

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**CENTRO DE DESENVOLVIMENTO E PLANEJAMENTO REGIONAL –**  
**CEDEPLAR**  
**DEPARTAMENTO DE ECONOMIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ECONOMIA**

Wesley Monteiro Cantelmo

**POVOS INDÍGENAS NO BRASIL: subsunção manchada e insistência reprodutiva**

Belo Horizonte

2023

Wesley Monteiro Cantelmo

**POVOS INDÍGENAS NO BRASIL: Subsunção manchada e insistência reprodutiva**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Economia do Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional (CEDEPLAR) da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Economia.

Área de Concentração: História Econômica, Economia Política e História do Pensamento Econômico.

Orientador: Roberto Luís Monte-Mór

Coorientadora: Ana Maria R. Gomes (FAE-UFMG)

Belo Horizonte

2023

Ficha catalográfica

Cantelmo, Wesley Monteiro.  
C824p Povos indígenas no Brasil [manuscrito]: subsunção manchada e  
2023 insistência reprodutiva / Wesley Monteiro Cantelmo. – 2023.  
264 f.

Orientador: Roberto Luís Monte-Mór.  
Coorientadora: Ana Maria R. Gomes

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Centro  
de Desenvolvimento e Planejamento Regional.  
Inclui bibliografia.(244-264)

1. Índios – Teses. 2. Capitalismo – Brasil – Teses. 3. Índios  
– posse da terra – Teses. I. Monte-Mór, Roberto Luís de Melo. II.  
Gomes, Ana Maria Rabelo. III. Universidade Federal de Minas  
Gerais. Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional. IV.  
Título.

CDD: 330

Elaborado por Rosilene Santos CRB-6/2527  
Biblioteca da FACE/UFMG. –RSS070/2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS  
CENTRO DE DESENVOLVIMENTO E PLANEJAMENTO REGIONAL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ECONOMIA

## FOLHA DE APROVAÇÃO

WESLEY ANTONIO TADEU MONTEIRO CANTELMO

### POVOS INDÍGENAS NO BRASIL: SUBSUNÇÃO MANCHADA E INSISTÊNCIA REPRODUTIVA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Economia da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais para obtenção do Título de Doutor em Economia, área de concentração em História Econômica, Economia Política e História do Pensamento Econômico.

Aprovada em Belo Horizonte, 29 de março de 2023.

#### BANCA EXAMINADORA

Prof. Roberto Luis de Melo Monte-Mór (Orientador) (Cedeplar/FACE/UFMG)  
Prof.a Ana Maria Rabelo Gomes (Coorientadora) (FAE/UFMG)  
Prof. João Antônio de Paula (Cedeplar/FACE/UFMG)  
Prof.a Sibelle Cornélio Diniz da Costa (Cedeplar/FACE/UFMG)  
Prof. Jean François Germain Tibbe (DCP/USP)  
Prof. Tonico Benites (CEFPI/MS)

RAFAEL SAULO MARQUES RIBEIRO  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Economia



Documento assinado eletronicamente por Tonico Benites, Usuário Externo, em 04/04/2023, às 10:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 30.543, de 13 de novembro de 2020](#).



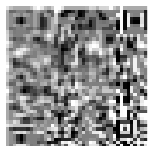
Documento assinado eletronicamente por Ana Maria Rabelo Gomes, Professora do Magistério Superior, em 10/04/2023, às 11:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por Jean Francois Germain Tible, Usuário Externo, em 14/04/2023, às 11:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador 2129949 e o código CRC 87855B86.

---

## FOLHA DE APROVAÇÃO

**WESLEY ANTONIO TADEU MONTEIRO CANTELMO**

### **POVOS INDÍGENAS NO BRASIL: SUBSUNÇÃO MANCHADA E INSISTÊNCIA REPRODUTIVA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Economia da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais para obtenção do Título de Doutor em Economia, área de concentração em História Econômica, Economia Política e História do Pensamento Econômico.

**Aprovada** em Belo Horizonte, 29 de março de 2023.

Belo Horizonte, 29 de março de 2023.

Prof. Roberto Luís de Melo Monte-Mór (Orientador)  
(Cedeplar/FACE/UFMG)



Profª. Ana Maria Rabelo Gomes (Coorientadora)  
(FAE/UFMG)

---

Prof. João Antônio de Paula (Cedeplar/FACE/UFMG)

---

Profª. Sibelle Cornélio Diniz da Costa  
(Cedeplar/FACE/UFMG)

---

Prof. Jean François Germain Tible (DCP/USP)

---

Prof. Tônico Benites (UEMS)

---

Para Simone, Rafael e Isabela Cantelmo

## **Agradecimentos:**

Com a pandemia eles tiveram que aturar o pai/companheiro trabalhando em casa, sem poder estar de fato presente. Essa presença/ausência demandou uma maturidade que as crianças não precisam ter. Logo, agradeço, com o mais profundo amor, a Rafael e Isabela e espero que este período deixe algo de bom para vocês. Simone, minha companheira, obrigado pela paciência e por dividir esse cotidiano comigo com tanto amor.

Quanto à jornada de elaboração da tese, agradeço ao meu grande amigo e mestre, Roberto Monte-Mór. Roberto possui a arte de encorajar, de instigar e de nos permitir encontrar nossos limites intelectuais. Acima de tudo, é um amigo.

Agradeço também a Roberto por ter me aproximado da Professora Ana Gomes, minha coorientadora. Ana Gomes me apresentou o universo da antropologia e do pensamento ameríndio. Particularmente, foi por meio dela que encontrei uma das minhas principais inspirações, Silvia Cusicanqui. Além de tudo, Ana se tornou uma amiga querida. Obrigado, Ana Gomes!

Faço um agradecimento muito especial também ao Professor Ricardo Ruiz, com quem tenho a oportunidade de, por muitos anos, dividir tarefas profissionais e que me convidou a participar do Projeto Brumadinho UFMG. Esse convite foi essencial para a viabilidade dessa tese, pois me permitiu concentrar minhas atividades na Faculdade de Ciências Econômicas (FACE-UFMG).

Agradeço a todos os colegas, com os quais sempre se tem conversas instigantes nos corredores do CEDEPLAR. Em especial, agradeço ao colega Éltton Rosa. Talvez ele nem saiba, mas me indicou uma bibliografia que fez toda a diferença.

Por fim, agradeço aos originários dessa terra, por continuarem a *insistir*.



## RESUMO

A inserção das relações capitalistas no Brasil significou para os povos originários um novo momento da guerra perpetrada pelos invasores. A cobiça pela terra e pelo território são elementos importantes da reprodução capitalista à moda brasileira, em um movimento de contínua expansão, principalmente a partir da Lei de Terras de 1850. Assim, foi estabelecida uma nova dinâmica de relações interétnicas e de choque entre diferentes formas sociais e seus mecanismos de reprodução. De um lado, o movimento totalizante e potencialmente homogeneizador do capitalismo brasileiro, com seus aspectos institucionais, epistemológicos, discursivos e bélicos. De outro, uma multiplicidade de formas sociais originárias do continente, em contato direto e intenso com a dinâmica expansiva do capital, na busca por estabelecerem o que tenho compreendido como *insistência reprodutiva*.

Sob a perspectiva da “sociedade branca”, o papel do indígena no projeto capitalista brasileiro era o de ser incorporado, subsumido, como força de trabalho, rural ou urbana, em condições precárias. Mas, o que a análise acurada da história nos revela é que, apesar das evidentes incorporações e desestruturação de diversos povos ao longo de toda a história de fricção, mesmo em condições muito adversas, as formas sociais indígenas encontram maneiras de se reproduzir, de modo mais ou menos imiscuídas à forma social envolvente e, fundamentalmente, apontando para um futuro.

Como forma de abordar essa história de choque entre as formas sociais indígenas no Brasil e a forma social capitalista, procuro fazer um balanço da trajetória de três povos, por meio da literatura etnográfica e histórica concernente a eles: os *Tupinambá*, os *Huni Kuin* e os *Kaiowa*. Sob o ponto de vista teórico, procuro desenvolver as noções de *subsunção manchada* e de *insistência reprodutiva*, como forma de interpretar a dinâmica histórica que caracteriza a relação dos povos indígenas com o capitalismo envolvente.

**Palavras chave:** indígenas; capitalismo; luta pela terra; subsunção; reprodução social; insistência reprodutiva.

## **ABSTRACT**

The insertion of capitalist relations in Brazil meant for indigenous peoples a new moment of war perpetrated by invaders. The greed for land and territory are important elements of Brazilian-style capitalist reproduction, in a movement of continuous expansion, especially since the Land Law of 1850. Thus, a new dynamic of interethnic relations and clash between different social forms and their mechanisms of reproduction was established. On one side, the totalizing and potentially homogenizing movement of Brazilian capitalism, with its institutional, epistemological, discursive and warlike aspects. On the other, a multiplicity of social forms originating from the continent, in direct and intense contact with the expansive dynamic of capital, seeking to establish what I have understood as reproductive insistence.

From the perspective of the "white society", the role of the indigenous in the Brazilian capitalist project was to be incorporated, subsumed, as a workforce, rural or urban, under precarious conditions. However, an accurate analysis of history reveals that, despite the evident incorporations and disintegration of various peoples throughout the history of friction, even under very adverse conditions, indigenous social forms find ways to reproduce themselves, more or less intertwined with the surrounding social form and fundamentally pointing to a future.

As a way of addressing this history of clash between indigenous social forms in Brazil and the capitalist social form, I seek to take stock of the trajectory of three peoples, through ethnographic and historical literature concerning them: the Tupinambá, the Huni Kuin and the Kaiowa. From a theoretical standpoint, I seek to develop the notions of stained subsumption and reproductive insistence, as a way of interpreting the historical dynamics that characterize the relationship of indigenous peoples with the surrounding capitalism.

**Keywords:** indigenous; capitalism; land struggle; subsumption; social reproduction; reproductive insistence.

## Sumário:

<b>Apresentação:</b> .....	12
<b>Introdução:</b> .....	14
<b>Capítulo 1 - Indígenas subsumidos?</b> .....	31
1.1. Subsunção .....	38
1.2. Imperialismo e o “lado de fora” do capital.....	40
1.3. O indígena, a antropologia e o debate sobre cultura .....	48
1.4. Subsunção na prática?.....	53
<b>Capítulo 2 - O capitalismo brasileiro nasce manchado.</b> .....	70
2.1. O tecido do nascente capitalismo brasileiro se estende como guerra aos “índios bravos” (1822-1910-1930); o tecido é manchado pela guerra dos bravos indígenas por sua <i>insistência reprodutiva</i> . .....	76
2.2. Práticas de controle e machas do passado: subsunção por aldeamento.....	81
2.3. Contra a lógica do aldeamento: guerra, fuga e... a própria <i>aldeia (em movimento)</i> .....	88
<b>Capítulo 3 – Subsunção manchada na prática: tensão sobre os regimes de uso/apropriação da terra</b> .....	100
3.1. Os <i>Tupinambá</i> do sul da Bahia frente ao movimento de criação de um mercado de terras e consolidação de posses capitalistas nas regiões de colonização antiga. ....	102
3.2. Os Huni Kuin do Acre frente ao movimento de concentração de capitais de base extrativista na Amazônia da virado do século XIX para o XX.....	108
3.3. Os <i>Kaiowa</i> do Mato Grosso do Sul frente ao movimento de ocupação/consolidação da fronteira oeste do Estado-nacional brasileiro. ....	124

<b>Capítulo 4: Da mancha ao rasgo no tecido: tornar-se (quase) branco para continuar a não ser (1910-1988-hoje).....</b>	<b>140</b>
4.1. <i>Tupinambá</i> : da era do “esparramo” a era das <i>retomadas</i> .....	150
4.2. <i>Huni Kuin</i> : a aliança com o “sustentável”.....	178
4.3. <i>Kaiowa</i> : implodidos e confinados no próprio território – explosão de retomadas no próprio território.....	205
<b>Capítulo 5: A aliança possível (considerações finais).....</b>	<b>233</b>
5.1. Todo mundo muda: os brancos se tornaram neoliberais, os indígenas neo-não-capitalistas (de novo) .....	233
5.2. Povos indígenas e os brasis contra o fim dos mundos (de novo). .....	237
<b>Referências: .....</b>	<b>243</b>

## **Apresentação:**

Essa apresentação, na verdade, não é necessariamente sobre o texto, mas sobre suas motivações e trajetória do autor. Afinal de contas, o que se passou na cabeça de um economista, que por mais de uma década foi gestor de políticas públicas de desenvolvimento urbano e regional, que o levou a fazer uma tese de doutorado que tem como foco a história de reprodução de formas sociais indígenas?

Antes de ingressar como servidor público, ainda durante a graduação, tive a oportunidade de, por um breve período, ser bolsista de iniciação científica em uma pesquisa coordenada pelo Professor Roberto Monte-Mór, junto aos *Xakriabá*, povo originário estabelecido na região norte de Minas Gerais. Esse período me proporcionou ter acesso a uma quantidade enorme de debates sobre a questão indígena e, ainda, sobre ecologia política e as contradições da máquina de reprodução capitalista “comedora de planeta” (como mais tarde pude escutar ser dito por Ailton Krenak). Foram poucos meses de participação nessa pesquisa, mas foi início de uma trajetória de interesse intelectual pela compreensão das contradições que caracterizam a ecologia política de nosso tempo. Já imbuído desse interesse e de uma série de perguntas ingressei em 2008, como servidor público, no Governo de Minas Gerais, posição que me permitiu ter experiências que me escancaravam as contradições do “desenvolvimento”, que, operacionalizado em políticas públicas, quase sempre propõe a homogeneização de relações e desrespeita as diferentes formas de território. Como gestor de políticas de desenvolvimento regional, em minha mente, procurava resposta para a pergunta: o que pode ser o desenvolvimento, se não uma forma de se proteger a diversidade das formas de se viver no mundo?

Busquei encontrar formas de se responder esse pergunta e compreender melhor a dinâmica do desenvolvimento capitalista em um país como o Brasil durante o mestrado em geografia, entre os anos de 2012 e 2014. Na oportunidade, dividindo o tempo como pesquisador e servidor público (a essa altura já como Superintendente de Planejamento Regional do governo) desenvolvi uma pesquisa que procurava compreender a forma capitalista de se produzir território. Propus uma interpretação: o capitalismo possui uma dinâmica *territorialista*, que corresponde a uma forma de se produzir território que não respeita e não permite a presença livre do *outro*. Aprendi, também, que o mundo é multiterritorial, com distintas e multivariadas formas de relação entre humanos e o espaço. Que o Brasil, em particular o capitalismo brasileiro, é um território produzido em sobreposição a um sem número de formas sociais muito peculiares e envolvidas em teias de conexão que vão para muito além das conexões formais que

as políticas de desenvolvimento são capazes de encontrar. Aliás, descobri, também, que muitas vezes as políticas de desenvolvimento eram táticas de apagamento, próprias do territorialismo capitalista. Foi nesse momento que voltei a me encontrar com os povos indígenas.

No período entre a defesa do mestrado e o início do doutorado, 2015-2017, percebi que precisava me aprofundar na compreensão dos movimentos reprodutivos do capitalismo brasileiro, mas também no como, após mais de cinco séculos de violência, a multiplicidade de formas sociais indígenas permanecem, acima de tudo, vivas e, de maneira insistente, prontas a defender e a reproduzir as suas formas de ser no mundo.

## **Introdução:**

O que define, do ponto de vista material, as relações entre indígenas e não indígenas? O processo histórico de “ocupação” do continente americano em todo o período pós-invasão se produz no bojo de estratégias de controle territorial, seja na disputa por frações do território colonizado, seja para sua inserção em ciclos de expansão da economia mercantil, seja, ainda, no movimento de expansão da economia capitalista propriamente dita. Contudo, o continente já estava ocupado. São povos com agenciamentos históricos muito anteriores à conquista colonial e que permanecem reivindicando e impondo (da maneira que conseguem) sua própria forma de reprodução. Esses modos de reprodução social partem de diferentes formas de se entender a existência, ou seja, de outro ponto de vista cosmológico (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Essa questão tem estado presente nos atuais movimentos de resistência indígena, como um componente de contestação à sociabilidade do “branco”, já há algum tempo eminentemente capitalista.

A pergunta inicial, portanto, desdobra-se em algumas perguntas adicionais: i) tomando o capitalismo contemporâneo como um sistema mundial, um modo de (re)produção dominante e que se estabelece sobre todas as sociabilidades do planeta, é possível dizer que os povos indígenas foram todos incorporados? Transcrevendo a questão de outra maneira, mesmo sabendo das diferenças entre as formas de se ver/entender o mundo, é possível dizer que as práticas materiais objetivas dos povos indígenas foram tomadas pela ótica de reprodução capitalista? ii) Existem fatores de tensão na relação entre indígenas e não indígenas que indicam uma resposta negativa às questões postas acima, ou que, pelo menos, indicam que há conflito claro entre os modo de vida indígenas e as práticas que caracterizamos como capitalistas? Há uma **dinâmica** entre sociabilidades não capitalistas e capitalistas, mesmo atualmente?

O problema central aqui, portanto, é estudar a natureza da dinâmica relacional entre indígenas e não indígenas, a fim de desvendar uma possível complicação às teses que sustentam que as sociabilidades indígenas e de todos os povos não brancos ao redor do planeta foram controladas pela forma social capitalista.

Logo, o que quero apresentar aqui é uma contribuição teórica sobre como podemos compreender as relações entre *diferentes*.

Os *diferentes* se encostam, trocam experiências e saberes ao longo de toda a história desse planeta. Também entram em choque, em processos conflituosos, cada qual em favor de sua própria reprodução. Dinâmica essa, em tese, passível de ser vislumbrada na relação entre

indígenas e não indígenas. Diria até que essa é uma maneira “privilegiada” de olhar para esse tipo de relação de alteridades. Afinal, existem pessoas por aí que, em pleno Século XXI, pensam em “integrar” o “índio” e fazer “dele” algo como “nós”. Então, de agora em diante adotaremos uma lente bifocal. Isto é, trata-se de uma construção teórica voltada à análise da relação entre indígenas e brancos em terras brasileiras, mas com atenção sobre as múltiplas dinâmicas configuradas nessas relações entre diferentes.

Portanto, mais especificamente, e já utilizando a lente voltada para os “índios no Brasil”, interessa estudar a relação entre indígenas e não indígenas no bojo do processo de expansão capitalista. O que envolve como objetivos mais delimitados: i) Traçar uma análise crítica do processo de incorporação dos povos indígenas no modo de produção capitalista; ii) Destacar as peculiaridades desse *encontro* entre povos de *cosmologias* diferenciadas; iii) Identificar os possíveis elementos objetivos e materiais que sustentam o não controle completo dos sistemas sociais indígenas ao modo de produção capitalista e explorar os possíveis desdobramentos potenciais dessa relação.

Escolheu-se como uma guia para esse debate a noção de *subsunção*, conforme desenvolvida por Karl Marx em “O Capital”. Essa escolha, se deu, pois o que se verificou é que, de certa forma, ela está implícita nas correntes interpretativas e nos grandes debates das ciências humanas, da antropologia à economia, quando o assunto é a expansão do sistema do capital. Veremos isso melhor no capítulo 1.

A relevância de se discutir a relação entre indígenas e não indígenas no Brasil pode ser verificada a partir de três pontos: a simples existência de povos indígenas com discursos e práticas próprias, mesmo após todo o processo de ataque sofrido por mais de cinco séculos; a existência de um clamor indígena que ecoa no debate político contemporâneo; a oportunidade de avançar em debates teóricos contemporâneos em que se exorta a existência de práticas e modos de vida alternativos e simultâneos ao capitalismo.

Conforme o Censo Demográfico, em 2010, no Brasil existiam 305 etnias indígenas e aproximadamente 820 mil pessoas e 274 línguas diferentes. Trata-se, portanto, de uma população comparável a muitas das capitais brasileiras, como, por exemplo, João Pessoa, na Paraíba (IBGE, 2010). Entretanto, nada comparável aos números populacionais estimados para o ano de 1500, que chegam a 5 milhões de pessoas no que chamamos de Brasil e até 12 milhões nas terras baixas da sul-americanas (CARNEIRO DA CUNHA, 2012 [1992]; PAGLIARO, AZEVEDO e SANTOS, 2005; AZEVEDO, 2008), antes da chegada dos europeus, quando se



inaugura uma nova relação social entre habitantes originários e forasteiros. No entanto, é importante ressaltar que a população indígena no Brasil tem aumentado significativamente desde a década de 1960, como resultado do processo de organização dos povos indígenas. Em 1957 chegou-se ao piso estimado de 70 mil índios (AZEVEDO, 2008). Trata-se de interessante processo de recuperação demográfica, com grandes taxas de fecundidade e condições políticas favoráveis para a autodeclaração (AZEVEDO, 2011; SANTOS et al, 2019; PISSOLATO, 2019).

Sem dúvidas, a melhor palavra que define a relação entre originários e forasteiros é genocídio. A história das invasões europeias das terras americanas e da construção de uma sociedade fundamentada nos princípios do ocidente cristão, moderno e modernizante, é banhada de sangue indígena. No caso brasileiro, conforme aponta Darcy Ribeiro (1995) são diversos os povos que se organizavam (e se organizam, ainda) em grupos, que formavam uma rede de relações antes da chegada dos europeus no continente americano. Muitos desses povos foram extintos, como consequência de uma guerra de aspectos bélicos e biológicos (disseminação de epidemias).

Em todo esse processo, a sociedade dos brancos procurou construir um discurso justificador de seu empenho, baseando-se em princípios ditos civilizacionais. Segundo José de Souza Martins (1993) trata-se de uma relação de alteridade em que há reciprocidade no que toca à prática classificatória. Isto é, os indígenas também produzem suas epistemes e nelas a visão sobre o não indígena. A questão é, portanto, as sínteses prováveis desse encontro. Ou, mais assertivamente, os desdobramentos desse confronto. O indígena passa a aceitar, em alguma medida, sua integração, mas isso não necessariamente significa sua submissão completa. Em alguns casos significa, ao contrário disso, o resultado de uma tensão efetiva criada a partir da resistência indígena ao controle do “branco”. Visto de outra forma, a partir do polo oposto (ou seja, dos brancos) a proibição da escravidão indígena, a demarcação de terras e o estabelecimento constitucional de direitos indígenas se trata de um recuo estratégico frente à resistência imposta por uma humanidade alternativa, a humanidade indígena. Tentou-se, a todo momento “desindianizar” o indígena, mas, depois de cinco séculos, eles ainda sobrevivem física, cultural e territorialmente. Portanto, coube à sociedade branca (em sua forma institucional, estatal etc.) integrá-lo, para continuar em seu intento de destruí-lo (RAMOS,

1998; SILVA, 2012, CARNEIRO DA CUNHA, 2012 [1992]). Se não por matança, por invisibilidade<sup>1</sup>.

A verdade é que os povos indígenas sempre foram considerados um entrave aos planos de consolidação de um modelo civilizacional europeu, se postando como resistente em absorver a conduta dele exigida, seja como escravo, seja como trabalhador do campo e da cidade, mesmo estando fascinado pelo avanço técnico do branco e imbuído de milenar predisposição de troca de saberes (RIBEIRO, 1995; MARTINS, 1993). É esse padrão de resistência apresentado pelos povos indígenas que lhes permitiu não desaparecer. Isso, portanto, intriga e motiva a investigação das relações desses povos com a nossa sociedade. Nesse aspecto, é importante o questionamento se, de fato, os indígenas fazem ou não parte dessa sociedade.

Assim, entramos na segunda questão motivadora deste trabalho. Há um discurso político, um clamor indígena, voltado a esclarecer as suas peculiaridades, seus planos e o quão não estamos em sintonia com eles. Discurso esse trazido à tona, por exemplo, por Davi Kopenawa Yanomami, em que aparece uma forte e explícita crítica ao capitalismo, que mais do que um modo de produção, representa a forma como a sociedade dos brancos lida com tudo e com todos que dividem com ela a existência planetária (KOPENAWA e ALBERT, 2010). Com o discurso indígena são buscadas *alianças* com grupos do mundo dos brancos. Temas como o da ecologia são observados de modo estratégico, ainda que não componham a forma indígena de se entender a realidade/existência. A questão da demarcação de terras e os aspectos legais que fundamentam essa prática, a participação na vida política nacional, a inserção nos institutos formais de nossa sociedade, como a identidade civil e o acesso à escola, tudo aquilo que caracteriza o Estado moderno ocidental, também são importantes como parte de uma estratégia de sobrevivência.

Nos últimos anos, novamente se coloca em pauta a relação da nossa sociedade com as dos indígenas, por meio da Proposta de Emenda Constitucional (PEC) nº 215, em que se discute a demarcação de terras em novos parâmetros, que certamente não serão benéficos a esses povos. Outra tese esdrúxula é a do chamado “marco temporal” que segue em debate no Congresso Nacional e em julgamento quanto a sua constitucionalidade no Supremo Tribunal Federal, que basicamente estabelece que o direito indígena pela terra somente seria válido aos povos que

---

<sup>1</sup> Vale dizer, que desde o século XVII, há uma discussão formal nos círculos institucionais do Estado (colonial e posteriormente o Estado brasileiro) quanto aos direitos indígenas. No âmbito desse debate, ganha forma a tese jurídica do Instituto do Indigenato, que versa sobre o reconhecimento dos direitos territoriais e da autonomia indígena, que ganha forma, pela primeira vez, no Alvará Régio de 1680. Na Constituição Federal de 1988 o Instituto do Indigenato se consolida, na forma do reconhecimento do direito originários dos povos nativos e que seus direitos são preexistentes ao Estado brasileiro (BARBOSA, 2007).

estivessem nos territórios por eles reivindicados na data de promulgação da Constituição Federal de 1988. Seguramente, eles não aceitarão passivamente e, como em outros momentos, a guerra e outras estratégias continuarão a ser empreendidas.

Por fim, com esse trabalho há uma implícita intenção de provocar uma rediscussão dos elementos teóricos de interpretação da realidade enquanto sociedade ocidental. O capitalismo como sistema adaptável a todas as realidades faz parte do cânone do conhecimento de nosso tempo. Da enunciação de Marx (1998 [1848]) no “Manifesto comunista”, à elaboração sobre as origens do espírito capitalista de Weber (2004 [1905]), passando pelo esquema do desenvolvimento desigual e combinado de Trotsky (2017 [1930]) e finalmente chegando em abordagens críticas contemporâneas que ressaltam a presença e controle capitalista fora dos espaços propriamente da produção ou da economia (FRASER e JAEGGI, 2020), todos evocam, de maneira ao menos implícita, a inevitabilidade da subsunção dos povos ao capitalismo, perante os avanços técnicos por ele promovidos. No entanto, autores da filosofia como Deleuze e Guattari (2010 [1972]; 1995 [1980]) e da antropologia pós-estrutural, como Eduardo Viveiros de Castro (2015) e Sahlins (1997a; 1997b, 2004) têm apresentado novos elementos para essa discussão, evidenciando a permanência e insistência da multiplicidade existencial. Nesse caso, a análise que nos interessa, antes de resolver o problema dialético que se impõe entre indígenas e não indígenas, é aquela que parece renovar os termos da diferença. Com esse trabalho, portanto, pretende-se colocar à prova a relevância desse debate teórico.

O que está em questão, portanto, é o capitalismo e seu movimento, ou seja, em sua dinâmica de reprodução, mas, também, as formas sociais não capitalistas. O que impulsiona a entrada nesse campo complexo de debate é, por um lado, uma constante inquietação desse propositor quanto à “naturalidade” da noção de *desenvolvimento*, tão presente no imaginário de sociedades da periferia do capitalismo. Por outro, importante força propulsora de minha reflexão é a percepção quanto à presença inevitável do capitalismo, onde quer que se observe. Logo, essa reflexão se funda na problemática díade: capitalismo total e desenvolvimento. Desenvolvimento, política ou epistemologicamente, é uma noção que tem atravessado o imaginário contemporâneo (ou parte dele) faz, pelo menos, oito décadas. Suas entradas e saídas de cena dos debates político e acadêmico majoritários revelam a capacidade modeladora capitalista, enquanto modo humano de reprodução de uma determinada *forma social*, ou modo de produção, portanto, de codificação de fluxos de desejo. Desenvolvimento, neste sentido, tem sido utilizado como máquina sintetizadora de rumos essenciais à humanidade, em um pretenso processo total de “libertação”. Nesse aspecto, acompanho Celso Furtado (1978), que indica o desenvolvimento

como um tipo específico de saber. O saber nascido da ideologia liberal, que formou o seu discurso com elementos da filosofia naturalística que se impôs a partir das formulações newtonianas<sup>2</sup>. Os indivíduos seriam orientados por uma razão inerente à “natureza humana”, em que vigora a lei do menor esforço e o desejo pela melhora de seu “bem-estar”. Assim, produziriam coletivamente um sistema social em que a adequada “canalização institucional” garantiria o que fora chamado de *progresso*. Para Furtado (1978, p. 57) o progresso – como uma ideologia, da qual o desenvolvimento, também como ideologia, é tributário – teria aberto um caminho utópico sem precedentes na história, ao defender que existe uma racionalidade “natural”, inerente aos processos sociais e que as pessoas são dotadas de um “sentido comum”, de maneira que calculam as vantagens e desvantagens de suas ações. “*Esta seria a forma de assegurar a liberdade do homem: levar à plenitude o desenvolvimento de suas faculdades racionais*”. Sendo assim, antes de mais nada, desenvolvimento é expressão da maneira europeia – branca – de *ser* no mundo. Mais do que isso, é a maneira narcisista branca de compreender como os seus *outros* devem *ser*.

Antes da disseminação organizada do discurso do desenvolvimento, porém, em “A ideologia alemã”, Marx e Engels (2007 [1845-1846]) exploraram dois elementos do processo histórico, no contexto de transição entre modos de produção: “produção do pensamento dominante pela classe dominante” e, como decorrência, a construção de um sentido de “fim da história anterior”. A articulação desses dois elementos se desdobra na construção teórica a respeito da sobreposição de concepções intelectuais da realidade. No caso de Marx e Engels, estavam voltados a demonstrar a construção intelectual das classes dominantes de sua época, aos moldes da filosofia alemã, bem como a separação entre homem e natureza. Fica claro que a preocupação de Marx e Engels estava em situar o debate intelectual como elemento importante do processo de transformação revolucionária trazida pelo capitalismo. Nesse sentido, as bases intelectuais do modo de produção anterior não podem mais se sustentar. Contudo, é preciso que vejamos que essa construção teórica dos autores se fez a partir de um processo de agenciamento histórico específico. Isto é, a sociedade feudal (anterior) guardava os germens da sociedade capitalista (posterior). Nesse caso, a última se impõe à primeira. A questão se torna mais complicada quando nos deparamos com um movimento de expansão capitalista ao redor do globo terrestre, quando, portanto, uma forma de se entender o mundo intenta se sobrepor a outras formas advindas de agenciamentos históricos distintos. É nesse sentido que Deleuze e Guattari (2010 [1972]) apresentam uma espécie “de crítica da crítica”, em que o elemento novo é o esforço de

---

<sup>2</sup> Ver também Neil Smith (1988).

trazer à tona a ideia de *multiplicidade*, em um movimento de tentativa de superação da noção de totalidade presente em “A ideologia alemã”. Deleuze e Guattari propõem colocar a noção de totalidade em outro patamar, ainda mais complexo, em que as multiplicidades e a relação entre diferentes são a base da realidade objetiva, material. Assim, passa a fazer sentido uma crítica às teses que defendem a subsunção total de todas as formas de sociabilidade ao modo de produção capitalista e, portanto, também uma crítica ao *desenvolvimento*, ao compreendê-lo como uma experiência histórica singular, acoplada ao modo capitalista de pensar e agir, que mobiliza conhecimento, sistemas de regulação e adentra o campo da subjetividade (ESCOBAR, 2007).

Para as sociedades em que não faz sentido falar em *desenvolvimento*, como funcionam a reprodução da vida, a produção material e a produção de desejo? Esta é uma pergunta que os sujeitos formados pelo sistema de conhecimento próprio do capitalismo (por extensão, do ocidente colonizador) não conseguirá responder de maneira qualificada. Aliás, é nesse aspecto que se concentra a crítica de Viveiros de Castro (2015) à antropologia estruturalista. Isto é, a antropologia vê ao *Outro*<sup>3</sup> a partir de suas referências e experiências de fazer e ser.

Ao que tudo indica, ainda tomando como referência a filosofia transcendental ocidental, o aspecto central que diferencia boa parte dos povos considerados “*Outros*” de nós é a separação homem-natureza. Dito de outra forma, a separação entre natureza e cultura, subjetivo e objetivo (INGOLD, 1991; VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Parece que ao se contestar a condição do humano como um ser especial no cosmos, em favor de cosmologias em que a ideia de humanidade é diversa e não autocentrada, ideias como a de *desenvolvimento* tendem a ficar cada vez mais distantes.

O pós-desenvolvimentismo de Escobar (2007) denuncia a prática de exploração e subjugação efetivada pelo ocidente em seu projeto de colonização planetário, recentemente encortinado pelo discurso desenvolvimentista. O que, em outras palavras, poderíamos dizer que se trata de impor a cada grupamento humano existente no planeta o *modus operandi* capitalista de produzir. Isso significa, nos termos de Marx e Engels (2007 [1845-1846]), estabelecer e impor um tipo específico de divisão do trabalho e consequente alienação, em que a vida

---

<sup>3</sup> A utilização dos termos “*Outro*” ou “*Outros*”, grafados em itálico e com letra inicial maiúscula, é um recurso ortográfico para designar a presença de singularidades ontológicas, um seja, formas autônomas de ser. Os *Outros* são seres sociais que não são nós, de construções cosmológicas distintas. Portanto, “*Outro*” e “*Outros*” figuram aqui como substantivos e não como pronomes indefinidos. Em outras situações, as mais corriqueiras, utilizarei “outros” como pronome indefinido, para designar relações entre nós e outros, sem entrar no mérito do debate ontológico.

fantasmagoricamente é separada do processo produtivo geral que garante a reprodução social. Para qualquer grupo de seres humanos cabe ser incorporado, geralmente de modo precário, a uma rede mundial de reprodução. Não há dúvidas de que esse movimento é concreto, objetivo e material.

Por outro lado, objetiva e materialmente, os *Outros* modos de produção, ou de organização social dos grupamentos humanos contatados permanecem e não são tão facilmente aniquilados ou subsumidos, mesmo sob fortes investidas. A tese do perspectivismo ameríndio desenvolvida por Eduardo Viveiros de Castro (2015), bem como o debate sobre razão prática feita por Sahlins (2003), nos dão elementos para começar a compreender que o *Outro* se organiza materialmente de forma distinta e por fundamentos distintos e que, portanto, produz a vida de forma diferenciada. Consequentemente, também enxergam os *brancos* como *Outro*, em geral, como inimigos (principalmente no caso de diversos povos indígenas no Brasil). Neste sentido, possuem uma história própria que contrasta com a dos *brancos* (história do ocidente europeu). Na história desse contraste, fica o registro da predisposição à luta pela sobrevivência.

Ao contrário da ideia ocidental da excepcionalidade animal do ser humano, ou seja, um animal consciente, livre do instinto, os povos ameríndios suporiam “*uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). A consciência, ou a cultura, para esses povos corresponderia à forma do universal. É preciso ressaltar que essas categorias não possuem o mesmo estatuto de seus análogos no ocidente. Estão mais para pontos de vista no âmbito das configurações relacionais que fazem sentido para esses povos, que não necessariamente correspondem à estrita relação entre seres humanos que o ocidente considera.

Em suma, os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs (VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

Viveiros de Castro (2004) defende que se existe “uma noção virtualmente universal” na forma indígena de compreender a realidade, e que essa passa por “*um estado originário de indiferenciação entre os humanos e os animais*” presente na mitologia, que nada mais é para o indígena do que uma memória sobre um passado, “*uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não se distinguem*” (LÉVI-STRAUSS e ERIBON, 1988, p. 193). Assim, a condição original – comum aos animais e aos homens – diferente da concepção evolucionista ocidental, não é a animal, mas sim a humana.

A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os

atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 230).

Antes de ser essa a forma como os ameríndios entendem o mundo, essa é a forma com que produzem seu mundo. O que quer dizer que suas necessidades básicas de sobrevivência e as relações sociais que se constituem desde os primórdios da vida humana no continente, dito americano, envolvem uma série de entidades que, do ponto de vista do corpo material, propriamente dito, extrapolam a esfera da humanidade, para a conformação de uma rede complexa de trocas.

Deve, portanto, ficar clara a “incompassibilidade” entre a cosmologia da modernidade ocidental e as ameríndias, como argumenta Viveiros de Castro (2004).

Mas não devemos esquecer que, se as pontas do compasso estão separadas, as hastes se articulam no vértice: a distinção entre Natureza e Cultura gira em torno de um ponto onde ela ainda não existe. Esse ponto, como Latour (1991) tão bem argumentou, tende a se manifestar em nossa modernidade apenas como prática extra-teórica, visto que a Teoria é o trabalho de purificação e separação do ‘mundo do meio’ da prática em domínios, substâncias ou princípios opostos: em Natureza e Cultura, por exemplo. O pensamento ameríndio — todo pensamento mitoprático, talvez — toma o caminho oposto. Pois o objeto da mitologia está situado exatamente no vértice onde a separação entre Natureza e Cultura se radica. Nessa origem virtual de todas as perspectivas, o movimento absoluto e a multiplicidade infinita são indiscerníveis da imobilidade congelada e da unidade impronunciável (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 251).

Apresentar a ocorrência do múltiplo, do diferencial, entretanto, não é suficiente. Há, na prática, um conjunto de relações objetivas e materiais entre esses mundos diferentes. Trata-se de um encontro entre diferentes cosmologias que pressupõe, portanto, uma política das diferenças. Em diálogo com a filósofa Isabelle Stengers (2018), essa proposição deve ser vista sob os pontos de vista da “cosmopolítica” e da “*ontologia política*”, para compreensão de processos contínuos de choques e negociações entre mundos distintos<sup>4</sup>.

Na *política ocidental* do último século a noção de desenvolvimento exerceu papel importante, como conceito extraído da prática invasiva ocidental. Trata-se de elemento central para o “fim da história anterior” do *Outro* e para o estabelecimento de uma “máquina paranoica”<sup>5</sup>, que funciona como mecanismo de controle da prática daquele que foi alvo da ação aniquiladora. O

<sup>4</sup> Isabelle Stengers, filósofa das ciências, tem trabalhado com a noção de cosmopolítica, como uma proposição para compreensão de processos que envolvem mais do que o reconhecimento de outras epistemologias, ou olhares distintos sobre os processos históricos, mas a compreensão de que o processo político envolve e gera consequências para outros “mundos”, “não humanos” em um sentido cosmológico mais amplo (STENGERS, 2010 [2003]; 2011 [2003]; 2018 [2007]). Mais recentemente, tem reivindicado o sentido ontológico dos processos e de uma ativa dinâmica política entre diferentes formas de ser.

<sup>5</sup> Máquina paranoica é a figura filosófica utilizada por Deleuze e Guattari (2010) para designar as linhas de fuga ou processos de controle dos fluxos de desejo em detrimento de um fluxo livre. Ver capítulo 1: “As máquinas desejantes”.

que quer dizer que o mecanismo de expansão das relações capitalistas trabalha em favor da desestruturação do sistema de ser/saber/fazer preestabelecido, para então, deixar em seu lugar uma agenda de desenvolvimento. “*Mas o vento vira, as coisas mudam, e a alteridade sempre termina por corroer e fazer desmoronar as mais sólidas muralhas da identidade*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). As diferenças encontram modos práticos de permanecer, mesmo quando parecem estar superadas. A história dos indígenas no Brasil e na América Latina, mas também a luta anticolonial de povos espalhados pelo mundo, tem mostrado muito do intuito do *Outro* do ocidente em permanecer sendo *Outro*.

Nesse sentido, tomar como exemplo a história dos indígenas no continente americano parece bastante pertinente. A relação do Ocidente com o “índio” (que, aliás, é uma classificação ocidental, assim como a própria ideia de oriental)<sup>6</sup> se baseia em movimentos sistólicos e diastólicos que representam a variação entre a intencionalidade integradora e o etnocídio, ambos, parte de um projeto desindianizador conduzido pela figura do Estado-nação ocidental. Esse movimento nos revela como a diferença ganha forma institucional ou burocrática. A inclusão na ótica reprodutiva do capital jamais será completa. Ela se dá na incorporação precária do indígena como pobre, portanto, como força de trabalho que poderá ser descartada ao seu *status* de indígena (*Outro* – fora do mecanismo de reprodução do capital) em momento oportuno. Neste descarte se manifesta a potência etnocida ocidental.

Little (2004) defende que a integração do indígena é parte importante para a formação de uma ideologia territorial do Estado-nação e de um sentido de nacionalismo. No campo dessa ideologia está um projeto de constrangimento das outras formas de produção de território e reivindicação de exclusividade territorial. A chamada soberania nacional, e todo aparato jurídico que a sustenta, é aspecto crucial na efetivação em termos práticos daquilo que parte de uma abstração, qual seja, o controle exclusivo do território por parte do Estado-nacional.

Segundo Quijano (2005) os indigenismos, isto é, o conjunto de elaborações e atuações políticas, teóricas e burocráticas voltadas aos “índios” de um ponto de vista externo a eles, possuem aspecto central nos processos de construção dos Estados nacionais na América Latina. Por isso estão essencialmente vinculados à “colonialidade do poder” e necessariamente fazem parte de um projeto civilizador de maior amplitude, que prega a subordinação da diversidade indígena e sua potencial subjugação (SILVA, 2012).

---

<sup>6</sup> Silva (2012) trabalha a associação argumentativa entre a ideia de índio e oriental a partir da elaboração de Said (1990).



Tese muito semelhante é proposta por Bonfil Batalla (1981), para quem o indigenismo é a expressão do objetivo de integração/subordinação indígena, enquanto política dos governos na América Latina voltada aos indígenas. Ao comentar sobre o trabalho de Batalla (1981), Silva (2012) ressalta a incompletude desse projeto de integração, por ser mais fictício do que real, uma vez que o que se nota é a inviabilização dos grupamentos humanos dos originários, sua desintegração ou invisibilização frente à sociabilidade branca. A vocação integradora das políticas indigenistas se fundamenta na necessidade de ampliação de mercados e da reserva de força de trabalho, bem como na construção de um sentido de nação, em seus aspectos sociais, políticos, econômicos, culturais e ideológicos, em termos que se ajustam ao modelo de Estado imposto às nações tornadas independentes. Batalla (1981) ressalta o papel da política indigenista para a consolidação de um Estado independente na América Latina, em que a integração do indígena significa a reprodução do colonialismo em uma escala menor e interna.

Nesse sentido, o argumento aqui proposto é o de que o Estado-nação tenciona em favor da homogeneização, de modo que a diferença é reduzida à ideia de desigualdade entre atores inseridos em um projeto de totalidade forçada<sup>7</sup>. A propaganda indigenista cria a ilusão de um projeto de inserção, para estabelecimento de igualdade de condições que, obviamente, jamais virá. O projeto real é voltado à inserção precária, em condições objetivas de exploração, nos moldes do que já conhecemos na história do capitalismo. A desconstrução étnica é elemento central desse projeto, uma vez que a alteridade, nesse caso, significa outro modelo civilizacional, diferenciado, não absorvível.

Do lado do indígena, trata-se de uma relação com o não indígena (brasileiro, branco, inimigo<sup>8</sup>) baseada no sentido de resistência, mesmo que isso implique, em alguma medida, tornar-se (quase) branco. O importante desse processo de resistência é que o indígena não deixou jamais de ser indígena, mesmo quando precisou ser “branco”. Trata-se, portanto, da manutenção da alteridade, apesar da vocação “des/integradora” da política indigenista (SILVA, 2012). Uma alteridade profunda, como defendido por Dussel (1993), por estar soterrada pela ideologia do Estado-nação e sua ação homogeneizadora.

Este trabalho se inspira também na filosofia de Deleuze e Guattari (1995 [1980]), mais especificamente no platô Rizoma. Como dito anteriormente, a ideia de multiplicidade é cara

---

<sup>7</sup> Boa parte das interpretações teóricas desse processo de “integração” vão defender a formação de sistemas híbridos, com “contribuições” indígenas (HARDT e NEGRI, 2009) e a formatação de um sistema de diferenças internas (LÉVI-STRAUSS, 1987 [1952]). Ver mais em Tible (2013).

<sup>8</sup> O povo *Wayana*, por exemplo, se refere ao branco como *karipunô*, estrangeiro, inimigo (VELTHEM, 2002). Ao longo desse trabalho será possível conhecer ou verificar outros exemplos.

para o desenvolvimento dessa pesquisa. Para estes autores, a própria realidade se faz por multiplicidades, por estarmos diante das mais diferentes espécies de formações coexistentes. Deleuze e Guattari (2010 [1972]; 1995 [1980]) apresentam uma abordagem crítica ao pensamento ocidental clássico, necessitado de uma forte unidade principal, transcendente, uma totalidade finalística. Também não são condescendentes com as abordagens parcelares, que fragmentam a totalidade, fazendo “anjos”, por meio de abstrações de totalidades outras. Ao seu modo, rechaçam o modelo de árvore, que estrutura o pensamento por meio de uma lógica binária e propõem compreender a realidade a partir das singularidades e suas conexões, enxergando a totalidade não como “n”, mas como “n – 1”. Para tanto, evocam a figura do rizoma<sup>9</sup>, que lhes permite fazer o múltiplo de forma simples, como uma estrutura a-centrada, que se conecta com outras. Assim, Deleuze e Guattari (1995) apresentam seis princípios (em quatro blocos) para um pensamento em rizoma:

Princípios de conexão e heterogeneidade: *“qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo”* (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 14).

Princípio de multiplicidade: *“é somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como **substantivo**, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou como objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem e mundo”* (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 15). As multiplicidades formam uma trama, com diferentes agenciamentos, que funcionam como linhas de força prontas para novas conexões. Estão sujeitas, no entanto, às “linhas de fuga”, como realidade de um número de dimensões finitas, que “achatam” as multiplicidades. Algo como as grandes estruturas do pensamento, mas também os processos sociais de poder e dominação.

Princípio de ruptura a-significante: *“contra os cortes demasiado significantes que separam as estruturas, ou que atravessam uma estrutura”* (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 17). Aqui, o importante é compreender que as “linhas de fuga” fazem parte do rizoma, portanto, há sempre

---

<sup>9</sup> *“É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que se dispõe, sempre n-1 (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1. Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma. Um rizoma como haste subterrânea distingue-se absolutamente das raízes e radículas. Os bulbos, os tubérculos, são rizomas. Plantas com raiz ou radícula podem ser rizomórficas num outro sentido inteiramente diferente: é uma questão de saber se a botânica, em sua especificidade, não seria inteiramente rizomórfica. Até animais o são, sob sua forma matilha; ratos são rizomas. As tocas o são, com todas suas funções de hábitat, de provisão, de deslocamento, de evasão e de ruptura. O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e tubérculos. Há rizoma quando os ratos deslizam uns sobre os outros. Há o melhor e o pior no rizoma: a batata e a grama, a erva daninha. Animal e planta, a grama é o capim-pé-de-galinha”* (DELEUZE e GUATTARI, 1995, pp. 13-14).

a possibilidade de uma reestratificação do conjunto, de se dar o poder a um novo significante. Nada está morto. Há um processo contínuo de territorialização e desterritorialização, com linhas de força em direções variadas, em “perpétua ramificação”.

Princípios de cartografia e de decalcomania: “*um rizoma não pode ser justificado por nenhum [sic] modelo estrutural ou gerativo*” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 20). Com esses princípios os autores defendem uma forma aberta de construção das ideias, por meio de mapas de conexão de linhas ou de canais de escoamento, passíveis de serem revistos. Essa maneira se contrapõe à “lógica do decalque”, que se baseia em eixos genéticos e estruturas profundas, que procuram enquadrar os fatos às estruturas interpretativas previamente postas. Já o mapa, possui diversas entradas, dentre elas os próprios decalques (análises teóricas universais). Não se trata, portanto, de abandonar os grandes conjuntos teóricos, mas de não se manter dependente deles.

Assim, Deleuze e Guattari nos instigam a investigar não as extremidades, o ponto de destino, mas o meio, as “ervas daninhas” que guardam forças de desestabilização. É preciso ir ao encontro do que aparenta estar morto. É isso que pretendi com este trabalho e nas histórias que aqui relato. Povos tidos como “mortos” que ressurgiram para si e para a história e que, fundamentalmente, apontam, com suas vidas, para o futuro diferenciante.

Procuro, portanto, colocar em choque abordagens diferenciadas acerca da história dos povos indígenas no Brasil. De um lado, as grandes narrativas do processo de desenvolvimento capitalista; de outro, as narrativas que compõem o conjunto de etnografias produzidas sobre os povos indígenas. De modo que, de um lado, busca-se sim a confrontação entre teoria e objeto (SAHLINS, 2003), no sentido da crítica da economia política em sua pretensão de explicar o encontro do capital com as diversas sociabilidades do mundo. De outro, porém, busca-se, também, o desnudamento de linhas de força que fazem a prática da vida social indígena, que de algum modo estão relacionadas ao capitalismo enquanto forma dominante, mas que possuem intensidades diferentes.

Portanto, parte-se para a construção de um método de desenraizamento daquilo que parece estar posto, evidenciando as ervas daninhas que crescem em meio ao discurso do desenvolvimentismo de Estado e às teorias do capitalismo como controlador supremo. Obviamente, essas ervas daninhas não estão deslocadas, à parte, do capitalismo enquanto estrutura. Trata-se de conexões que fazem o capitalismo ser sempre um “neocapitalismo”, como

posto mesmo por Deleuze e Guattari<sup>10</sup> e, também, por autores da economia política, como Trotsky e Rosa Luxemburgo.

Não existe capitalismo universal e, em si, o capitalismo existe no cruzamento de toda sorte de formações, ele é sempre por natureza neocapitalismo, ele inventa para o pior sua face de oriente e sua face de ocidente, além de seu remanejamento dos dois (DELAUZE e GUATTARI, 1995, p. 30).

Por outro lado, porém, tomando todos os cruzamentos entre o capitalismo e as outras formações não capitalistas, por essas mesmas conexões, se o capitalismo é sempre “*neo*”, as demais também o são, isto é, *neo-não-capitalistas*, desde que estejam vivas. São formações que só podem ser compreendidas em sentido ontológico, considerando seu próprio processo histórico, seu perpétuo movimento de transformação a partir do que se é. A ideia aqui é mostra-las em seu movimento.

Para o vislumbre dessa história do entrelaçamento de histórias, que contrasta capitalismo e formas sociais indígenas, é preciso treinar o olhar a perceber ao menos duas perspectivas espaço-temporais.

A primeira delas é a da história de longa duração, ou o movimento das estruturas em arcos longos, como defende Braudel (1992 [1978]), que para essa análise nos permite observar e constatar que os povos indígenas insistem em existir, como formas sociais distintas, mesmo de frente a uma forma social, o capitalismo, que tem em seu mecanismo reprodutivo a necessidade de ser global e total. Sem olharmos para os arcos longos, poderá ocorrer uma falsa sensação de fatalismo, da aniquilação definitiva de determinada forma social.

A segunda, em relação com a primeira, é a do olhar para o cotidiano, para o espaço-tempo da produção de *socialidade*<sup>11</sup>, da reprodução de práticas cotidianas que fazem com que os “parentes” se façam “parentes”, mesmo em condições materiais extremamente adversas. Sem compreender os mecanismos de produção de socialidade não se desvenda os movimentos observáveis nos arcos longos de história.

---

<sup>10</sup> Deleuze e Guattari fazem esse destaque justamente quando tecem comentários sobre a natureza da América, ao mesmo tempo árvore-raiz e rizoma-canal.

<sup>11</sup> Aqui adoto a noção de socialidade trabalhada pela antropóloga Cecília McCallum (1998), desenvolvida a partir de seu trabalho junto aos *Huni Kuin* (Kaxinawá). “*Socialidade é um estado momentâneo na vida social de um grupo, definido pelo sentimento de bem-estar e pelo auto-reconhecimento como um grupo de parentes em plena forma*”. Mas não como um “sentimento” que transcendente, mas como uma construção cotidiana, baseada em uma *práxis* e na sua constante reprodução.

Portanto, esses dois olhares – história longa e cotidiano (que também guarda a sua dinâmica) – precisam estar casados se quisermos o processo diferenciante que marca as histórias das relações entre capitalismo e povos indígenas<sup>12</sup>.

O trabalho está estruturado em cinco capítulos:

**“Índios subsumidos?”** – Neste capítulo será apresentada uma revisão crítica do processo de desenvolvimento capitalista no Brasil e seus efeitos sobre os povos indígenas. Como já dito antes, o eixo da construção teórica está na noção de *subsunção*. Assim será explorado como essa noção é apresentada por Karl Marx, principalmente, no “Capítulo VI inédito” de “O Capital”, bem como seus desdobramentos nas formulações sobre o Capital e um certo “lado de fora”, principalmente nas teorias do imperialismo, mas também, nos debates da antropologia ao longo do século XX, onde o tema da cultura é chave. O fechamento do capítulo procura apresentar um caminho teórico para a compreensão da relação entre esses diferentes mundos a partir de suas misturas que, antes de resolver o problema, o reedita em outros termos. Para tanto tomamos emprestada a noção Aymara de *ch'ixi*, que nos é apresentado por Silvia Rivera Cusicanqui (2018), a partir da qual proponho as noções de *subsunção manchada* e *insistência reprodutiva*.

Por conveniência do escritor e, presumo, do leitor potencial, ambos treinados pela leitura de história do “Brasil”, organizo os capítulos 2, 3 e 4 por meio de diferentes momentos que guiaram a história do *invasor*, do branco. Sinto que essa organização é uma afronta aos diferentes povos indígenas aqui citados e a todos os demais e mesmo aos antropólogos que, com suas etnografias, foram minhas principais e inspiradoras fontes. Já me desculpando, explico: i) essa não é uma etnografia, mas uma tentativa de diálogo com muitos que sequer sabem da variedade de povos e suas longas histórias; ii) por outro lado, nesse trabalho, lido com diferentes perspectivas de história, inclusive a da inacabada “sociedade brasileira”; iii) por fim, há um elemento comum entre as múltiplas histórias, que é a da declaração de guerra do capitalismo/colonialismo frente aos mundos que não o seu próprio. Quanto a esse último ponto da argumentação, trata-se da tecitura histórica e geográfica do que propriamente é o capitalismo, que dentre os seus atributos é também um sistema perpetuamente em expansão.

Em **“O capitalismo brasileiro nasce manchado”** procuro retomar as bases do indigenismo colonial – ou da guerra dos invasores contra os povos originários e as tecnologias nela utilizadas

---

<sup>12</sup> Sahlins (2011 [1985]) nos alerta para a necessidade de uma mediação histórica com relação às “estruturas de longa duração”, mas que também se deve analisar a “prática cultural”.

– que são posteriormente incorporadas às bases do capitalismo brasileiro, nascente no século XIX.

Em seguida apresento uma sequência de dois capítulos (3 e 4), por meio dos quais apresento a trajetória histórica de três povos, de regiões distintas do Brasil, e que passaram a ter a sua reprodução contrastada com diferentes nichos e momentos do capitalismo brasileiro. Trata-se dos *Tupinambá*, no sul da Bahia; dos *Huni Kuin*, também conhecidos como Kaxinawá, no Acre; e dos *Kaiowa*, do atual Mato Grosso do Sul.

No capítulo “**Subsunção manchada na prática: tensão sobre os regimes de uso/apropriação da terra**” abordo, com foco sobre os três povos, os movimentos de formação de relações capitalistas sobre os territórios até então hegemonzados pelas sociabilidades indígenas. O cerne desse movimento está na mudança no regime uso da terra, com os incentivos e imposições em favor da propriedade privada. Cada uma dos povos abordados (*Tupinambá*, *Huni Kuin* e *Kaiowa*) enfrentam essa questão, mas em contextos distintos, frente a nichos de capitalisms distintos e diferentes trajetórias na relação com o “branco”.

Já no capítulo “**Da mancha ao rasgo no tecido: tornar-se (quase) branco para continuar a não ser (1910-1988-hoje)**” abordo a trajetória desses diferentes povos a partir das transformações no capitalismo brasileiro (inclusive institucionais), e suas repercussões regionais, como foram impactados e como reagiram, no sentido de encontrarem caminhos para a sua reprodução.

Com relação aos capítulos 3 e 4, deixo alguma liberdade ao leitor para definir a ordem de leitura. Isto é, proponho dois exercícios distintos: um é o de ler na ordem proposta pelo próprio texto; a outra, é ler acompanhando a ordem dos subcapítulos que fazem referência a cada povo em específico (por exemplo, com relação aos *Tupinambá*, subcapítulos 3.1 e 4.1). Caso opte pela segunda opção de leitura, ressalto que seria importante, de qualquer forma, ler a parte introdutória de ambos os capítulos antes de prosseguir na leitura relacionada a cada povo.

Por fim, apresento o capítulo “**Aliança possível (considerações finais)**”, onde apresento duas reflexões.

A primeira sobre a existência de trajetórias históricas distintas que se friccionam e que provocam alterações mútuas, porém sem que se confundam, ainda que extremamente embricadas. Em um olhar mais contemporâneo isso significa dizer, como muitos de nós já sabemos, que nesse percurso o capitalismo brasileiro mudou, e que isso traz também

consequências para as sociabilidades indígenas. Por outro lado, também as sociabilidades indígenas também se transformaram, mas não para se tornarem “nós” – capitalistas. Configuram, portanto, um mosaico complexo de *neo-não-capitalismos*.

A segunda reflexão é sobre o que talvez seja o principal aprendizado pessoal que tive com este trabalho, que é a necessidade de um outro olhar sobre essa pretensa totalidade chamada “Brasil”. Diante das crises, global e nacional, que são também crises do capitalismo, mas também de uma história complexa, sustentada em diferentes trajetórias históricas de diferentes formas sociais contra o capitalismo homogeneizador, acompanho a proposição de que uma superação da ordem do capital está na construção de alianças entre diferentes “brasis”. Algo, inclusive, que já está em andamento, mas que precisa se intensificar. “Brasis” que são, sem dúvida alguma, expressões concretas das sociabilidades indígenas e de *Outras*.

## Capítulo 1 - Indígenas subsumidos?

Imaginemos o globo terrestre envolvido por um grande tecido cinza. Nem uma brecha se vê. Esse tecido encobre todos os oceanos e continentes e toda forma de existência possível no planeta terra. Esse tecido é o capitalismo. Já não há mais quem não se submeta a esse modo de produção e já não faz mais sentido falar em outras formas sociais de produção e reprodução. Essa é a visão predominante desde o final da década de 1980, quando o capitalismo triunfa sobre o comunismo do século XX. Mesmo antes, pelo menos desde a segunda metade do século XIX o regime de acumulação do capital passou a ser o filtro lógico de interpretação da morfologia social. O capitalismo se espalhou como modo de produção, como forma espacial (urbana), como saber. Nada está fora de seu campo de forças. Trata-se do estágio mais avançado da evolução humana (MARX e ENGELS, 1998 [1848])<sup>13</sup>. A flexibilização de seus mecanismos o faz perdurar. Acabou, tudo é capitalista. Assim será até que deixe de ser em consequência de suas contradições próprias, levadas ao limite da racionalidade e energia vital dos seres humanos e do planeta. Essa é a grande lição dominante do século XX e o abre-alas do século XXI. Pode-se falar das suas variadas formas, adaptáveis a diferentes contextos que conferem tonalidades diferenciais ao grande tecido cinza. Mas cinza ele é e cinza será. O capital venceu e impôs a sua totalidade.

Qual é o sentido da vida social depois da visualização desse quadro monocromático de tom sobre tom? Lutar por ser mais ou menos escuro? Por ter o direito de fazer algumas intervenções estilizadas no grande tecido? Uns *grafites*, talvez pichações? Essas são subversões da ordem cromática, mas que deixam o tecido intacto. Tentou-se rasgar o tecido, mas os costureiros de plantão não tardaram em remendá-lo e, mais do que isso, o reforçaram com novas camadas. Além do mais trata-se de uma cobertura com muitas pregas, como uma grande cortina, volumosa e homogeneizadora, de modo que muitos dos rabiscos subversivos se tornam de difícil visualização em meio ao grande volume da trama.

Essa é a imagem formada no meu ideário, a partir da leitura do real, do estudo das principais correntes de interpretação da modernidade contemporânea. Trata-se de um mundo homogêneo, constantemente em algum tipo de crise, sempre superada, mas sempre de frente para a próxima.

---

<sup>13</sup> Não quero, de modo algum, colocar a visão expressa por Marx e Engels em “O manifesto comunista” como a síntese de seu pensamento e de suas elaborações. Ao contrário, o que se observa é como sua visão se abre para um maior interesse pela potência transformadora das chamadas “sociedades primitivas”, principalmente a partir da década de 1860. Para o movimento do pensamento de Marx quanto aos povos “primitivos”, recomendo a leitura de “Marx Selvagem”, de Jean Tible (2013).



Exceto, é claro, para os que, pelas crises, foram mortos. Assim caminha a humanidade. E é a partir dessa imagem que começo a ver os povos indígenas, evocados no título desse trabalho.

Por que os indígenas? Porque, em tese, eles são os mortos, ou pelo menos parte deles. Como foi enunciado a Lévi-Strauss nos anos 1930, prestes a vir ao Brasil, os “índios” haviam sido mortos. Ele relata, neste famoso trecho de “Tristes Trópicos”:

Fiquei, pois, muito surpreendido quando, durante um almoço a que Victor Margueritte me havia levado, ouvi da boca do embaixador do Brasil em Paris, a "nota" oficial: “índios? Ai! meu caro senhor, já desapareceram há muitos lustros! Oh! e uma página bem triste, bem vergonhosa, da história do meu país. Mas os colonos portugueses do século XVI eram homens ávidos e brutais. Como censurar-lhes ter participado da rudeza geral dos costumes? Eles agarravam os índios, amarravam-nos às bocas dos canhões e estraçalhavam-nos vivos, a tiros. Foi assim que os destruíram, até ao último. O senhor, como sociólogo, vai descobrir coisas apaixonantes no Brasil, mas deixe de pensar em índios, pois não mais encontrará nenhum ... ” (LÉVI-STRAUSS, 1957, pp. 44-45).

A escolha é estratégica. “Índio” é uma categoria abstrata inventada pelos não tão abstratos “brancos”, como lembra Ailton Krenak,

Existe, então, uma humanidade que integra um clube seletivo que não aceita novos sócios. E uma camada mais rústica e orgânica, uma sub-humanidade, que fica agarrada na Terra. Eu não me sinto parte dessa humanidade. Eu me sinto excluído dela (KRENAK, 2020, p. 5).

Complementarmente, pegando-se uma carona em um famoso texto de Eduardo Viveiros de Castro (2006), em que diz que “*no Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é*”, poderia dizer, em uma abstração ainda maior, que “índio” é aquele que não é “branco”.

Mas quem é o branco? Ora, vivemos no mundo encoberto pelo tecido cinza e nesse mundo todos são brancos. Não? Existe aquele branco que vive para maximizar utilidade (seja lá o que isso signifique), se quisermos utilizar a teoria econômica neoclássica. Ainda nessa toada, existem os brancos que também são firmas e maximizam lucros. Mas se quisermos ser um pouco mais realistas, deveríamos considerar que existem dois tipos de “brancos”, os capitalistas (que detém os modos de produção - dos *high tech* aos *low tech*, complexos ou mais simplórios) e os proletários (também subdivididos em diversas matizes de branquitude, desde os mais simplórios até os mais *high tech* e super produtivos), que por sua vez são explorados pelos primeiros “brancos”, ainda que muitas vezes não percebam. “Branco” é um modo de *ser* no mundo. Pretensamente o único. Muitas vezes os brancos, em sentido literal, ou seja, os de cútis branca, arranjam situações em que os de cor não branca estejam em situação desfavorável nesse mundo de brancos. O que significa dizer que, em geral, as peles brancas recobrem os “brancos” capitalistas e as peles não brancas recobrem os “brancos” proletários. Vivemos no mundo cinza

criado pelos brancos. Nesse mundo, mesmo que as peles não sejam brancas as máscaras são, como diria Fanon (2008 [1952]), uma vez que o modo social de ser é branco.

O contrário disso seria dizer que nem todo grupamento humano nesse planeta é socialmente branco. Logo, teríamos problemas com aquela história do tecido cinza e isso significaria dizer que nesse planeta há mais cores de pessoas e de tecidos. Que existem outros modos socialmente coloridos. Levando-se em consideração o que foi dito até aqui, essa afirmação nos leva a, pelo menos, duas constatações lógicas: se “índio” é todo aquele que não é branco, existem alguns “índios” por aí - parece óbvio; e que esses “índios” vivem e são no mundo de maneira distinta dos brancos – isso já não é tão óbvio, para alguns.

Assim, quero falar de “índios” para falar de cores. E de cores para falar de vidas, no plural. No plural para se falar do múltiplo. Porque não se pode viver em um mundo cinza.

Sabe-se que os “índios” são os mortos, mas, surpreendentemente, fala-se sobre indígenas por aí. Inclusive, nesse exato momento, aqui no Brasil se o leitor digitar em qualquer buscador da internet os termos “índio”, “Brasil” e “violência”, vai visualizar uma série enorme de relatos, notícias e estatísticas sobre a *elevação* do número de mortes violentas de indígenas, seja causada por jagunços de fazendeiros, ou por garimpeiros, ou até por policiais à serviço dos velhos coronéis do interior<sup>14</sup>. O Estado a serviço de interesses de poderosos locais. Logo, mesmo mortos, eles, os indígenas, estão por aí continuando a morrer. Insistem em serem assassinados.

Mesmo sendo mortos-vivos os indígenas foram envolvidos, como todos, pelo grande tecido cinza, cheio de rugas e pregas, de tonalidades variadas. Essa é a tese predominante. Se o “índio” não morreu, não é mais “índio”. Se não é mais “índio”, também não é branco, porque vive como “índio”. E se não é branco, não tem direitos, mas deve viver como branco, porque já não é mais “índio”.

É justamente nesse ponto da narrativa que insiro a controvérsia. Mesmo no nível do discurso das forças mais reacionárias do mundo contemporâneo, parece que essas favas não estão tão bem contadas. Por exemplo, o ex-presidente da República Federativa do Brasil, o extremista de direita Jair Bolsonaro, eleito em 2018, em seu discurso de campanha eleitoral e mesmo após a

---

<sup>14</sup> Espero que esteja lendo este texto em um futuro não muito distante e que os indígenas tenham parado de morrer por em decorrência das ações do branco. Depois de um período sombrio, entre 2016/2018-2022, que tiveram como presidentes do Brasil Michel Temer e o extremista de direita Jair Bolsonaro, marcado pelo recrudescimento do reacionarismo anti-indígena, uma nova esperança surge com um novo governo de Luíz Inácio Lula da Silva. Mas não apenas por Lula, mas por, pela primeira vez na história de mais de 500 anos desse país, o indigenismo oficial passa a ser dirigida por indígenas, com Sônia Guajajara como Ministra dos Povos Indígenas e Joenia Wapichana como presidenta da Funai, que não é mais a Fundação Nacional do “Índio”, mas “dos Povos Indígenas”.

sua posse no cargo, repetiu diversas vezes que o “índio precisa ser incorporado à sociedade”<sup>15</sup>. Segundo ele, “o índio está evoluindo”, “cada vez mais é um ser humano igual a nós” [brancos]. Confuso, controverso e violento. Aliás, esse discurso é tão antigo que rememora a época em que, no discurso oficial, os indígenas ainda não haviam sido mortos. Na verdade, no discurso oficial, do indigenismo de Estado, desde o século XVI, o indígena continua vivo, inclusive com algum papel a ser desempenhado na narrativa de controle forasteiro sobre as terras há milênios ocupadas. Os forasteiros, no caso da colônia portuguesa, eram os outros brancos – espanhóis e franceses, mais notadamente. Mas, tratava-se de questão de integração ou morte. Isto é, os indígenas como problema, no desenrolar da colonização do Brasil, ou são caso de integração, geralmente malsucedida e oriunda da má vontade dos brancos (considerando a ambiguidade da expressão), ou caso de aniquilação. Os indígenas, de um jeito ou de outro, sempre foram um caso de Estado.

O que é um paradoxo, pois, pelo menos os que milenarmente ocupam as terras baixas do continente, desenvolveram uma espécie de “antídoto à emergência do Estado” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012 [1992], posição eletrônica, 95) – sociedades contra o Estado, na formulação de Clastres (2017 [1974]). Mas, eles passaram a ser um caso do Estado invasor e colonizador. Ao longo dos séculos se desenvolveram indigenismos estatais que passaram por diversas fases em que os povos indígenas são, nos primeiros anos de colonização, “parceiros comerciais”, depois considerados como inimigos de guerra e potenciais cativos, além de guardiões de reservas estratégicas de recursos.

Algo que sempre esteve em voga é a potencial participação dos grupos humanos indígenas no processo de acumulação ocidental como força de trabalho. Para ser mais claro, é possível dizer, com alguma segurança, que em face do projeto ocidental nesse espaço que chamamos de Brasil – seja no período colonial, no imperial ou na República (já com contornos mais propriamente capitalistas) – o destino ofertado aos indígenas era trabalhar para os brancos. Fora disso, não precisava haver destino. Essa realidade interpretada pelos brancos é expressa na pobre categorização a respeito do ser indígena desenvolvida pelos intelectuais brancos brasileiros: de um lado, “índios mansos” (aldeados e aliados); de outro, “índios bravos” (não aldeados,

---

<sup>15</sup> “Vamos integrá-los à sociedade. Como o Exército faz um trabalho maravilhoso tocante a isso, incorporando índios, tá certo, às Forças Armadas” (GARCIA e MATOSO, Portal G1, 2018). Uma das últimas declarações é a de que o índio está se tornando um ser humano como “nós”. A última foi colocar um missionário evangelizador como o chefe da agenda de índios isolados.

inimigos, não aliados). Ambos seres selvagens, atrasados e de humanidade duvidosa (SILVA, 2012).

Ainda no século XVI surgem debates acerca de como integrar (ou assimilar) o “índio” para que viesse a trabalhar em favor dos interesses dos colonizadores. Foram muitas idas e vindas no debate sobre a permissividade ou não da escravidão indígena. Em geral, entre os séculos XVI e meados do XVIII, vigorou o entendimento jurídico em defesa da “liberdade” dos “índios”, acompanhada de ações de assimilação e aculturação, que naqueles tempos significava a conversão dos indígenas ao cristianismo. Estando o papel de conversão delegado às missões religiosas católicas, majoritariamente jesuítas. Nesse contexto, a liberdade significava estabelecer os indígenas em aldeamentos próximos ao centro de produção agrícola dos colonizadores para, assim, serem catequizados e estarem à disposição para “voluntariamente” trabalhar para os “moradores”, em troca de salário. Aqueles que não aceitassem a liberdade condicional do aldeamento eram considerados “índios bravos”, rebeldes, a quem se permitia o estabelecimento de “guerra justa” e consequentes aniquilação total e escravização (ALMEIDA, 2010).

Já na segunda metade do século XVIII o indigenismo brasileiro é inovado com a aplicação da política assimilacionista do Marquês de Pombal (a partir de 1755). A expulsão dos jesuítas significa a incorporação de uma estratégia “leiga” para o tratamento da “questão do índio”, com um sentido de política pública mais propriamente dito. Com Pombal passa a ser incentivada a miscigenação, principalmente na Amazônia, entre colonos e indígenas aldeados, também a imposição da língua portuguesa, em detrimento das línguas originais ou mesmo da chamada língua geral (*nheengatu*) desenvolvida a partir da ação jesuítica – que *per si* já era uma violência cultural. Aos grupos não assimilados, continuou-se a valer a regra para o “índio bravo”, qual seja, “guerra justa” e extermínio. Em 1845, com o Regulamento das Missões<sup>16</sup>, reforça-se a necessidade de catequese indígena, assegurado seu direito de posse e uso das terras que ocupavam (para indígenas aldeados, obviamente) até que atingissem um determinado *status* civilizatório, que corresponde à sua incorporação enquanto *trabalhador rural*. A Lei de Terras de 1850 segue no mesmo sentido (GOMES 2012).

Já no século XX, de um lado, os indígenas são tidos oficialmente pelo Estado como empecilhos ao “progresso”, de outro, como guardiões das fronteiras nacionais e potencial força de trabalho para o projeto capitalista agropecuário. Tudo isso, muitas vezes, de forma sobreposta. Portanto,

---

<sup>16</sup> Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845.

inicialmente, o projeto capitalista brasileiro acontece sem grandes novidades para os povos indígenas. Na visão branca ou eles se tornavam “brancos” ou cairia sobre eles a fúria violenta da modernidade desenvolvimentista.

Foram iniciativas indigenistas que reorganizaram – melhor seria, embaralharam – pela violência, a trama social dos povos que cobriam o continente antes da invasão. Esse embaralhamento das relações indígenas levou ao “fracionamento étnico”, com histórias de desencontros e reencontros<sup>17</sup>, e simultânea e paradoxalmente de “homogeneização cultural”, com formação de conglomerados étnicos como o do Xingu<sup>18</sup> (CARNEIRO DA CUNHA, 2012 [1992], posição eletrônica 87).

O fato é que os “índios” vivem no imaginário do poder reacionário no passado, na atualidade e, possivelmente, no futuro. Logo, paradoxalmente, isso lhes confere alguma vida. Mais do que isso, um tipo de vida que está fora da chamada “sociedade”. Mas, os indígenas não dependem e nunca dependeram desse tipo de discurso odioso para se manterem vivos e para reafirmar a sua insistência em viver. Mais do que isso, lutam por viver como querem viver, apesar das constantes negações de sua humanidade.

É interessante que esse tipo de reflexão surja no discurso das forças mais conservadoras e reacionárias desse tempo em que vivemos, pois ela guarda certamente uma verdade parcial. Isto é, no discurso da integração há o reconhecimento da diferença, pois ela, enquanto expressão do real, compõe uma dinâmica existencial complexa em que o conflito extrapola a dimensão das regras do jogo majoritariamente jogado. Reconhece-se o diferente, na verdade, como algo que atrapalha o jogo. É como um buraco no grande tecido cinza, preenchido por um retalho de outra cor, não necessariamente costurado. Nesse caso, a tarefa dos conservadores da ordem social dominante é, claramente, pintar o retalho de cinza e costurá-lo ao tecido. De preferência, com técnicas bastante rudimentares e agressivas. Se não for possível, que se jogue o retalho fora<sup>19</sup>.  
Morte.

---

<sup>17</sup> Eduardo Viveiros de Castro (1986), em sua etnografia sobre os Araweté, conta sobre parte do grupo que se separa após ataque Parakanã (diria que por uma reação em cadeia após efeitos do encontro com as doenças dos brancos) e que apenas se encontraram anos mais tarde. Existem inúmeras histórias semelhantes.

<sup>18</sup> Sobre o Território Indígena do Xingu, trata-se de um conglomerado étnico, porém super complexo e com suas divisões internas muito bem demarcadas. Divisão essa que se estende mesmo em espaços exteriores à vida na Reserva, com na cidade de Canarana (MT), com foi muito bem mapeado na tese de doutorado em Antropologia de Amanda Horta (2018).

<sup>19</sup> “Em 2019 vamos desmarcar Raposa Serra do Sol. Vamos dar fuzil e armas a todos os fazendeiros”, disse aquele que se tornaria Presidente da República, Bolsonaro, entre 2018 e 2022 (Câmara dos Deputados, 21 de jan. de 2016).

Vale dizer que as declarações e articulações feitas pelos reacionários brasileiros atuais vão ao encontro de objetivos muito claros: viabilizar a reprodução do agronegócio, controlado por grandes conglomerados empresariais de atuação mundial, altamente articulados com o mercado financeiro; e viabilizar a mineração nas terras ocupadas pelos indígenas, setor altamente vinculado ao sistema financeiro global. Logo, a luta é contra os povos indígenas e a favor de determinados segmentos da reprodução capitalista. Do lado capitalista há um pressuposto claro: existem povos indígenas e esses ainda não foram subsumidos completamente ao modo de produção. Portanto, indígenas fazem parte da pauta capitalista. O velho clamor pela integração ou morte, renovado em pleno século XXI. Gente difícil, esses “índios”, que há mais de cinco séculos não mudam a pauta *mortis*.

Mas não nos esqueçamos, indígenas, tomando por base o entendimento reacionário, são os mortos-vivos sociais. Isto é, já não existem mais, mas existem. Do ponto de vista do discurso social ainda comum nos nossos dias, há uma contradição sobre a questão da incorporação do indígena à sociedade branca. Já do ponto de vista das teorias sociais, inclusive antropológicas, há um forte debate no qual, em geral colocam de um lado os que consideram que os indígenas foram incorporados ao sistema capitalista e que se não foram serão (em breve) e, de outro, antropólogos, historiadores, alguns sociólogos e filósofos, que consideram que a questão é mais complexa e que existem importantes resistências a esse movimento de incorporação<sup>20</sup>. O fato é que o primeiro grupo é majoritário e mesmo em discursos altruístas, opostos ao da direita reacionária mencionada acima, é comum o apelo pela integração, acompanhada de iniciativas de geração de renda e combate à pobreza de comunidades, que não necessariamente estão na mesma sintonia daquilo que grupos indígenas têm praticado. Se tomarmos um debate mais específico dentro do campo da economia, ou melhor da economia política, uma vez que para a chamada “ciência econômica” essa sequer é uma questão – para a qual o indígena, como qualquer outro ser vivo não passaria de um consumidor – a questão é a incorporação dos povos indígenas, ou “sociedades primitivas” à lógica de produção do capital. De modo que, do ponto de vista social, tendo a economia como infraestrutura, não sobra espaço nas interpretações para uma visada sobre as comunidades indígenas que as identifique como um evento diferente. Em suma, na base do argumento está uma teleologia da evolução humana, em que as sociedades rumam para um determinado desenvolvimento das forças produtivas e, como consequência, para determinado tipo de organização social. Em uma abordagem mais teórica, de tradição marxista, isso significa dizer que os povos indígenas, ou suas formas sociais e sua produção

---

<sup>20</sup> Ver Sahlins (1997, 2003 e 2004).

material – leia-se a forma de desenvolvimento do trabalho e cooperação – foram ou serão *subsumidas* no modo de produção capitalista.

### 1.1. Subsunção

É de Marx (2011 [1867]) que se resgata a noção de subsunção, no Livro I de “O capital”, no capítulo sobre Cooperação, mas principalmente no “Capítulo VI inédito” (MARX, 1971). Uma importante advertência é feita por Pedro Scaron (1971, p. XVI), tradutor do “Capítulo VI inédito”, a respeito do termo “subsunção”. Por um lado, subsunção pode significar subordinação, por outro, inclusão, no sentido de incorporação. Esse alerta é importante, pois o movimento descrito por Marx (2011 [1867]; 1971) sobre a subsunção do trabalho ao capital é bastante sutil e o termo lhe oferece a amplitude necessária para cobrir as diferentes maneiras pela qual é possível estabelecer a determinação capitalista de processos sociais de produção. Marx aborda dois tipos, ou estágios, da subsunção do trabalho no capital: a subsunção formal e a subsunção real.

No caso da subsunção formal, o que Marx (1971) mostra é como um processo de cooperação simples, anterior ao modo de produção capitalista, portanto, presente naquilo que Marx chama de “modos de produção pré-capitalistas”, de fato, é incorporado. A cooperação simples, processo de produção já estabelecido nas manufaturas feudais (no exemplo utilizado por Marx) é subsumida ao capital na medida em que o trabalhador é tornado livre, o que nos termos abordados quer dizer desprovido de propriedade e das obrigações do sistema de servidão. Esse é o caso clássico, em que ao trabalhador resta apenas a sua própria força de trabalho. Logo, o processo produtivo, tecnologicamente dizendo, é incorporado ao processo capitalista de produção de valor com a implantação do trabalho assalariado. Há uma inversão no sentido da operação lógica que motiva o trabalho já antes realizado. A função social do indivíduo – e de seu trabalho – é redefinida, ainda que continue exercendo os mesmos movimentos técnicos. Em outros termos, a natureza do trabalho passa de uma condição de produção de determinados valores de uso, definidos social, *cultural*, espacial e historicamente, para uma condição de trabalho em geral, destinado à produção fetichizada de mercadoria. O trabalho passa a fazer parte do mundo das mercadorias. Em outras palavras, se o indivíduo, por exemplo, produzia cadeiras de madeira, em uma organização da produção para atender a determinadas necessidades sociais, agora, sob o comando de uma empresa capitalista, passa a produzir a mesma cadeira de madeira, ou qualquer outro objeto, pois a cadeira já não importa mais para a

realização do processo social em vigor. O importante passa a ser produzir para abastecer a qualquer mercado com o que quer que seja. Já não importa o valor de uso, mas a relação que o leva a se realizar enquanto valor de troca. Se esse valor de uso for a cadeira de madeira, tanto melhor, pois os custos de capital serão menores.

A subsunção formal envolve a expropriação, no sentido da transferência do controle dos meios que tornam o trabalho possível. De modo que, pelos mecanismos jurídicos e de organização social, não resta ao ser humano, no seu meio imediato, e ao seu coletivo, outra forma de subsistir a não ser mediante a venda da sua capacidade laboral. Isso vale desde a terra, recursos ambientais, como rios e florestas, até uma fábrica. A forma de organização do trabalho, do ponto de vista da subsunção formal, não interessa. Se trabalho braçal, intelectual, com ou sem utilização de ferramentas mais ou menos tecnológicas, com muitas ou poucas horas dedicadas, com salários pagos por dia, semana, mês ou ano, com roupa ou sem roupa, pintado ou não pintado, nada disso importa. O centro da questão, que define a subsunção formal, é a captura do trabalho para o ambiente mercantil e sua incorporação ao processo capitalista de produção do valor, na medida em que existe uma separação entre o capitalista, possuidor dos meios de produção, e o trabalho.

Assim, sem que ocorra esse isolamento do trabalho no processo produtivo, como parte do mecanismo amplo de sobrevalorização, próprio do capitalismo, pode-se dizer que não há subsunção. O próprio Marx, no inédito capítulo VI de “O Capital”, explora situações em que há a presença de formas capitalistas em articulação com outros modos de produção, sem que ocorra a subsunção. Ele diz:

O caráter distintivo da subsunção do trabalho no *capital*, destaca-se, com a maior clareza, mediante o cortejo com situações em que o capital já existe desempenhando certas funções subordinadas, mas não ainda na sua função dominante, determinante da forma social geral, na sua função de comprador direto de trabalho, e se apropria diretamente do processo de produção (MARX, 1971, p. 77)<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Em um primeiro e breve exemplo Marx explora a existência do capital usurário na Índia, em que há o adiantamento de matérias-primas, até mesmo dinheiro, e o retorno no formato de juros, que é, nesse caso, a expressão de um tipo de mais-valia. Em seguida, como exemplo genérico, apresenta a dinâmica do capital mercantil. Mas, em ambos os casos, não há subsunção formal do trabalho no capital, uma vez que não existe a relação baseada na compra direta do trabalho pelo capitalista, ainda que haja emprego de trabalho excedente e geração de mais-valor. No caso do capital usurário, Marx diz: “*de fato, [o capitalista] transforma o seu dinheiro em capital, arrancando ao produtor direto trabalho não pago, sobretalho. Porém não se imiscui no processo de produção propriamente dito, processo esse que, hoje como ontem, se desenvolve à margem dele, à maneira tradicional*” (MARX, 1971, p. 77). Já no caso do capital mercantil: “*A relação capitalista moderna desenvolveu-se, até certo ponto, a partir dessa forma que, num ou noutro ponto, continua a constituir ainda a fase de transição para a relação capitalista propriamente dita. Também aqui não temos ainda uma subsunção formal do trabalho no capital. O produtor imediato continua a permanecer um vendedor de mercadorias e simultaneamente um utilizador do seu próprio trabalho*” (MARX, 1971, p. 77).



Mas, o capitalismo desenvolve seu próprio saber-fazer. Nas palavras de Marx, configura como o desenvolvimento da subsunção real do trabalho no capital, ou modo de produção especificamente capitalista.

Como vimos, a subsunção formal acontece com o sequestro de formas de se produzir pela relação capitalista. Ou seja, um modo de produção qualquer é incorporado sem que haja algum tipo de alteração em sua base técnica, mas com a inserção da relação capitalista básica, que se caracteriza pela compra da força de trabalho pelo capitalista, logo a objetivação do trabalho como parte do processo de produção. Sendo assim, com a subsunção formal, o processo de valorização do valor está relacionado ao campo da mais-valia absoluta, pois a coerção apenas opera na escala de produção daquele modo já previamente existente. Já no caso da subsunção real do trabalho no capital, está se falando sobre o modo de produção capitalista em si, reunindo seus aspectos objetivos e subjetivos. Sua expressão direta é a geração de mais-valia relativa (MARX, 1971, p. 78). Toda a produção do saber social é incorporada ao processo capitalista de produção. Isto é, em potência, não existe produção de valor uso que não seja enquanto mercadoria. Toda a produção científica e tecnológica é destinada ao processo de produção para redução do valor individual do produto em relação ao valor social. A subsunção real está ligada à escala de produção no capitalismo e a formação de uma dinâmica de produção em massa. Ao mesmo tempo é a partir da subsunção real que se abre a possibilidade de novos ramos mercadológicos. Esses são os verdadeiros resultados materiais da produção capitalista: aumento da massa de produção e a multiplicação das esferas produtivas, em uma dinâmica de “produção pela produção” (MARX, 1971, p. 91).

## **1.2. Imperialismo e o “lado de fora” do capital**

A noção de subsunção está implícita em boa parte das formulações humanistas do século XX, um pouco mais aparente na tradição marxista, principalmente nos debates acerca do imperialismo na era do capital. Nas demais formulações modernas, o sentido de uma totalidade universalizante do capital é um pressuposto, de modo que não faz sentido utilizar o termo subsunção, pois se trata de um conceito voltado para a elucidação de um movimento, de algo fluido. Se tudo é o capital, já não há movimento para fora de seu campo e não há mais o que atrair, logo subsunção se torna um conceito estéril.

Do ponto de vista das formulações marxistas, mais notadamente das teorias do imperialismo, o capital está em um movimento de constante expansão, portanto, existe uma relação dialética entre “sociedades primitivas”, ou pré-capitalistas e as forças sociais de reprodução do capital.

Essa dialética tem a sua síntese na subsunção das formas outras de trabalho no capital. Isto é, a contradição toma forma em variedades da reprodução capitalista naqueles que passam a ser seus espaços de expansão. Processos produtivos muito peculiares são transformados ao se acoplarem a um mecanismo de acumulação capitalista ampliada.

Visto de outra forma, Trotsky (2017 [1930]) formula um desdobramento que traz a questão da subsunção como pano de fundo, por meio de uma teoria do “desenvolvimento desigual e combinado”. Em a “História da Revolução Russa” Trotsky faz uma caracterização daquela sociedade, no período anterior ao das revoluções de 1905 e 1917, como a de uma “economia atrasada”, de “estrutura social primitiva” e “baixo nível cultural”, baseado em uma agricultura arcaica em que “tomava-se posse da natureza em extensão e não em profundidade” (TROTSKY, 2017 [1930], p. 31). Enquanto no ocidente acelerava-se o processo de diferenciação social pelo capital, no oriente, pela manutenção de um “espírito preguiçoso” este processo era retardado (TROTSKY, 2017 [1930], p. 32). Contudo, com o movimento de expansão capitalista,

um país atrasado assimila as conquistas materiais e *ideologias* dos países adiantados.  
 (...) **Capitalismo realizou a universalidade e a permanência do desenvolvimento da humanidade** (TROTSKY, 2017 [1930], p. 33, destaques meus).

Nesse mesmo sentido, uma nação atrasada teria o privilégio histórico de poder assimilar o desenvolvimento – sob um ponto de vista tecnológico que revela a capacidade das forças produtivas – sem precisar passar pelas *etapas* pelas quais as nações “avançadas” passaram. “*Renunciam os selvagens ao arco e flecha e tomam imediatamente o fuzil*” (TROTSKY, 2017 [1930], p. 33) sem percorrer a mesma distância histórico-processual.

Assim, o desenvolvimento do “atrasado” conduz, necessariamente, a uma *combinação* original das diversas fases do processo. Essa *combinação* confere às sociedades um caráter irregular e complexo. De maneira que, o “atrasado” tende a rebaixar o que absorve para adotar em sua própria cultura “primitiva”. Esse é o “*caráter contraditório da assimilação*” (TROTSKY, 2017 [1930], p. 33-34). No caso Russo, esse processo, durante o século XIX tendeu ao fortalecimento do regime czarista.

As bases do pensamento de Trotsky podem ser encontradas no próprio Marx, entre as décadas de 1840 e 1860, e ao que tudo indica permaneceu com Engels por toda a vida (TIBLE, 2013). Engels (1974 [1894], apud TIBLE, 2013, pp 45-52) afirma a impossibilidade histórica de sociedades primitivas efetuarem “o salto” para o socialismo sem antes passarem pela forma

capitalista. Elas não seriam capazes de produzir aquilo que seria produto específico do capitalismo.

Desse ponto, Trotsky (2017 [1930]) enuncia aquilo que chama de “*Lei da desigualdade de ritmo*”, que corresponde à necessidade material imposta às sociedades “atrasadas” em face do “*chicote das necessidades externas*”. Isto é, seja pelo desenvolvimento da técnica bélica dos países avançados, seja por desvantagens nos termos de troca junto a essas nações, os povos “atrasados” se veem sem alternativas de sobrevivência se optarem pela manutenção de sua organização social prévia, cabendo-lhes o avanço “*aos saltos*”. Outra maneira de ver esse movimento é considerar esse desenvolvimento acelerado como forma de manutenção do vetor nas relações de poder das sociedades arcaicas. Trotsky diz que os poderosos dessas sociedades são os promotores deste movimento, gerando “*amalgamas*” entre o arcaico e o moderno. Essa é a essência da “*Lei do Desenvolvimento Combinado*”, na combinação de fases, aproximação de etapas e amalgamas entre o arcaico e o moderno.

As teorias do imperialismo, dessa mesma época em que escreveu Trotsky vão em linha bastante similar. Notadamente, Rosa Luxemburgo (1970 [1912]) talvez seja a expressão mais bem acabada do debate que levou em consideração os lados de dentro e fora do capitalismo. Em “*A acumulação do Capital: estudo sobre a interpretação econômica do imperialismo*”, Luxemburgo apresenta uma crítica ao esquema da reprodução do capital de Marx, mais destacadamente conforme apresentado nos livros I e II de “*O Capital*”<sup>22</sup>. A questão levantada por Rosa Luxemburgo, que aqui parece ser chave, é que a teoria de Marx sobre a reprodução tem como hipótese e artifício teórico: i) uma sociedade composta unicamente por capitalistas e operários; ii) que o capital está em todas as partes (LUXEMBURGO, 1970 [1912], p. 282-283). Para ela essas hipóteses entrariam em choque com a própria formulação de Marx no livro III de “*O Capital*”, quando trata das contra tendências da Lei da Queda da Taxa de Lucro. O que mais interessa dessa questão levantada por Luxemburgo é que, para ela, a existência de um campo exterior ao circuito da acumulação estritamente capitalista é elemento essencial à reprodução do capital, sem o qual o sistema entraria em colapso. Seria um campo de acomodação para

---

<sup>22</sup> Mas especificamente, o processo de reprodução simples é apresentado no capítulo 21 do livro 1 de “*O capital*”. Já o livro II aborda o processo de circulação e, de certa forma, é todo construído como uma teoria da reprodução do capital. Contudo, isso se torna mais evidente nos capítulos 17, 20 e 21.

crises de subconsumo<sup>23</sup> e de super produção, por meio da ampliação do mercado (LUXEMBURGO, 1970 [1912], p. 296-297).

O interessante é que não se trata de uma ampliação das relações capitalistas de produção, mas a ampliação de relações de troca entre o mundo capitalista (e seus mecanismos de produção de valor baseados na relação social entre capitalistas e trabalhadores assalariados) e mundos externos (ou grupos humanos com sociabilidades distintas). O que está por trás da formulação de Rosa Luxemburgo, diferente de Marx, é a análise de que a mais-valia não pode ser plenamente realizada<sup>24</sup> dentro do circuito estritamente capitalista. Logo “*a mais-valia só pode ser realizada por camadas sociais ou sociedades cujo modo de produção é pré-capitalista*” (LUXEMBRUGO, 1970 [1912], pp. 301-302).

Há dois grandes quesitos a serem analisados nessa frase citada acima. Primeiro, e certamente o elemento que a própria Rosa Luxemburgo parece querer colocar em evidência, é a existência de uma certa dependência que o mecanismo de reprodução capitalista tem com relação ao mundo não capitalista. Voltaremos nisso adiante, pois essa leitura da autora precisa ser contextualizada e certamente atualizada, tendo-se por base os movimentos mais recentes da reprodução do capital. O segundo elemento de análise se concentra na expressão “pré-capitalista”. Há claramente embutido nessa expressão uma compreensão de que as formas sociais não capitalistas tendem a desaparecer. Mais do que isso, o contato com o mundo do capital lhes rebatiza nessa relação de alteridade. O “não” desaparece e dá vez ao “pré”. Como se o capital lhe direcionasse a potência enquanto ser e definisse a sua virtualidade enquanto um tipo de sociedade *a ser*, mais cedo ou mais tarde, um membro do mundo do capital. E aponta a contradição, ou seja, que a existência desse tipo de sociedade, do lado de fora do mundo do capital, é, por sua vez, essencial para que esse mundo do capital continue a existir.

Então voltemos ao primeiro quesito, a fim de ligá-lo com o segundo e dar melhor compreensão sobre o que foi colocado por Rosa Luxemburgo (1970 [1912]). A dependência do sistema

---

<sup>23</sup> A tese de crise por subconsumo, segundo Harvey (2004) é pouco aceita, o que também é argumentado por Bleaney (1976) e Brewer (1980). Apesar de parecer razoável, a pandemia de coronavírus - SARS COV 2 – abriu um novo momento que tem potencial para reacender esse debate, uma vez que houve claro movimento de forte diminuição do consumo global, como consequência das medidas de isolamento social. De maneira similar, o conflito iniciado a partir da operação militar da Rússia sobre território Ucrainiano desencadeou uma série de restrições aos mercados globais, sobretudo no mercado de grãos, fertilizantes e, principalmente, de energia a partir de combustíveis fósseis. De certa forma, o que passou a ocorrer foi uma espécie de crise de subconsumo criada a partir de sanções aplicadas à Rússia por países ocidentais.

<sup>24</sup> Uma explicação excessivamente simplificada para a “realização” da mais-valia (que é o saldo de valor concentrado na mercadoria e que foi adquirido pelo capitalista ao longo do processo de produção, por meio do sobretrabalho). Notadamente, é mais indicado que se leia o Livro I de “O Capital” em Marx (2011 [1867]), e com a própria Rosa Luxemburgo (1970 [1912]).

capitalista com o mundo de fora seria essencial para a reprodução plena da mais-valia e estaria ligado ao potencial de crise gerado por efeitos de subconsumo (uma certa incapacidade das classes – capitalistas e proletários - consumirem o volume de mercadorias produzido) ou de superprodução. A superprodução, por sua vez, exerce um papel essencial nessa questão, pois possui um duplo aspecto, enquanto uma necessidade e um problema. É uma necessidade, porque no capitalismo o lucro cada vez maior, que é objetivo final e continuado, só é possível por meio do mecanismo de exploração intrinsecamente ligado ao processo produtivo. Mas, é um problema, porque aguça a dificuldade de realização da mais-valia. E é justamente diante desse dilema que os operadores do poder no mundo do capital voltam seus olhares para o lado de fora.

Entre o final do século XIX e início do XX, período observado por Rosa Luxemburgo, essa dinâmica se manifesta no processo imperialista e na abertura de frentes que possibilitaram a realização da mais-valia em novos meios de produção, em sociedades não capitalistas. “*A construção de uma estrada de ferro não significa, por si só, o domínio da forma de produção capitalista em um país*” (LUXEMBURGO, 1970 [1912]). Ao mesmo tempo, o avanço imperialista permitiu a incorporação de trabalho em bases não capitalistas, como parte importante do mecanismo de acumulação, por exemplo, a produção em modos escravistas ou de servidão. Outro mecanismo importante é a aquisição e controle fundiário em terras não capitalistas, o que permite aos capitalistas fazerem análises de base quantitativa e qualitativa quanto ao envolvimento dos meios de produção no processo de acumulação. Semelhantemente, é posta a questão da formação do “exército industrial de reserva”, anteriormente colocada por Marx. O controle político e violento sobre sociedades não capitalistas permite a formação de um exército industrial de reserva por vias que não a da procriação.

O capital necessita de outras **raças**, para aproveitar as regiões onde a **raça branca** não pode trabalhar; necessita poder dispor, ilimitadamente, de todos os operários da terra, para com eles poder mobilizar todas as forças produtivas do planeta (...) acorrentados a formas de produção pré-capitalistas. Devem ser, pois, previamente “**libertados**” (LUXEMBURGO, 1970 [1912], p. 312, destaques meus).

Claro que, embutida aí também está uma concepção teleológica, porém balizada por um tipo de relação dialética entre “passado” e “futuro”. Isto é, por um lado o capital precisa da manutenção das condições não capitalistas em alhures como mecanismo ampliado de reprodução, por outro, sua incorporação como força política nesses espaços só se faz possível a partir da retórica da “libertação”, do progresso e, mais adiante, do desenvolvimento. Essa dialética se reedita, para

Rosa Luxemburgo (1970 [1912], p. 313), como estabelecimento de formas mistas entre o sistema moderno de salário e “regimes primitivos”<sup>25</sup>, como na ideia de “*desigual e combinado*” apresentada por Trotsky.

Nesse sentido, seria preciso, portanto, que o capitalismo, lançasse mão de um projeto imperial para *controlar* as formas não capitalistas, antes que as destruir. Mesmo que, para isso tenha-se que jogar em um limiar que envolve o discurso de superação da forma considerada primitiva, como um ato de libertação, e ao mesmo tempo controlá-la em seu desenvolvimento e mimetismo.

Outra aproximação possível sobre a relação entre o modo de produção estritamente capitalista e formas de produção distintas, mas controladas, é a tese de José de Souza Martins (2010) sobre a “*formação capitalista de relações não capitalistas de produção*”. É a partir dessa tese que Martins interpreta o colonato brasileiro, que contava com força de trabalho imigrante europeia em substituição a força de trabalho escrava preta, principalmente nas fazendas paulistas de café, na segunda metade do século XIX. Tratou-se de um sistema que previa uma forma de pagamento fixa, em dinheiro, pelo trabalho no cafezal, mas também pagamento proporcional à qualidade do produto colhido e reserva de porção de terra para que os colonos produzissem para sua auto subsistência (MARTINS, 2010, posição eletrônica 483-489). No entanto, essa forma de organização do trabalho, notadamente não capitalista, era regulada por uma forma específica do capital, no caso a mercantil. Mais do que isso, descreve e argumenta em favor de uma interpretação histórica em que, sob a tutela do capital mercantil, teria ocorrido uma transição de uma forma não capitalista de produção - escravismo - para outra também não capitalista - colonato. Isto é, parte-se da extração de renda do comércio escravista para a extração de renda da terra, com a instauração formal da propriedade privada formal, a partir da Lei de Terras de 1850, o que Martins (2010) chamou de “O cativo da Terra”. Transita-se de um mercado de seres humanos de cor preta, para um mercado fundiário, de uma terra que continuava a produzir café de forma não capitalista. Do ponto de vista da produção, da força de trabalho cativa, não capitalista, para força de trabalho livre, também não capitalista (colonos). Na hipótese de Martins (2010) quem rege todo esse processo é o capital mercantil.

Martins (2010) referencia-se claramente em Marx e em Rosa Luxemburgo para o desenvolvimento da tese da “*formação capitalista de relações não capitalistas de produção*”,

---

<sup>25</sup> Nesse ponto, um dos exemplos utilizados por Luxemburgo (1970 [1912]) vêm dos relatos de autoridades britânicas sobre o processo colonial na África do Sul, mais especificamente quanto ao regime do “*Compounds*” da mineração, que mantinham os trabalhadores nativos encarcerados por temporadas em troca de salários.

passando pelas contribuições de Florestan Fernandes (2008 [1967]), que assim como Luxemburgo, e o próprio Trotsky, defende que a persistência de outras formas econômicas faz parte do cálculo capitalista, de modo que são unificados, ou combinados, no destino do excedente econômico.

Mais recentemente, em sua discussão sobre “O novo imperialismo”, David Harvey (2004) recupera a formulação de Rosa Luxemburgo para sustentar a existência de uma relação permanente entre o capital e um mundo exterior, que por sua vez é essencial para uma dinâmica de reprodução que Harvey chama de “acumulação via espoliação”. Essa dinâmica faz parte do processo perpétuo de transformação da escala geográfica promovida pela lógica expansionista do capitalismo. Harvey (2013 [1982]) desenha um processo geográfico de “destruição criadora” de espaços de acumulação por espoliação, que está intimamente ligada com o que Rosa Luxemburgo (1970 [1912]) chamou de “violência suave”. Harvey (2004, p. 122) apresenta alguns exemplos contemporâneos desse mecanismo, tais como a biopirataria, a propriedade intelectual, avanço de fronteiras agrícolas e destruição ambiental, mercantilização da natureza, da cultura e da criatividade. Convenhamos que de suave essas violências têm muito pouco, hajam vistas as histórias indígenas no Brasil. Mas o discurso às suaviza. Trata-se mais de um sistema de coações, ao estilo “guerra justa”. Ou se faz o que os operadores do capital querem ou se abre a guerra.

Do ponto de vista geográfico, em síntese, o que Harvey (2004; 2013) diz é que, de fato, o capital tem uma necessidade intrínseca de expansão e controle sobre outras formas sociais não capitalistas. Em tempos de capital globalizado, essa expansão ganha contornos dinâmicos, como um movimento de rotação, com destruição das condições de acumulação de determinados espaços e criação de outros, ao passo que parcela significativa do mundo se mantém como “excluída” e ao mesmo tempo pretensamente entrante. Um perpétuo mecanismo de acumulação primitiva, como já houvera sido levantado por Hanna Arendt (2012 [1950]).

O interessante da abordagem de Harvey (2004), sobre essa nova forma de imperialismo no mundo contemporâneo é que, mesmo em constante tensão frente às forças do mundo do capital, o “lado de fora” guarda suas características diferenciais e proporciona uma certa *resistência*. Não é à toa que o mecanismo de penetração do capital, em geral, é a espoliação, praticada por meio de nítidas formas de violência, em geral com apoio dos Estados Nacionais, inclusive

estrangeiros, o que fica claro ao observarmos a patrulha estadunidense sobre o globo terrestre e o papel de instituições como Banco Mundial e Fundo Monetário Internacional (FMI)<sup>26</sup>.

A medida clássica do mundo branco para caracterização dos “excluídos” é incluí-los na categoria abstrata de “pobreza”. Retirar as pessoas da pobreza, nos termos de instituições como o Banco Mundial, significa incluí-las no padrão de riqueza própria do mundo branco, que é essencialmente financeiro, ou do capital na sua forma de moeda (para não nos perdermos da linguagem da crítica da economia política). Para o Banco Mundial, as pessoas na situação de extrema pobreza são aquelas que recebem menos de US\$2,15 (dois Dólares Americanos, em valores de 2017, por paridade por poder de compra) por dia. De modo que, em 2019 o número de excluídos era de aproximadamente 648 milhões de pessoas, que corresponde a aproximadamente 8,4% da população mundial (WORLD BANK GROUP, 2022). Muita gente, que fica à mercê dos movimentos de “permissão” de entrada e saída nos circuitos de reprodução do capital, inclusive em vias não diretas, por meio de formas de produção não capitalistas, como dito acima.

A questão, porém, é a qualidade dessa “pobreza”. Em um olhar superficial, como o do Banco Mundial, têm-se um problema a resolver, que passa pelo desenvolvimento de métodos para que se chegue a um único objetivo, que se reduz à elevação da posse monetária diária (acima dos US\$2,15). É necessário continuar contestando essa simplificação. Pelos menos dois sentidos se impõem para isso: primeiro, porque boa parte dessas 648 milhões de pessoas, ou mais, vivem em mundos em que o sistema de *reprodução* é outro; segundo, e daí a importância das abordagens críticas de Rosa Luxemburgo a David Harvey, essas pessoas vivem sobre forte tensão promovida pelo mundo dos brancos e seu sistema de reprodução.

Isto é, para aqueles em que a pobreza não faz sequer sentido léxico, impõe-se uma necessidade de se agir simultaneamente em dois mundos distintos. Suas condições objetivas de reprodução são pressionadas ao ponto de se aceitar a condição de pobre, segundo os brancos, para se conseguir continuar sendo pobre, para os brancos. Explicando melhor, para aqueles que estão em outros mundos, tanto faz ser chamado de pobre ou não, pois seu padrão de reprodução é outro e assim deve continuar sendo. Por outro lado, ser considerado pobre no mundo dos brancos pode, eventualmente, abrir caminhos para que se bloqueie o avanço do invasor.

---

<sup>26</sup> Sobre essa patrulha e como o Estado Norte-Americano se constrói sobre essa base, há, dentre vários, um excelente livro, de Leo Panitch e Sam Gindin (2013) em que se pode verificar a formação do “*American Empire*” com uma boa riqueza documental: “*The Making Of Global Capitalism: The Political Economy of American Empire*”.



### 1.3. O indígena, a antropologia e o debate sobre cultura

Arrisco a dizer que, na cosmologia ocidental moderna, o indígena é representado a partir de três marcos teóricos distintos: um que os interpreta como expressões de formas sociais pretéritas, ou seja, como marcas de um passado em vias de desaparecimento, onde se acoplam formulações como as que fazem referência a fenômenos como a aculturação e deculturação; outro relacionado ao multiculturalismo, para o qual a cultura está mais relacionada a formas variadas de expressão semiológica do mundo material; e o hibridismo, que considera o mundo como resultante do encontro de diferentes formas de ser, porém homogeneizado em formatos que guardam características de suas formas pretéritas.

No pretérito, o ser indígena é encarado como expressão de um passado já superado e eventualmente remanescente. Dessa maneira, mesmo as comunidades indígenas contemporâneas são tidas como amostras de um passado já superado. Nesse caso, o tempo é uma linha robusta, em progressão infinita, como um grande rio em busca de um mar que não se sabe onde está. Nesse rio, podem ser carreados alguns elementos de sua cabeceira que, eventualmente, nos dão amostras concretas daquilo que consta no registro histórico.

O Antropólogo Marshall Sahlins explica isso muito bem ao longo de sua obra. Por exemplo, no texto “*The Original Affluent Society*”, em “*Stone Age Economics*” (2017 [1972]), traz importante tese sobre o desenvolvimento de um “preconceito neolítico” acerca da “pobreza paleolítica”, forjado em meio a um “etnocentrismo burguês”, enquanto uma apreciação ideológica das condições materiais de povos caçadores e coletores. Nesse sentido, Sahlins (2017 [1972]) traz elementos muito interessantes, a partir das etnografias modernas sobre povos caçadores e coletores contemporâneos, sobre como alguns parâmetros, tais como escassez e dispêndio de energia, que supostamente mostrariam a grande vantagem dos sistemas produtivos modernos sobre a economia da pedra, não são capazes de sustentar o argumento. Em suma, os caçadores coletores de hoje, apesar de enfrentarem problemas relacionados ao acesso à recursos (causados por “nós”, brancos), em geral, possuem “abundância”, ao seu modo, e descansam muito mais do que “nós” (*workaholics* brancos).

Em resumo, o que embala essa visão quanto à necessidade de superação do “primitivo” é a “certeza” de que ele é pobre, arquétipo da escassez. Visão que é compartilhada também pelas correntes de pensamento críticas ao capitalismo, como lembra Sahlins (2017 [1972]) das obras de Mandel (1962) e Boukharin (1967 [1921]).

O branco, ocidental está “fadado a buscar”, como lembra o próprio Sahlins (2018 [1993]) e, assim, tenta medir o outro a partir de sua régua, se incomoda e não se conforma em estar errado. O branco se pergunta sobre a economia minimalista do indígena: “*Porque se contentar com tão pouco?*” (SAHLINS, 2017 [1972], posição eletrônica 579); ao passo que os indígenas respondem: porque é “*questão de princípio*” (GUSINDE, 1961, p. 2 apud SAHLINS, 2017 [1972], posição eletrônica 579-589).

Desde, pelo menos, a segunda metade do século XX a antropologia foi atravessada por um debate muito interessante sobre o tema da cultura, que tem como pano de fundo justamente a construção significativa feita pelo ocidente acerca dos povos não ocidentais (indígenas). Houve uma certa tendência ao abandono do conceito de cultura, pois esse representaria o passado. Mais do que isso, representaria a expressão da persistência de um passado de quando os povos ainda não eram libertos da tirania que era própria das sociedades antigas. A cultura foi associada ao racismo e ao imperialismo, como uma “prisão em espaços de sujeição” e como legitimadora das *desigualdades*. Sob o assédio da ordem mundial capitalista e a inexorabilidade do *progresso*, o encaminhamento natural das coisas só se daria via “aculturação”. Os espaços sociais pretéritos já teriam sucumbido e se transformado em “versões locais da civilização ocidental” (SAHLINS, 1997a, p. 42). De modo que, falar em cultura, soava mais como uma desnecessária “demarcação de diferenças”. Ir contra essa ordem natural das coisas seria gerar obstáculos ao *desenvolvimento*.

Essa fatalidade sobre a cultura chegou a gerar um certo desespero funcional a algumas correntes da antropologia, que viviam intensamente seus trabalhos etnográficos, como se estivessem diante de exemplares raros de uma espécie prestes a entrar em extinção (SAHLINS, 1997a). A certeza era a de que o “objeto” da antropologia desapareceria. Formulações como a da “teoria do desalento” (africano), precursora da “teoria da dependência”, via na modernização o mesmo que *deculturação* (SAHLINS, 1997a; STOLLER, 1995). A resistência, por parte de povos indígenas, soaria mais como autoilusão diante da força avassaladora da modernidade capitalista (GUPTA e FERGUNSON, 1992).

Mesmo o Professor Hau’ofa, antes de sua “virada ontológica”, refletia e lamentava sobre “as implicações de se ser Pequeno” e como os povos indígenas do Pacífico Sul estavam fadados a uma condição de “soberania vulnerável” e, portanto, sujeitos ao jugo dos países grandes (HAU’OFA, 1986; SAHLINS, 1997b).

Já na abordagem multiculturalista, estamos todos, humanos, unidos por nossa natureza comum, mas com uma multiplicidade cultural, com significados particulares sobre o que está em nossa volta (INGOLD, 1991; VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Uma miscelânea semiológica. Nesse caso, existem distintas maneiras de se representar a realidade, que é única. As formas indígenas são particularidades de representação que, inclusive, podem se misturar a tantas outras. Há uma clara redução da noção de cultura para uma forma de representação, ou à ideia do *típico*, como “elemento de fantasia”, que faz as vezes de suporte para a “noção ideológica universal”, como menciona Žižek (1998, p. 138). A realidade, única, *universal*, é material e mentalmente “madura”. Essa é objetiva e sob a qual todos estão subjugados a suas leis. A realidade demanda a negação de uma unidade particular, pois essa mesma negação é o esteio e o “símbolo” da “identidade da completude como tal” (LACLAU, 1996; ŽIŽEK, 1998, p. 139).

A essas alturas está claro que esse é mais um aspecto do projeto universalizante que envolve as relações de poder em um mecanismo de reprodução como o capitalista. Ou seja, se já não se pode negar a diferença, que ela então seja adestrada. Pois sempre poderá se fazer negócios com a imagem do outro, vendendo suas comidas típicas, suas cores, seus mitos e seus códigos. E paremos por aí, porque além disso, com a evocação de uma realidade cultural outra, aí se referindo às culturas enquanto “*formas específicas da vida social humana*”, como afirmado por Sahlins (1997, p. 42), já se entra no campo da “desonestidade” pré-política do *fundamentalismo* que, por definição (branca) é “*patriarcal*” e “*violento*” (ŽIŽEK, 1998, p. 139). Elementos que deveriam estar no passado e insistem em não estar. Esse é multiculturalismo capitalista, que limita pela negação, se não completa do outro, de pelo menos daquilo que o é mais substancial a sua forma de *ser*.

O Hibridismo, por outro lado, é a expressão da mistura entre diferentes. Trata-se de um fato da existência, nós, as coisas, e as outras coisas desse mundo nos misturamos todo o tempo, em todo lugar. A questão é, qual a natureza dessa mistura e o que resulta dela? No caso de sociedade humanas a mistura é expressão de relações sociais, as quais podem ser de infinitos tipos. O que se observa na leitura que em geral se faz da história é que a mistura ocorre como um choque violento e não como um abraço simbiótico. Certamente há tensões (BURKE, 2003). Uma forma de entender essas tensões seria pensar em “*difrações de raios culturais*”, como proposto pelo historiador Toynbee, ao teorizar sobre a dinâmica do encontro entre diferentes culturas.

The transformation process is the decomposition of a culture and its recomposition in a new pattern. Elsewhere in this Study we have compared the social radiation of culture to the physical radiation of light, and here we must recall the ‘laws’ at which we arrived in that context.

The first law is that an integral culture ray, like an integral light ray, is diffracted into a spectrum of its component elements in the course of penetrating a recalcitrant object.

The second law is that the diffraction may also occur, without any impact on an alien body social, if the radiating society has already broken down and gone into disintegration. A growing civilization can be defined as one in which the components of its culture—the economic, the political, and the ‘cultural’ in the stricter sense—are in harmony with one another; and, on the same principle, a disintegrating civilization can be defined as one in which these three elements have fallen into discord.

Our third law is that the velocity and penetrative power of an integral culture, ray are averages of the diverse velocities and penetrative powers which its economic, political, and ‘cultural’ components display when, as a result of diffraction, they travel independently of each other. The economic and political components travel faster than the undiffracted culture; the ‘cultural’ component travels more slowly (TOYNBEE, 1957, posição eletrônica 2583-2593).

Nos tempos modernos, apesar das “celebrações” do hibridismo como a tônica da pós-modernidade (ANDERSON, 1998), como uma mistura cultural virtuosa em que todos podem acessar a todos para criar o “novo”, sob a influência (talvez melhor seria, o jugo) da forma capitalista de ser, povos como os indígenas são levados a se enquadrar, ao seu modo, à nova realidade da vida. Como Toynbee (1957) sugere, as resistências ou “barreiras” podem levar à penetração mais rápida e forçada de alguns elementos da cultura invasora. Não que os invadidos não encontrem maneiras de tirar algum proveito em favor de sua própria existência.

Também não se pode deixar de lado que se trata de uma via de mão dupla, em que o lado invadido da relação também erradia suas energias. Assim se forma o híbrido. A partir do encontro, o novo se impõe com elementos das duas ou mais realidades pré-existentes, em hibridismos de múltiplas bases (BURKE, 2003).

Portanto, sobre a natureza do híbrido, quando se fala do encontro entre sociedades ou culturas distintas, o que o impulsiona é o choque, a dinâmica do conflito, das irradiações de energias e características que lutam pela sua própria existência ainda que sob a influência modular do outro.

E o que resulta? Nesse tipo de formulação, em geral, o híbrido é visto como uma forma acabada, sintética, até que venha o próximo encontro e, conseqüentemente, a próxima transformação. Dinâmica perpetua. Nota-se, porém, a prevalência de um sinal em favor da forma social mais violentamente sobrepujante. Isto é, na modernidade a transformação constante é a transformação do capitalismo. Como vimos, trata-se da constatação da capacidade do capitalismo de se moldar a diferentes contextos socioespaciais. Logo, as formações híbridas esboçam, antes de tudo, as variedades da forma capitalista, no tempo e no espaço. Nesse contexto, os povos indígenas se enquadram, porém, embutindo localmente elementos de sua

cultura e tradição, exatamente como na síntese do “desenvolvimento desigual e combinado” de Trotsky ([1930] 2017).

Nessa tradição, ideias como a da *etnogênese* tornaram-se importantes. De modo que, grupos humanos, como povos indígenas, quando submetidos ao encontro ou choque, seja pela miscigenação, pelo sincretismo cultural e ritualístico ou por qualquer outra forma de mistura, com o invasor branco ou com outros povos (indígenas ou não indígenas) passa por um processo de transformação que dá vida a um novo povo (BOCARA, 2005a, 2005b; SCHWARTZ e SALOMON, 2008). A etnogênese como a síntese da dialética do choque cultural (LITTLE, 2004). Como, em geral, o sinal prevalecente é o da modernidade branca, esses povos soam, em nossa metáfora dos tecidos, como um novo tom do vasto cinza, decorado com ornamentos que remetem àquela cultura deixada para trás<sup>27</sup>. Tornam-se uma força de trabalho exótica, mas integrada virtuosamente no circuito da reprodução ampliada do capital. Essa integração pode ser direta, com o desmantelamento dos modos propriamente indígenas de produzir e se organizar, ou de maneira mais ampliada, com a incorporação de um modo de produção particularmente indígena ao circuito capitalista de mercado, como na tese de “formação capitalista de relações sociais não capitalistas” de Martins (2010).

Autores que trabalham com a noção de hibridismo fazem algumas mediações importantes que precisam ser ressaltadas. O historiador Leandro Fontella (2020), por exemplo, apresenta uma interpretação acerca dos casos de povos ameríndios, destaca que as dinâmicas de encontro e, portanto, de etnogênese não são exclusividade da relação com o invasor europeu. No entanto, se a etnogênese está ligada a transformações pelas quais povos são submetidos em meio às suas venturas e desventuras históricas, parece que essa não seria uma exclusividade ameríndia. Seria ou não o “renascimento” um caso decisivo de etnogênese que inventa o europeu? Utilizá-lo como um conceito próprio para a interpretação do processo histórico dos povos ameríndios parece negar o quão étnicos são os processos históricos.

Outra mediação, geralmente feita é, na verdade, uma crítica a um certo essencialismo cultural feito pela antropologia.

---

<sup>27</sup> “Con respecto a los conceptos de *etnogénesis* y *etnificación* solo notaremos que el primero remite a la capacidad de creación y adaptación de las entidades indígenas y a la emergencia de nuevas formaciones sociales (*miskitu, mapuche, kiowa, seminole, wayú, etc.*). El segundo sirve para caracterizar los dispositivos coloniales (de estado y capitalista) que producen efectos de normalización y espacialización y participan de la creación de lo étnico a través de la reificación de las prácticas y representaciones de las sociedades Indígenas” (BOCARA, 2005b, p. 44, destaque meu). Aqui fica claro o sentido de adaptação presente no conceito de etnogênese, com o claro peso da força colonial sobre os povos ameríndios. Portanto, a etnogênese como uma via étnica de integração.

De hecho, el culturalismo antropológico está íntimamente vinculado al primitivismo, vale decir a esta disposición que conduce al observador a interpretar los mestizajes y cambios como algo superficial cuando solo se dispone de datos parciales con respecto a los contextos anteriores. Confrontado al mestizaje y a los procesos de etnogénesis que conllevan transformaciones en las estructuras cognitivas y objetivas de una sociedad dada, no es raro encontrar el tipo de discurso antropológico siguiente: “esto se parece al mestizaje (o al cambio), tiene el sabor del mestizaje (o del cambio) pero no tiene nada que ver con el mestizaje (o el cambio) porque detrás de la superficie existe un significado escondido y permanecen estructuras simbólicas de fondo”. En contra de ese tipo de discurso, observaré que no solo, de acuerdo al pensamiento existente en algunas sociedades amerindias, “el hábito hace el monje” (VILAÇA 1999) sino que además uno puede legítimamente preguntarse por qué razón debería postularse la existencia de estructuras simbólicas de fondo presentes en algún “cielo puro de las culturas” (SAYAD 1999) (BOCARA, 2005b, p. 43).

Esse tipo de crítica, antes de qualquer coisa, negligencia o amplo debate antropológico acerca da cultura. Pois, o que está em questão, na maior parte das vezes, não é um sentido “purista”, mas a própria cultura enquanto processo de transformação. Nesse sentido, falar de etnogênese pura e simplesmente enquanto um processo de adaptação reativa, orientada pelo peso transformador do capital, é negar o processo histórico de formação desses povos e seus ecos, que são potência.

Certamente, essa ampla perspectiva do hibridismo tem muito a dizer sobre a vida contemporânea de povos indígenas e de outros povos mundo afora. Portanto, uma interpretação sedutora e, conseqüentemente, a de mais difícil desconstrução.

Nesses três olhares (no pretérito, multiculturalista e hibridismo) os povos indígenas são o objeto da mudança, de um tipo em que o capital passa a sempre estar presente, como organizador da vida social. Esse é um aspecto importante da discussão. Não se trata simplesmente da presença em si, mas do capital enquanto força dominante na organização da vida coletiva. É justamente essa afirmação que quero colocar em xeque.

#### **1.4. Subsunção na prática?**

Tendo passado por duas grandes lentes da análise branca sobre os indígenas – de um lado o debate da economia política e de outro o debate cultural – a ideia agora é retomar a noção de subsunção em outro patamar, como fio capaz de alinhar os diferentes aspectos do debate. Para ser mais preciso a noção de subsunção será utilizada como parâmetro teórico a respeito do envolvimento ou não das formas sociais indígenas no processo capitalista de produção.

Certamente, é preciso que se amplifique os argumentos e se faça as devidas mediações com relação aos diferentes encontros que a forma capitalista de produzir, realizou e realiza durante seu processo de expansão. Em outros termos, é preciso que se dê a devida atenção às maneiras pelas quais os mundos de povos indígenas se encostam com o mundo capitalista. Esses

encontros, do ponto de vista material, podem acontecer em diferentes níveis e é preciso ter cautela para não ser reducionista ao propor uma interpretação. Para tanto, proponho uma abstração em três níveis: circulação de objetos entre mundos distintos; subordinação de um mundo a outro; e *subsunção manchada*.

#### **1.4.1. Circulação de objetos entre mundos distintos**

No primeiro nível dessa abstração - circulação de objetos entre mundos distintos - o assunto é o acesso que povos indígenas tem aos valores de uso produzidos no mundo dos brancos e também o contrário. Historicamente, desde a invasão europeia do continente hoje chamado de América, foram estabelecidos diversos níveis de trocas entre brancos e indígenas, desde as tradicionais trocas de aproximação<sup>28</sup>, até o estabelecimento de trocas comerciais correntes, em que ambos os lados da relação usufruem de artigos produzidos pelo outro. Há duas situações para esse encontro, considerando o processo de expansão capitalista e que serão mais detalhadas, a seguir.

A primeira e talvez mais conhecida é o interesse capitalista pelo acesso a “recursos” naturais como madeira, minérios e a própria localização de áreas estratégicas utilizadas milenarmente por povos indígenas para suas atividades de reprodução, inclusive antigos mercados estabelecidos com outros povos indígenas. Nesse caso, o movimento mais comum é o de invasão de territórios e retirada forçada de recursos, ao melhor estilo “acumulação por espoliação”. Não há que se falar em subsunção, pois sequer existiram ou existem negociações com os povos indígenas. São práticas de guerrilha de invasão, em que não são raras as situações como a inoculação de patógenos em objetos deixados como “presentes” e a consequente dizimação de grandes contingentes populacionais indígenas, como forma de prevenção a algum tipo de reação (PALMQUIST, 2018). Muitas vezes, o agente direto da violência de espoliação é o Estado (que é, por definição, uma instituição branca), seja na remoção forçada de povos de determinadas áreas, como nos casos de instalação de rodovias, ferrovias e usinas hidroelétricas,

---

<sup>28</sup> “Trocas de aproximação” aqui é uma referência à clássica tática de aproximação promovida pelos brancos principalmente quando se trata de índios ainda pouco ou nunca antes contactados. Historicamente, oferta-se aos índios uma série de artigos, como facões, espelhos, panelas, artigos em metal, armas de fogo como forma de se aproximar de determinada comunidade. Em geral, quando o encontro ocorre, os índios também oferecem objetos que entendem ser de interesse dos brancos, como alguns animais, artesanatos etc. Claro que, do ponto de vista da sociedade branca, no ato da aproximação, essa troca tem valor simbólico e faz parte de uma estratégia com interesses outros. De modo que, a intenção branca é atrair o povo “atrasado tecnologicamente”, “comprando-os” com artigos que, do ponto de vista branco, são tecnologicamente básicos, para em troca ter acesso a informações quanto a recursos naturais a serem explorados, ou até mesmo para exercer algum tipo de coação daquelas pessoas, transformando-as em força de trabalho, seja cativa (como está claro no registro histórico dos primeiros séculos do Brasil) seja como força de trabalho livre, já na forma capitalista, como visto durante o século XX.

seja em práticas mais sorrateiras de agentes de Estado, que cometeram as mais diversas atrocidades. Em outros tantos casos, são os agentes da expansão da fronteira agropecuária e seus bandoleiros, que abriram guerra contra os indígenas para a sua conseqüente expulsão. Os interesses capitalistas se fazem pela força de guerra. A energia de Belo Monte, por exemplo, foi abastecer a máquina de reprodução do capital como se no local de represamento das águas do rio Xingu não houvesse ninguém<sup>29</sup>. A madeira é retirada, legal ou clandestinamente, para produção de alguma coisa que se realizará enquanto valor de troca, como se nenhuma pessoa no planeta precisasse da árvore de pé<sup>30</sup>. O ouro do garimpo nas terras Yanomami irá para Londres, para Índia ou Canadá, para continuar abastecendo as especulações de parte do sistema financeiro<sup>31</sup>. Tudo isso, sem muito envolvimento indígena enquanto parte do processo produtivo. Aqui o assunto não é de subsunção, é de guerra. É interessante como essa situação é demonstrada no livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2010), “*A queda do céu*”, e como a exploração do ouro, da madeira e de outros objetos das terras/mundos indígenas significam a extração violenta de parte de seu mundo.

A outra situação a ser analisada nessa primeira etapa do exercício (circulação de objetos entre mundos distintos) é a circulação de mercadorias que tenham como destino o seu uso por povos indígenas. No âmbito dessa discussão é que surge um dos principais argumentos do senso comum dos brancos para a “desindigenização” dos povos. Exageram na popularização de uma retórica que prega a “aculturação” como fato, pois, se o indígena possui automóveis, *smartfone* e *internet*, já não é mais “índio”. De modo similar acontece a apreensão branca sobre a relação do indígena com suas instituições, principalmente a relação com o Estado e a circulação de moeda. Em outras palavras, o estabelecimento de um *status* de cidadania, aos moldes formais que se apregoa em uma concepção estatal colocaria o indígena sob o horizonte categorial de existência social do branco, portanto, não indígena. A moeda, por outro lado, complementaria a “integração” sob o ponto de vista material, de maneira que sua presença sinalizaria em favor da submissão material à ordem econômica moderna. Implícito nesse argumento de “aculturação” está o pressuposto da assimilação objetiva no mundo material branco, ou seja, uma forma de subsunção da atividade indígena no capital.

Contudo, olhando de maneira mais atenta para o que significa a subsunção, na medida que qualquer povo possa ter acesso prático a um determinado artigo, ou valor de uso, inclusive a

---

<sup>29</sup> Ver o livro coordenado por Sônia Magalhães e Manuela Carneiro da Cunha (2017), “A expulsão de ribeirinhos em Belo Monte”.

<sup>30</sup> Ver a coluna de Clarissa Neher (2020) no Portal UOL, sobre a trama da exploração ilegal de madeira.

<sup>31</sup> Ver o relatório organizado por Marta Salomon (Instituto Escolhas) (2020), sobre o garimpo de ouro no Brasil.



moeda do outro, ainda que este tenha sido produzido para cumprir o destino de se realizar enquanto valor de troca em outro mundo, isso não significa necessariamente que exista subsunção nessa relação, como nos ensinou Rosa Luxemburgo (1970 [1912]) (a mais-valia também se realiza do lado de fora de seu mundo) e o próprio Marx (1971).

Sahlins (1997a), por exemplo, sintetiza alguns trabalhos etnográficos que demonstram relações *sui generis* de povos indígenas do planeta com os “objetos da modernidade”, sempre com o intuito de fortalecer as relações sociais que lhes são próprias e não o contrário. Situações como as dos *Mendi*, da Nova Guiné, em que as trocas cerimoniais, tradicionalmente realizadas com porcos e conchas, passaram a ser complementadas com papel moeda ou caminhões<sup>32</sup>. Situação similar ocorreria com os *Anganen*, que dentre todas os usos dados à moeda (em geral, como nós, a de equivalente de valor) a mais proeminente era a de instrumento de troca cerimonial (NIHIL, 1989 *apud* SAHLINS, 1997a, p. 59).

“Desenvolvimento” (developman) é a palavra neomelanésia para esse fenômeno. Developman corresponde ostensivamente à categoria ocidental de “desenvolvimento” [development] mas, dadas as diferenças irreduzíveis de significado, eu prefiro escrevê-la tal como ela soa realmente em inglês: “develop man”, “desenvolver (o) homem”, isto é, o desenvolvimento das pessoas. Mesmo quando se refere a “bisnis”, ou seja, a ganhar dinheiro, o desenvolvimento se manifesta caracteristicamente para os povos da Nova Guiné como uma expansão dos poderes e valores tradicionais, sobretudo através da ampliação das trocas cerimoniais e de parentesco (SAHLINS, 1997a, pp. 59-60).

Catherine Howard (2002) trata de questões similares com respeito aos *Waiwai*<sup>33</sup>, que vivem em uma área entre a Guiana Francesa e o Brasil. Ao longo dos séculos, desenvolveram uma rede de comércio com outros povos indígenas. Manufaturas brancas de produção europeia, tais como tesouras, espelhos, facas e missangas de vidro, passaram a fazer parte dessa rede de trocas e sendo incorporadas no cotidiano desses grupos, antes mesmo do “encontro” direto. Uma forma de “domesticação” da mercadoria. Mesmo com o encontro, os *Waiwai* desenvolveram formas de “domesticação” do próprio branco. Isto é, absorção mais intensiva do produto do mundo dos brancos, mas sem, contudo, se deixar dominar por essa relação com o forasteiro (HOWARD, 2002).

Do ponto de vista indígena, há também interesses que extrapolam o pretense deslumbre de que os brancos pensam ter os “índios” com os fações e armas de fogo. Ao longo dos séculos foram

<sup>32</sup> Sahlins (1997a) nesse aspecto faz uma importante referência à antropóloga Rena Lederman, sobretudo nos trabalhos: “*The Structure of Indigenous Development in Mendi*” (LEDERMAN, 1985); “*Changing Times in Mendi: Notes Towards Writing Highland New Guinea History*” (LEDERMAN, 1986a); e “*What Gifts Engender: Social Relations and Politics in Mendi, Highland Papua New Guinea*” (LEDERMAN, 1986b).

<sup>33</sup> Os *Waiwai*, na verdade são uma conjunção de uma variedade de grupos que atualmente ocupam a fronteira entre Brasil e Guiana Francesa (HOWARD, 2002, pp. 29-30).

desenvolvidas práticas de resistência a esse processo, em favor dos interesses indígenas. O que se encontra, em boa parte dos territórios indígenas é uma situação de usufruto dos artigos produzidos externamente, sem que haja a adesão à forma de reprodução social própria do capitalismo, seja do ponto de vista da subsunção formal ou real. Isso significa dizer que atualmente existem indígenas que usam aparelhos celular, possuem automóveis, armas de fogo, *internet*, fazem parte de redes sociais virtuais utilizam a moeda cunhada pelo Estado, assim como há muito tempo usufruem de objetos produzidos por outras sociedades autóctones e mesmo dos brancos (desde que invadiram o continente), mas nem por isso se estabeleceram como força de trabalho sob o jugo de uma determinada lógica de produção controlada pela figura do capitalista.

Não se trata, somente, de manutenção ou conservação de determinado tipo de organização do trabalho indígena ou emprego de determinada técnica. Como vimos, isso não seria o suficiente para a eliminação da hipótese da subsunção no capital, pois as relações capitalistas de produção podem conviver com técnicas e formas de cooperação as mais diversas possíveis e oriundas de diferentes culturas – do ponto de vista teórico é justamente o que representa o estatuto da subsunção formal do trabalho no capital. Bem mais do que isso, é uma capacidade de acessar o produto do mundo do capital estando do lado de fora. O que não é nenhuma novidade se retomarmos de Rosa Luxemburgo, nem mesmo para o capitalista, para o qual pouco importa o que produzir e muito menos como esse produto irá se realizar enquanto mercadoria, desde que se realize.

Há uma indigenização do objeto, ou mesmo das instituições<sup>34</sup>, ou sua “domesticação”. Esse movimento significa uma desvinculação do objeto de quem o produziu (MUNN, 1992). Ou seja, o objeto, enquanto tal, sai de um mundo em que só faz sentido enquanto um valor de troca, mesmo necessariamente sendo valor de uso, para entrar em outro, como um valor de uso radical, ainda que seja eventual objeto de troca. Os indígenas costumam fazer uma perversão lógica sobre o objeto.

Do ponto de vista do argumento aqui desenvolvido o importante é destacar que esse regime de trocas de objetos entre mundos não é suficiente para dizer que um determinado povo está submetido ou inserido na lógica de reprodução capitalista. Para isso ele teria de ser privado de suas condições objetivas de reprodução. Logo, existem povos que mantêm lógicas próprias de produção material, por conseguinte, com base social distinta daquela própria à sociedade dos

---

<sup>34</sup> Aqui faço uma apropriação da proposta de “indigenização da modernidade” de Sahlins (1997a).

brancos. O que significa dizer que nessas sociedades não existe um ou mais capitalistas controlando o processo de produção e a morfologia social destes povos se mantém distinta, ainda que tenha passado por processos de modificação, mesmo que em decorrência da utilização dos objetos dos brancos. A própria Lederman (1986b) mostra como as trocas cerimoniais ou mesmo as disputas por prestígio se intensificaram após o uso do dinheiro. O modo *Mendi* de existir no mundo se alterou, fundamentalmente, a partir de suas próprias questões. O mesmo é possível dizer sobre os *Waiwai* (HOWARD, 2002). E que dizer dos *Xikrin* do Cateté? Que como mostra César Gordon (2006) absorvem toda a riqueza extraída da empresa Vale, seja financeira em diretamente em objetos, para às incorporar em seu sistema social como *nêkrêjx*, que são objetos tratados como prerrogativas cerimoniais.

A sustentação aqui é pela via da negativa. Em plano o século XXI, existem sociedades indígenas que não são capitalistas. O que leva a pensar sobre a existência de um fosso entre as formas do ser social indígena e a forma capitalista. Por outro lado, isso não significa dizer que objetos de um mundo não circule no outro, ou que essa circulação não tenha consequências em ambos.

#### **1.4.2. Subordinação de um mundo a outro**

No outro extremo está a subsunção formal da atividade material indígena no modo de produção capitalista. Esse processo pode ser gradativo a partir do primeiro contato. Aqui, adaptando os termos de Marx (1971), a técnica e a organização da produção material indígena passam a ser determinadas pelo modo de produção capitalista. Em outras palavras, há um processo de extração de mais valia absoluta e exercício de trabalho excedente, em benefício de um empreendimento capitalista. Em alguma medida, as pessoas de uma comunidade indígena, ainda que mantenham técnicas próprias de produção, formas de organização do processo produtivo e cooperação peculiares, deixam de trabalhar exclusivamente para a reprodução material daquela comunidade propriamente dita e passam a alimentar o sistema de acumulação capitalista. Nesses termos, a escala de produção importa, pois passa a ser determinada pelo jugo capitalista e o valor de uso produzido passa a se realizar enquanto valor de troca e não mais para o fim social anteriormente determinado pela sociedade indígena.

Pode-se falar no estabelecimento de formas de trabalho assalariado, mas é preciso fazer antes algumas mediações, para dar mais amplitude a essa interpretação. Trabalho assalariado pode ter uma conotação personalista, que dificultaria a interpretação com relação a algumas comunidades indígenas. Abstratamente podemos falar de um tipo de salário coletivo, a ser distribuído de inúmeras diferentes formas dentro da comunidade. Ainda assim, seria uma forma

de subsunção formal daquela forma de cooperação no capital. O que é determinante para que assim ocorra é a existência de mecanismos de controle coletivo da escala de produção e a ausência de alternativas. Esse “salário coletivo” é geralmente pago a alguma institucionalidade representativa dos indígenas no mundo dos brancos, por exemplo a uma associação ou cooperativa de trabalhadores artesanais. O que importa aqui é a determinação imposta pela figura do intermediário entre o produtor direto (comunidade indígena) e o destino da mercadoria. Esse intermediário, uma espécie de capitalista mercantil, exerce (ou intenta em exercer) um grau de coação que lhe permite determinar o ritmo e a escala de produção comunitária para alcance do que lhe importa ao final do processo. Mais do que isso, ele se impõe a partir da falta de alternativas para a manutenção da reprodução material da comunidade. No caso das sociedades indígenas, a limitação de sua territorialidade, pelo aldeamento e trancamento coletivo em fração de terra são os fatores principais. No seio de nossa sociedade, no centro de São Paulo, por exemplo, está a outra extremidade da transação mercadológica, a do adquirente da mercadoria. Esse pode ser o centro de beneficiamento industrial de uma empresa de cosméticos, ou mesmo um consumidor final de um artigo de decoração de ambientes domésticos. Para ele o mercador é equivalente a qualquer outro agente do mercado de manufaturas, descontada aqui a retórica marqueteira de selos de produção artesanal, ecológica<sup>35</sup>, etc. Sob o ponto de vista do capitalista, o processo se realiza em plenitude quando: uma coletividade não tem alternativas a não ser trabalhar na produção de uma mercadoria qualquer, ainda que essa, simbolicamente, traga algo do que caracteriza aquele coletivo; ele remunera essa coletividade por meio de um salário, que é inferior ao valor incorporado; e vende a mercadoria a preço equivalente ao valor incorporado. Temos a famosa relação D-M-D'. O que é peculiar neste caso é o pagamento do salário sob a forma coletiva.

Notemos que esse exercício se diferencia do caso da usura mencionado por Marx (1971), em que, apesar de haver geração de mais valia, não há subsunção porque a relação de produção não é determinada por fatores que têm como pressuposto a falta de outras possibilidades materiais de reprodução comunitária.

Esse cenário abstrato, desenhado acima, é de difícil verificação, pois é comum que se apresentem queixas brancas quanto à capacidade de produção em escala suficiente para

---

<sup>35</sup> Essa é uma discussão complexa e que será tratada mais adiante com uma dose maior de cautela. Nesse momento, é importante lembrar, o que se faz é construir a estrutura teórica que suportará toda a reflexão proposta neste trabalho. Logo, trata-se de uma abstração com o objetivo de clarear os elementos mais fundamentais da relação entre economias de povos indígenas e o capitalismo. A questão ecológica, como veremos adiante, apropriada ou não pela retórica que envolve a reprodução capitalista, enquanto problema, está mais para um dilema branco do que para uma preocupação indígena propriamente dita.

atendimento dos anseios capitalistas e, no frigidar dos ovos, as comunidades indígenas quase sempre impõem a sua cadência (e acabam por serem chamados de “preguiçosos” pelo branco). A preocupação contrária também é válida, isto é, o poder de coação capitalista pode ser tão sutil que uma estratégia de reprodução material de base comunitária possa aparentar estar emancipada do jugo do capitalismo sem que efetivamente esteja. Nesse caso, em geral, a comunidade possui o controle completo do processo produtivo, sem intervenções externas. Contudo, desde que seja o mercado capitalista que determine a escala de produção, por meio do controle do acesso ao mercado, a subsunção estará caracterizada. Isso quer dizer que, o processo capitalista de subsunção das formas de trabalho em seu mecanismo de reprodução, como dito por Marx (1971), além do estabelecimento de uma forma puramente monetária entre o agente que se apropria do sobre trabalho e aquele que o fornece, independentemente do conteúdo do objeto resultante do processo de produção, envolve, também, uma “relação econômica de hegemonia e subordinação” (MARX, 1971, p. 79). Sem o acesso ao mercado, que somente o capitalista mercantil, descrito neste exercício, é capaz de oferecer, a comunidade se vê impedida de se reproduzir materialmente.

Junto da subordinação vem a coação da continuidade e aumento da intensidade do trabalho, que propiciam a produção de graus, cada vez mais elevados, de mais valia absoluta. O trabalho, ainda que comunitário, tende a ser se tornar objeto de um processo que não está relacionado ao processo de reprodução da vida em si, mas ao atendimento à relação de mercado em troca da remuneração monetária. A produção tende à escala de massa, acima das necessidades de reprodução material comunitária.

Por fim, a relação de subordinação e hegemonia capitaneada pelo capitalista ganha contornos políticos peculiares. O mais comum, quase regra, na história da relação entre capital e comunidades indígenas é que esse contorno seja estabelecido pelo Estado, seja de uma maneira institucionalmente instituída, na forma de políticas indigenistas, seja por meio de uma ação de caráter pessoal promovida pelos agentes estatais responsáveis pela aproximação e atração dos indígenas<sup>36</sup>. Mas também é estabelecida, de maneira complementar, por agentes não estatais,

---

<sup>36</sup> As etnografias de povos indígenas e relatos históricos estão recheadas de descrições de personalidades responsáveis pelos postos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e mais tarde da Fundação Nacional de Apoio do Índio (FUNAI) que promovem um tipo de relação hegemônica de base capitalista junto às comunidades indígenas, a partir do quadro de risco existencial que às permeava. Mais adiante esse mecanismo será tratado com maiores detalhes, especialmente para o caso dos *Kaiowa*. Las-Casas (1964), por exemplo, destaca esse tipo de atuação por parte de inspetores de Postos Indígenas do SPI na Amazônia, atuando na produção de borracha. De maneira semelhante Barbosa de Oliveira (2010) destaca esse tipo de atuação por parte de inspetor do Posto Indígena no Teles Pires junto aos *Kaiabi*.

como “proprietários de terra” (leia-se grileiros), grandes comerciantes dos produtos regionais típicos (forma bastante proeminente na Amazônia brasileira, no comércio de produtos da floresta), ou mesmo grandes grupos empresariais da indústria que exploram o trabalho indígena em parte do processo produtivo, principalmente como fornecedores de insumos, como é o caso da indústria têxtil, de produtos em madeira, indústria de fármacos e de cosméticos, o que tem sido trabalhado como biopirataria ou apropriação do sociobiodiversidade (SEGER, 2019). Entretanto, o marco fundamental desse processo é a presença do Estado dos brancos na produção das condições necessárias.

Para se efetivar esse quadro é necessário que a comunidade seja alvo de algumas medidas de restrição que a impedem de reproduzir conforme seu acúmulo histórico de técnicas e práticas sociais que lhe caracteriza. No caso dos povos indígenas essa questão pode girar em torno da sedentarização de comunidades que tradicionalmente se caracterizam por serem nômades ou seminômades, portanto, a retirada de sua capacidade de livre locomoção. Também, a restrição dos espaços para a prática material de reprodução relacionadas à caça, pesca, coleta e agricultura feitas nos moldes técnicos indígenas. Nos termos de Marx (1985 [1857-1858]), sobre as “formações econômicas pré-capitalistas”, significa dizer que o capitalismo encontrou maneiras distintas de desprover comunidades indígenas de suas formas de propriedade<sup>37</sup>. Em outros termos, pode-se dizer que os povos indígenas estariam sendo desprovidos, pelo menos em parte, das condições materiais objetivas de sua existência enquanto indígenas, ainda que momentaneamente. Ou mesmo a conhecida “acumulação por espoliação”, como dito Harvey (2004).

Nessa extremidade do desenho teórico sobre a relação material entre indígenas e não indígenas, trabalha-se com a possibilidade de subsunção formal do trabalho no capital e não com a de subsunção real. O motivo lógico para isso é que a subsunção real do trabalho no capital significa a completa dissolução do que constitui ser uma outra sociedade. Na subsunção real, trata-se do

---

<sup>37</sup> Esse debate é importante, mas não será enfrentado agora. Guardo dúvidas se é possível falar em formas de propriedade para alguns povos indígenas, mesmo de maneira abstrata, como propõe Marx. Talvez, para alguns, não. E esse apressado esboço de conclusão está relacionado com o modo pelo qual alguns povos indígenas compreendem a sua existência, que não estaria deslocada daquilo que chamamos de natureza. Essa é questão essencial para o argumento de sustentação deste trabalho. Mas, por hora, ainda não há até aqui substância suficiente para o desenrolar. De qualquer modo, na estrutura teórica de Marx, nossa baliza até aqui, isso não parece fazer diferença, pois a noção de propriedade está ligada à existência da capacidade subjetiva da espécie humana, como “unidade natural do trabalho com seus pressupostos materiais” (MARX 1985 [1857-1858]). Ou seja, no limite, para Marx, o humano é proprietário de si mesmo, na medida em que tem a consciência de sua capacidade manipulativa do natural.

capitalismo em si. De modo que, já não faz sentido, do ponto de vista material, portanto social, falar em diferença, a não ser no nível das representações e da retórica.

Essa hipótese, da subsunção real de um povo indígena, é de difícil (não impossível) realização, pois ela tende a negar a capacidade de uma forma social permanecer existindo, desde que haja um coletivo que lhe dê sentido. Como se estivéssemos falando da *conatus*, ou força de potência do indígena permanecer indígena, a partir de uma inspiração em Spinoza (2009 [1677]). Ao mesmo tempo, ao assumir a não subsunção real do ser social indígena no capital, nos leva, por conseguinte, a interpretar que ser indígena é mais do que ser parte de uma etnia em um sentido biológico ou semiológico<sup>38</sup>, mas estar, pensar e agir no mundo de uma maneira singular, a partir do acúmulo de fatos e reflexões que lapida e se acumula na experiência social e étnica de *ser*.

Um alerta: isso não significa uma adesão ao medíocre, oportunista e trapaceiro discurso, comumente proferido por vozes brancas, de aculturamento e perda do *status* de indígena, por adotarem uma nova estética e o uso de objetos inventados pelos brancos. No limite, é indígena quem os indígenas, enquanto sociedade, reconhecem como indígena. O ser indígena se transforma ao longo do processo histórico, assim como o que ocorre com ser branco ou qualquer coisa que o valha. Afinal, “no Brasil, tomo mundo é índio, exceto quem não é”, como fora muito bem alertado por Eduardo Viveiros de Castro (2006). E, de outro lado, os brancos também adotam padrões estéticos, linguagem e utilizam artigos inventados por indígenas mundo afora.

O que se quer ressaltar é que por mais que haja um ataque violento e até mesmo a efetivação de uma relação de hegemonia do capital sobre a reprodução material de povos indígenas, em geral, há sempre uma demonstração de subversão a este jugo, o que se tentará demonstrar na sequência deste trabalho. A realização da subsunção real é um fenômeno propriamente capitalista e, portanto, em vista do contraste com uma outra forma de ser, pressupõe a aniquilação violenta de uma singularidade social diferencial. Isso pode ser feito, inclusive, em tom de homenagem ao ser social morto, com a apropriação de seus símbolos e construção de uma narrativa de memória sob a ótica do aniquilador. Um exemplo disso, são os memoriais de “índios” mortos em diversas cidades do Brasil, ou mesmo as ruas com nomes de povos indígenas, como em Belo Horizonte. É feita uma saudação a um passado, pretensamente, quase

---

<sup>38</sup> Poderia dizer, ou invés de semiológico, cultural. Mas isso seria equivocado. Esse, talvez, seja um dos principais debates que permeou a antropologia do Século XX e que se estende pelo XXI. O “talvez” empregado se deve ao auto reconhecimento de formação insuficiente em antropologia para uma afirmação contundente. Marshall Sahlins (2003) dedica um livro inteiro a essa contenda.

que imemorial. Os remanescentes são individualmente “incluídos” na vida capitalista e, como qualquer outra pessoa desprovida de possibilidades, colocam à venda o que lhes restou, isto é, sua capacidade de trabalho. Isso geralmente é feito em funções subalternas e precárias da sociabilidade capitalista (MARTINS, 2010, p. 12). Junto dessa forma precária de inclusão, em geral, está também o negacionismo pessoal do ser indígena, em geral por medo das reações preconceituosas e violentas que isso acarreta, como foi mostrado no documentário “Índios no Brasil” (2000). Ainda assim, há possibilidade do passado do aniquilado emergir para construir o futuro. Essa é uma realidade. Impressiona o aumento dos autodeclarados índios no Brasil nas últimas duas décadas, saindo de cerca de 294 mil, em 1991, para algo próximo a 820 mil, em 2010, segundo os resultados do Censo Demográfico do IBGE (2012). Mais do que isso, o resgate, a partir de um quadro de “quase desaparecimento”, das línguas, das formas de organização social e de se fazer economia, em suma, da cultura.

Mesmo com o histórico movimento de aniquilação indígena, há uma espécie de memória milenar indígena, que é base de sua estrutura de corpo e mente e que o faz se rebelar, de distintas maneiras, à subsunção do seu ser.

### 1.4.3. Subsunção manchada

Entre os dois níveis abstratos até aqui descritos, por meio dos quais se apresentou possibilidades de interpretação do encontro entre o mundo capitalista dos brancos e o mundo dos indígenas, está o nível do que proponho ser chamado de *subsunção manchada*. Trata-se de uma proposição teórica que tem em seu fundamento o entendimento do real a partir de uma dinâmica *relacional entre mundos*. Mais propriamente, a realidade é composta por conflitos entre mundos, cada qual com a sua ontologia, sua maneira de ser e seu desejo de viver. Ou seja, a pressuposição da existência de uma relação conflituosa entre seres humanos que possuem diferentes cosmologias, ou entendimentos distintos sobre o que significa a existência enquanto tal. Faço nada mais do que adaptar ao discurso deste trabalho algo que é presente nas filosofias indígenas e que têm forte expressão na noção de *ch'ixi*, que tomei emprestada dos *Aymara*.

Foi por meio da leitura de Silvia Rivera Cusicanqui<sup>39</sup> que cruzei com essa importante noção da filosofia Andina-Aymara<sup>40</sup>. *Ch'ixi*, portanto, segundo Cusicanqui (2015; 2018), é uma noção designada para se referir à realidade como algo “manchado”, como cores justapostas do

<sup>39</sup> Silvia Rivera Cusicanqui é socióloga, feminista, *chola*, nascida em 1969, em La Paz, na Bolívia e importante teórica de ascendência *Aymara*.

<sup>40</sup> Os *Aymara* são um povo antigo, indígenas, há séculos na Cordilheira dos Andes, desde tempos muito anteriores à invasão europeia.



mármore, “gris jaspeado”. Como mancha, *ch'ixi* é a expressão da convivência contenciosa entre coisas diferentes em um mesmo corpo. Diferenças que sempre guardam o potencial de afloramento, cada qual alimentando-se de seu passado existencial para se fazer valer no futuro potencial. Ela nos apresenta a noção de *ch'ixi* para discutir as questões políticas que envolvem os povos indígenas e mestiços da Bolívia desde o processo de colonização espanhola. Explora o aflorar da forma indígena de ser no cotidiano das populações periféricas e em ambientes de revolta social (CUSICANQUI, 2010 [1983]). O tema do colonialismo permeia todo esse debate, seja no sentido de ter em *ch'ixi* um elemento de compreensão e mobilização para as lutas anticoloniais, seja para a denúncia de que essas lutas não se resumem aos grandes temas institucionais, como na formação de um Estado liberto do jugo colonial, mas sim a existência da emancipação em formas outras de organização dos coletivos humanos.

*Ch'ixi* guarda certa relação com o conceito ocidental apresentado por Foucault (2008 [1979]) de biopolítica, na medida em que aborda também a questão das relações de poder no nível do corpo, como afirma a própria Cusicanqui (2018). De modo que, existe uma biopolítica de colonização do corpo e de suas subjetividades. A partir do contato entre a sociedade ocidental (branca) e as sociedades indígenas, instaura-se uma dinâmica de colonização dos saberes e das formas de existir. No contexto latino-americano essa dinâmica atravessa até mesmo os processos de independência nacional, se materializando na forma de um colonialismo interno, por meio de esquemas racionais totalizantes, mesmo quando o discurso proeminente é o de um processo de libertação. Nesse sentido, está implícito nas lutas de independência das nações latino-americanas um projeto de subjugação de povos indígenas ao poder estatal – forma institucional própria do mundo ocidental e com interesses diversos dos indígenas.

Aliás, o tema do colonialismo interno é muito caro para Cusicanqui (2010 [1983]; 2015; 2018). Ela faz uma forte crítica às esquerdas bolivianas que, ao seu ver, não conseguem se libertar da racionalidade colonial e reproduzem, em escala nacional, as práticas dominadoras do colonizador europeu. Para explicar o mecanismo de colonização interna, utiliza-se da metáfora da lepra, ao comparar as reservas indígenas aos espaços de confinamento utilizados para o isolamento dos doentes, sem que sejam consideradas as singularidades entre as diferentes etnias. A questão importante nessa crítica de Cusicanqui e que, com considerável segurança, pode-se estender ao indigenismo progressista brasileiro, é a subjugação do projeto libertador anticolonial aos termos que caracterizam a sociabilidade do próprio colonizador. Dito de outra forma, a busca é pela representação de um certo apelo por se tornar um europeu, para enfrentar questões europeias e assim, talvez, alcançar alguma virtual emancipação. Aqui no Brasil, no

campo intelectual, esse debate ficou famoso pelas controvérsias que atravessaram as grandes correntes de interpretação do Brasil e que envolveu também frações políticas do Partido Comunista Brasileiro (PCB) e outros movimentos. No campo mais crítico, de orientação marxista, o debate girou em torno da tese de que o Brasil deveria se consolidar enquanto uma sociedade capitalista moderna para, então, somente após a consolidação de uma burguesia nacional, sobrevir o afloramento das contradições que levassem à revolução emancipatória. Do lado das elites, uma eterna avidez por ser o Brasil europeu, que consome como o europeu, que se porta como europeu, que vivem entre os europeus<sup>41</sup>. Mas, mesmo essas elites não são europeias e nem sequer brancas (como gostariam de ser), como bem nos explica Fanon (2008 [1952]), mas também importantes autores da “questão brasileira”, como Furtado (1992) e Darcy Ribeiro (1995) e, mais recentemente, como mostrado no filme “Bacurau” (2019). São os dilemas do ser manchado pelo encontro, de certa forma, mesmo para as “classes médias” latino-americanas. Dentre esses dilemas está o choque de realidade dos colonizados ao saberem que não são parte integrante do corpo social do colonizador.

O colonialismo é tema importante na construção teórica de Cusicanqui, por tomar formas diferentes ao longo do processo, que se propagam sob o manto discursivo de ações nomeadas como “civilizatórias”. Isto é, extravasa a perspectiva geopolítica dos Estados-nação e opera na desconstrução-reconstrução de uma nova realidade social (material e subjetiva) sobreposta à “anterior”, ou ao diferente. Nesses termos, fica claro que o movimento de expansão capitalista se torna central na concepção do colonialismo moderno. Uma espécie de territorialismo<sup>42</sup> do ser social.

A serviço desse movimento, baseado na difusão de uma consciência intolerante, numa pretensa forma de racionalidade única, para Cusicanqui (2015; 2018) as noções de *progresso* e *desenvolvimento* são sacadas como armas destinadas a atingir o inconsciente e a subjetividade

---

<sup>41</sup> Esse debate é imenso e de raízes profundas que atravessam obras cujo objetivo é apresentar grandes interpretações sobre a “sociedade brasileira”, tais como a de Caio Prado Júnior (2012 [1942]); Sérgio Buarque de Holanda (2016 [1936]) Gilberto Freyre (1959) e Celso Furtado (2005 [1959]) entre outros autores que beberam nessas fontes e que de certa forma o prolongam aos dias atuais (BIELSCHOWSKY, 2000). O pano de fundo, entretanto, é discutir o projeto capitalista brasileiro de forma a naturalizar o sentido de nação, ainda que explorando as suas peculiaridades e a diversidade de projetos que possam existir dentro dessa totalidade. Apesar da flagrante importância dessas obras, resta evidente que elas partem de concepções importadas do ocidente, dentre elas o próprio Estado-nação. E isso têm consequências importantes, principalmente para aqueles que ficam apagados da história, como pequenos rasgos já costurados da grande cortina. Eles não discutem os *Brasis* sobrepostos pelo Brasil.

<sup>42</sup> Na tradição da geografia moderna o termo “territorialismo” é tido como uma “má prática territorial”, um comportamento à semelhança de um conceito biológico a respeito da prática de alguns animais, que não toleram a presença de “ameaças” no seu território de caça. Em Cantelmo et al (2015) há uma proposta teórica sobre as práticas territorialistas incutidas na reprodução capitalista.

dos povos invadidos. Uma forma de altruísmo superficial, que funciona como o projétil utilizado para o pretenso assassinato da multiplicidade, camuflado pelo discurso da erradicação da pobreza e do atraso. Quem contestaria?

Os povos indígenas, em grande medida, têm problematizado esse projeto (KOPENAWA e ALBERT, 2010). Sahlins (1997a) evoca o entendimento de que, onde se vê controle capitalista e conseqüente tendência ao desaparecimento das culturas indígenas, o que há, em realidade, é um processo de “indigenização da modernidade”.

Nesse sentido, pensar *ch'ixi* envolve compreender a realidade a partir de singularidades múltiplas, que são capazes de expressar seu conhecimento histórico e de colocar em prática, ainda que de forma encoberta, formas de organização social características, que são fundamentais para a manutenção de coletividades humanas que vivem deslocadas do sentido de vida dentro do sistema do capital. Ainda que envoltas pelo simbolismo dominante no mundo atual, que inseridas precariamente como força de trabalho na produção de mercadorias, que consomem os objetos do mundo do capital, em cada ato desses há uma *mancha*, uma prática subversiva que foge ao estamento normativo moderno controlado sob a racionalidade do capital. Cusicanqui (2015) fala de uma versão *ch'ixi* da *conatus* em Spinoza<sup>43</sup>: o esforço da coisa de continuar a existir e se aprimorar, que envolve *Ch'amancht aña*: impulso coletivo de realizar um desejo; conhecer/atualizar o passado e imaginar outro futuro possível no caminho (CUSICANQUI, 2015; GAGO, 2015).

Minha percepção é de que os povos não brancos do planeta, possuem em suas filosofias este sentido que os indica a possibilidade/necessidade de se viver em dois mundos simultaneamente. Algo que se intensificou dada a agressividade do projeto branco sob a forma capitalista. Esse segredo se revela quando olhamos por debaixo do grande tecido cinza. Os tecidos coloridos estão lá, no cotidiano dos povos do planeta em uma série de atos que já classificamos como subversões, insistências, resistências e afrontas frente a ordem mundial. Está na fetichização ritual do papel moeda e sua subordinação ao “costume” (BLOCH & PERRY, 1989; SAHLINS, 1997b). Fica evidente, por exemplo, quando os *Mendi*, da Nova Guiné, afirmam que o verdadeiro sistema de troca é o deles, e o sistema de subsistência é na verdade o europeu (LEDERMAN, 1968b; SAHLINS, 1997a). Está no fortalecimento dos laços de parentesco, por meio da relação entre diásporas e espaços de origem, inclusive com utilização estratégica dos objetos da modernidade – entre os quais o dinheiro – e com o estabelecimento de “comunidades

---

<sup>43</sup> Ver Spinoza (2009 [1677]).

multilocais de dimensões globais” (SAHLINS, 1997b), ou multiterritoriais (HAESBAERT DA COSTA, 2006).

Essa capacidade de viver em dois mundos é muitas vezes expressa como uma “translocalidade”<sup>44</sup>. Mitchell (1967), por exemplo, indica a existência de “mudanças situacionais”, ao estudar pessoas que simultaneamente viviam o processo de urbanização africano e a vida tribal. O faz em contraponto às teses de “destribalização”, pois percebeu um processo de reforço das identidades e das condições de reprodução tribais. Vejamos, a pessoa se enquadra como um proletário urbano, mas em uma condição transitória, que a permite retornar a seu espaço original em condições de reivindicar uma condição de maior *status*. Bonnemaison (1985 *apud* SAHLINS, 1997b) faz análise similar sobre os povos malanésios e sobre como essa estada no mundo do capital soa como uma epopeia contemporânea. Esse sentido também é exposto por Turner (1995) quando trata das táticas Kayapó de “pacificação do branco”, bem como por Amanda Horta (2018), que mapeia que as cidades indígenas do entorno do TI do Xingu são extensões das relações que tem como núcleo as aldeias.

É óbvio que a vivência no mundo dos brancos gera tensões internas, inclusive intergeracionais. Isso exploraremos mais detalhadamente nos capítulos a seguir. Contudo, é preciso chamar atenção para a existência de mecanismos, ideias e sentimentos que, em geral, observando a partir do mundo dos brancos, não fazemos ideia de que existem. Algo que parece permear a relação dos povos do planeta em contraponto à sociedade ocidental é um sentido de *superioridade moral*.

Outro aspecto importante, que está embutido na evocação do problema ontológico aqui posto, é a possibilidade da compreensão diferenciada do que é *ser* no tempo e no espaço. Dito de outro modo, há uma questão quanto à consciência de espaço-tempo que pode ser diferencial entre diferentes grupos de seres humanos. Logo, questões relacionadas a processos materiais podem, mais do que ter diferentes significações de um ponto de vista cultural, serem vividos de maneira distinta. De modo que, o que é para um não o é para outro. E não se trata da percepção em si com relação ao evento, mas da maneira pela qual a vivência lhe atribui significado. Mais do que uma vivência estática, tal qual um recorte de um instante no tempo, trata-se do acúmulo de experiências que se estendem ao longo de séculos e que forjam a subjetividade de seres que vivem em grupo, em sociedade.

---

<sup>44</sup> Sahlins (1997b) apresenta grande número de referências antropológicas que sugerem a “translocalidade” e é uma importante fonte teórica e bibliográfica.

Da perspectiva do mundo dos brancos, a categoria do trabalho está no centro do que significa viver no mundo. O dispêndio de energia vital é consciente e voltado para a produção de valores de uso que satisfazem as necessidades humanas, resgatando novamente os termos postos por Marx (2011 [1867]). Nessa perspectiva, o trabalho é condição de existência do homem. É a “*eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre o homem e a natureza e, portanto, da vida humana*” (MARX 2011 [1867], posição eletrônica 2222). Logo, o processo de subsunção formal do trabalho no capitalismo, corresponde ao direcionamento daquilo que existe de essencial para a vida da espécie humana em favor de interesses específicos. No caso do capitalismo, “*direcionado como simples fator do capital que se autovaloriza*” (MARX, 1971, p. 74). Em outras palavras, passa a ser moldado como atividade humana em que a satisfação das necessidades de reprodução material fica em segundo plano.

Como foi abordado, de fato, é plenamente possível que o processo de subsunção formal do trabalho de povos indígenas ocorra. O que também pode ser corroborado por meio da investigação dos fatos históricos, desde que interpretemos a coisa a partir de nossa perspectiva. Ainda assim, como fora defendido acima, o contrário também é possível. Ou seja, mesmo com o estabelecimento de uma relação de troca material entre sociedades indígenas e branca capitalista, existem mecanismos que permitem que a subsunção não ocorra.

Entretanto, a subsunção caracterizada pela nossa perspectiva existencial é uma coisa. Pela perspectiva do outro também é outra coisa. Principalmente se na perspectiva do outro, ao contrário da nossa, há lugar conceitual para a existência de diferentes perspectivas.

E se fosse possível que passássemos a enxergar o mundo a partir da perspectiva indígena? A maneira de compreensão a respeito do ato físico de manipular a natureza, o qual chamamos abstratamente de trabalho, para gerar uma natureza humanizada, seria o mesmo? Nessa perspectiva outra, existem noções equivalentes para trabalho e natureza? O que significa estar sob o jugo de alguém de outro mundo, para o qual os seres não são seres e são coisas, mesmo sabendo que as coisas de outrem são, na verdade, seres? Ao modo *ch'ixi*, os indígenas vivem simultaneamente em dois mundos e conseguem manipular essas diferentes filosofias em favor da existência de seu mundo.

Para deixar mais claro, com a proposição da noção de *subsunção manchada* busco dar conta de fenômenos nos quais é possível constatar que há um processo de subsunção formal das sociedades indígenas imposto pelo avanço capitalista, mas que nesse processos é possível também perceber elementos que apontam para um futuro diferenciante. Assim, acoplada à

noção de *subsunção manchada*, proponho também a noção de *insistência reprodutiva* – que deve ser lida literalmente, isto é, como o ato de insistir e se organizar coletivamente para continuar a ser aquilo que é – para retratar os mecanismo pelos quais os povos indígenas, em seu cotidiano, constroem esse futuro indígena, ou ainda, não capitalista. Futuro esse, que em muitos casos já é presente.

## Capítulo 2 - O capitalismo brasileiro nasce manchado.

As relações entre formas sociais indígenas e a forma capitalista de organização social são dotadas de peculiaridades locais e históricas. Seria equivocado resumi-las através de métricas que refletissem o estar e o não estar sob o julgo do poder capitalista, suas institucionalidades e estruturas de reprodução. É preciso notar que as distintas formas de reprodução social estão em disputa, em uma dinâmica de mundos em choque, ainda que em aspectos quase que imperceptíveis daquilo que dá sentido à vida social, histórica e geograficamente. Aliás, talvez esses aspectos sejam imperceptíveis aos olhares viciados, acostumados a enxergar apenas os mecanismos do mundo da mercadoria. Quando tudo parece ter sido resolvido, em geral a favor da forma capitalista de reprodução, a *diferença* encontra meios novos e, em algumas ocasiões, impressionantemente sutis de se reproduzir.

De volta à metáfora do tecido, a história nos revela microfissuras espaciais, que efetivamente e potencialmente se realizam em rasgos significativos. Imagine lançar um tecido cinza sobre o mato. Aos poucos a “erva daninha” acha a caminho para a superfície e aquilo que pretendia-se homogêneo passa a não ser mais. Bem, do ponto de vista da “erva daninha” não faz mal um ambiente heterogêneo. Aliás, ela só é “daninha” em sua relação com quem não quer com ela dividir e construir um espaço. Em geral não se quer a “erva daninha” em um espaço destinado para a produção. Em um modo de existência, um mundo, em que tudo deve ser destinado à produção não há vez para uma “erva daninha”. Mas ervas daninhas são *insistentes*, ficam com seus tubérculos por anos adormecidos e então geram uma quebra sensorial na monotonia paisagística do homogêneo, que nunca consegue plenamente se realizar. Tira-se um ramo, com arsenais químicos e físicos, surgem outros. *Insistentes*.

Apesar de certa estranheza metafórica, não vejo imagem mais oportuna para descrever rápida e resumidamente a relação produzida nos encontros entre o capital (em seu movimento perpétuo e insano) e povos originários do continente americano. A metáfora é estranha – o tecido e ervas – mas o mundo é ainda mais. A partir da coleta de diferentes experiências históricas de alguns povos indígenas que compõem o mosaico territorial ontológico que chamamos de Brasil<sup>45</sup>, a visão panorâmica é a do desenrolar de múltiplas guerras. No centro das múltiplas guerras está

---

<sup>45</sup> É importante que fique bem claro, a referência ao Brasil, Estado-nação moderno, bem como suas fronteiras, é apenas mais um elemento na cosmopolítica que envolve as sociedade indígenas. Ailton Krenak (2015 [1994]) faz esse alerta e deixa evidente que fronteiras nacionais não fazem parte do quadro referencial que rege a vida social dos povos ameríndios, as quais são subvertidas cotidianamente nas articulações políticas e mesmo sob o ponto de vista da reprodução material e estabelecimento de territórios de domínio, como é o caso do *Ashaninka*, na fronteira entre Brasil e Venezuela ou Peru.

o movimento de expansão capitalista, em tensão com diversas outras formas de organização da vida social. Assim, a partir das frentes de guerra do capital formam-se múltiplos pontos de atrito, ou fricção, como nos explica Roberto Cardoso de Oliveira (1963). A força do movimento do capital é absurdamente devastadora, de modo que, com olhar em pequena escala, a impressão geral é a de um tecido cinza encobridor, “civilizador”. Portanto, para analisar as fricções é preciso um olhar transescalar, simultaneamente histórico e geográfico. Mais precisamente, é preciso, de uma só vez, olhar para a geografia do detalhe e para arcos históricos de longa duração. Assim encontramos as ervas daninhas fissurando e muitas vezes se misturando ao tecido e suas linhas, em dinâmica relacional conflitiva e complexa. São formas sociais múltiplas empenhadas em sua própria reprodução, de um lado e de outro.

Como dito anteriormente, e recuperando Spinoza, é a “força de potência” das formas sociais desses diferentes povos indígenas, constatada em sua própria história, que oferece os elementos concretos para a teorização dos mecanismos de sua reprodução.

Novamente alerta, não se trata da apresentação de estudos de caso, mas da extração de elementos histórico-geográficos que dão o contorno da trajetória de diferentes povos indígenas que ocupam áreas do chamado Brasil. Outro aspecto importante é que existem elementos coincidentes sobre como os diferentes povos foram abordados a partir do movimento de expansão capitalista, que foi dando contorno ao território sob a administração do Estado brasileiro. Isto é, as decisões dos capitalistas brasileiros e do Estado e a efetivação de seus interesses – no que diz respeito às alocações territoriais de capital e ao próprio processo de produção de território(s) capitalista(s), com avanço da propriedade privada, formação de uma classe trabalhadora (urbana e rural) e legiões de expropriados, e a consolidação de governos locais ligados a um sistema federativo – esbarraram naqueles que ali e acolá já *estavam e eram*. Logo, aos interessados do avanço capitalista coube construir relações com os povos indígenas. Essas relações variam conforme a cosmologia originária em questão, o tipo de capital em expansão, a história indígena pregressa, embates ideológicos em voga na sociedade branca, a ideia hegemônica que guiava a expansão e a dinâmica territorial de reprodução capitalista em cada “momento histórico” e o “contexto geográfico”, além de diversos outros componentes que tornam cada ponto de fricção multideterminado. Logo, a última coisa que se pode fazer ao estudar tais interações é tentar vesti-las com a mesma roupa, homogeneizá-las. Não há *uma única história* das relações entre capital e povos indígenas no Brasil, assim como não há *uma única história* indígena. Existem múltiplas histórias, com elementos coincidentes, principalmente por parte das práticas e da normatividade capitalista, que traz o Estado e suas



instituições ao seu reboque (mas nem sempre). Outro agente geral que se mistura nesse complexo histórico-geográfico é figura das missões religiosas (BEOZZO, 1980; BRANDÃO et al, 1986): institucionalidade propriamente ocidental, nem sempre engatada de forma plena à engrenagem de reprodução capitalista. Organizações católicas e protestantes cumpriram papéis decisivos, seja na facilitação de um processo de subsunção das sociedades indígenas ao capital, seja, por outro lado, na constituição de aliança estratégicas em favor das formas indígenas de reprodução social. Às vezes, as duas coisas ao mesmo tempo<sup>46</sup>. E o mais importante, e impressionante, há uma incrível riqueza, inteligência e variedade de estratégias indígenas de reprodução e *insistência* existencial.

O mais importante é a percepção da multiplicidade de histórias e maneiras pelas quais as formas sociais não capitalistas das sociedades indígenas, a partir da fricção, passam por transformações intensas que as levam a novas configurações também não capitalistas, mesmo quando estão substancialmente emaranhadas com o mundo dos brancos. Com o estudo do “movimento indígena”, que assim passou a ser reconhecido, por indígenas e brancos, a partir da década de 1970, aprende-se uma lição: uma história comum não elimina a multiplicidade de histórias, para trás e para frente (KRENAK, 2015 [1989]). O que acontece são encontros, *alianças*.

Claro que não cheguei, nem de perto, a conhecer a vastidão de variações e histórias. Talvez eu tenha chegado a conhecer, pela leitura, um pouco mais do que em geral um economista médio tenha conhecido. Algo que é, no mínimo, uma falha de formação, pois reconheço como uma obrigação a qualquer ser que se autointitule um “cientista social” a busca intensa pela história, não somente a dos vencedores. E a verdadeira história do “Brasil” está nessa riqueza de interações. Apresento aqui esse “pouquinho” de histórias, quem sabe encorajando um diálogo mais intenso entre aqueles que levam o “Brasil” a sério.

De início, é preciso estar atento para alguns marcos institucionais que atravessam a formação do capitalismo brasileiro e, necessariamente, seu braço executivo para lidar com os moradores originários, que é o chamado *indigenismo*. Não retornarei à aurora dessas relações, mas procuro chamar a atenção para elementos que concernem ao Estado na sua era moderna (alguns

---

46 Digno de nota é o embate entre diferentes organizações missionárias entre as décadas de 1950 e 1970, manifesto em congressos em que: de um lado, principalmente as missões americanas protestantes se articulavam junto ao governo brasileiro (notadamente durante a ditadura militar) para “catequizar” os povos indígenas e ao mesmo tempo liberar áreas (territórios) de interesse para grandes empreendimentos e sua “integração” como força de trabalho sob tutela; de outro lado, missões religiosas que procuravam dar proteção aos indígenas, garantir seus direitos originários, principalmente a partir da criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1952 (ROBERTO, 1983; PREZIA, 2003).

anteriores ao capitalismo brasileiro), no movimento de construção de um capitalismo nativo. São eles:

- Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará” (1686-1757).
- Diretório Pombalino (dos Índios) de 1757.
- O derrotado processo constituinte de 1823 e a Constituição Imperial de 1824.
- Lei de Terras de 1850.
- Criação da Companhia Estrada de Ferro D. Pedro II, em 1854 e o início da tentativa de integração logística entre as bacias Amazônica e do Prata (DOMINGUES, 1995).
- A Guerra do Paraguai, entre 1864 e 1870, que aguça a necessidade de integração logística e comunicacional entre o leste e o oeste do território capitalista brasileiro em construção (LORENZETTI e FERREIRA, 2008).
- Abolição da escravatura de 1888 e o início das mobilizações formais de Estado na construção de um proletariado brasileiro.
- Proclamação da República e Constituição de 1889 e a separação formal entre Estado e Igreja, como parte do problema de gestão da população mestiça, indígenas, alforriados e imigrantes.
- Constituição da República de 1891, que atribui aos Estados da Federação o reconhecimento e a demarcação de terras devolutas.
- Criação da Comissão Construtora de Linhas Telegráficas, para ligação de Goiás e Mato Grosso, em 1891, e a sucessão de comissões responsáveis pela instalação de linhas de telégrafos – Mato Grosso (1900-1906), Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas (1907-1915) e outros trabalho da “Comissão Rondon” que se estenderam até 1930 – com a missão de promover a ocupação do território, estabelecer a vigilância de fronteiras e fazer inventários “científicos” do território. Processo esse que sempre teve como um de seus coordenadores institucionais o Ministério da Guerra e a participação do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, a partir de 1907 (DOMINGUES, 1995; BIGIO, 2003, DIACON, 2004).
- Criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN) (Decreto nº 8.072/1910), vinculado administrativamente ao Ministério da

Agricultura, Indústria e Comércio, em 1910, com a ideia de substituir a catequese religiosa – que era a mais praticada até então – pela proteção “leiga” do Estado (VERDUN, 2018).

- Código civil de 1916, que estabelece formalmente os indígenas/”silvícolas” como “incapazes”, o mesmo estatuto civil de pessoas entre 16 e 20 anos de idade, as mulheres casadas, e os “pródigos”. No caso dos indígenas é estabelecido um regime de tutela estatal, a ser cessado na medida em que fossem se “incorporando” à sociedade nacional.
- Separação entre SPI e o serviço de Localização dos Trabalhadores Nacionais (LTN), em 1918, por pressão de setores anti-indigenistas e anti-indígenas e da igreja (VERDUN, 2018).
- Novo regulamento do SPI (Decreto nº 736/1936), em 1936, que estabelece como objeto da política indigenista a “*nacionalização dos silvícolas, com o objetivo de incorporação à sociedade brasileira*”.
- Criação do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), em 1939, com o papel de assessorar ao SPI em suas tomadas de decisão.
- A década de 1950 é marcada pelo debate entre “pacificação” e “proteção”, com a reação de alguns setores indigenistas contra as práticas que se reverberavam nos postos indígenas administrados pelo SPI. O que se efetivava, sob a regência de um *regime tutelar*, era uma auto incumbência das lideranças dos postos de “administrar” a população indígena atendida e fazer a “gestão” de seu patrimônio. Ou seja, para viabilizar o posto, no seu papel de “proteção”, era “necessário” desenvolver mecanismos de geração de renda. Por sua vez, essa “gestão” levava à utilização da força de trabalho indígena e a apropriação de suas roças. Eram tomadas, também, como “atividades educativas”. Era o “dízimo” dos “índios” (GAGLIARDI, 1989; VERDUN, 2018, posição eletrônica 703).
- O golpe militar de 1964 e o estabelecimento do regime ditatorial.
- Extinção do SPI, envolvido em uma crise de má administração e corrupção, e criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em 1967 (Lei nº 5.371/1967), com a previsão de arrecadação de renda anual do patrimônio indígena, para bancar o funcionamento da FUNAI.

- A Lei Federal nº 6.001/1973, o “Estatuto do Índio”, ainda em vigor – no que cabe, perante as inovações da Constituição de 1988 – e que estabelece como dever do Estado brasileiro a dupla missão de proteção/preservação e “integração” dos “índios”/“silvícolas”, além de criar formalmente uma tipologia de povos, que varia entre “isolados”, “em vias de integração” e “integrados”.
- A década de 1970, que, de um modo geral, é marcada pela disputa em torno do “saber indigenista” (VERDUN, 2018), com diversas frações do debate em torno da ação dos governos, academia, igreja e suas diversas vertentes, ONGs e agências internacionais. De maneira sumarizada, emergia naquele momento, com força de movimento coletivo organizado, a pauta da autonomia organizativa e emancipação indígena na construção de seus direitos e de seu próprio modelo de cidadania. Nas palavras de Ailton Krenak (2015 [2013]) era o momento em que os indígenas “descobrem” o Brasil. De outro lado, as forças autoritárias do governo militar branco capitalizavam e agiam direta e indiretamente em favor de um modelo de colonização interna e perseguição dos povos indígenas, por representarem (novamente) um entrave ao processo de “desenvolvimento”<sup>47</sup>.
- O Decreto “Emancipação”, em 1978, que pretendia retirar o *status* de “infantilidade” formal, estabelecida pelo regime de tutela, e junto disso estabelecer o regime de propriedade privada nas terras indígenas. Naquele momento, as terras eram bastante cobiçadas, em função dos “grandes empreendimentos” do II PND e pela expansão da agronegócio “moderno”, embalado pela “Revolução Verde”. Esse Decreto foi um fator de efervescência da articulação indígena em nível *nacional*, que já ocorria durante a década de 1970 com o apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).
- O processo constituinte, tributário de toda a articulação indígena das décadas de 1970 e 1980, que culmina na Constituição Federal de 1988, com o fim do regime de tutela e o capítulo sobre os direitos indígenas no que toca às suas terras tradicionalmente

---

<sup>47</sup> Aqui, novamente, faço o reforço de que é preciso contextualizar e historicizar. O projeto de “desenvolvimento” vigente e vencedor, pelas vias do poder violento, no Brasil das décadas de 1960/1970 faz parte de um experiência peculiar que não esgota a potência do significado da noção de desenvolvimento. Mais do que isso, essa experiência histórica do “desenvolvimento” feito por forças autoritárias na América Latina é diametralmente oposto ao sentido emancipatório potencialmente contido na noção de desenvolvimento. Óbvio que, principalmente quando “desenvolvimento” faz parte de um contexto político entre diferentes ontologias, necessariamente, portanto, cosmopolítico, as contradições são ainda maiores, pois o sentido de progresso que o embala é uma construção cultural da sociedade nascida em berço europeu, como já nos ensinou Celso Furtado (1978). Porém, é nesse campo cinzento, de imbricação entre mundos, que os povos indígenas tem operado e traçado suas estratégias a partir das contradições do mundo do *Outro*.

ocupadas. Passa a ser competência da União Federal a demarcação (a época com prazo estipulado de 05 anos para que a União a promovesse), a proteção e a garantia do respeito aos territórios indígenas. É estabelecido um regime especial de propriedade da terra, no qual a União Federal é a detentora da propriedade, mas o direito de uso é perpetuamente do povo indígena. Quanto à questão do acesso aos recursos naturais, fica estabelecido que o(s) povo(s) deve(m) ser consultado(s). E é justamente nesse último aspecto, além das óbvias procrastinações do Estado brasileiro na demarcação dos territórios, que se estabelece a formatação contemporânea do movimento de guerra econômica contra os povos indígenas. O acesso aos recursos é cobiçado por diferentes frações de capital, mais ou menos complexas em termos de incorporação tecnológica, o que, por sua vez, faz configurar diferentes matizes de relações entre capital e as formas sociais indígenas, mais ou menos violentas e desestabilizadoras.

- ECO92, em 1992, acompanhada de efervescência organizativa, com a instituição de centenas de entidades indígenas, que passam a exercer papel ativo, em níveis local e regional, no desenvolvimento de projetos de sustentabilidade de biomas como parte, também, de sua estratégia de sustentação de suas formas sociais. Esse processo conta com colaboração de muitas ONGs e financiamento de entidades e governos internacionais, que aqui interpreto como parte de uma política de alianças traçada, de acordo com as peculiaridades de cada povo, entre indígenas e frações da sociedade envolvente (ALBERT, 1997, 1998, 2001; OLIVEIRA FILHO, 2002; STIBICH, 2005; VERDUN, 2018).

A partir daqui, ao longo desse trabalho, encontraremos com esses marcos histórico-institucionais que foram listados, como referências orientativas de nossa posição quando estivermos nos aprofundando um pouco mais no contexto de determinados povos que serão abordados.

### **2.1. O tecido do nascente capitalismo brasileiro se estende como guerra aos “índios bravos” (1822-1910-1930); o tecido é manchado pela guerra dos bravos indígenas por sua *insistência reprodutiva*.**

Uma das claras preocupações das forças dominantes do início do século XIX no Brasil, principalmente as de orientação liberal, era a transição articulada de um mercado de escravizados para um mercado de terras, em consonância com uma estratégia nacional de consolidação do território, com preenchimento de bolsões territoriais ainda não substancialmente controlados pelas elites coloniais (até 1822) e colono-imperialistas (com o

estabelecimento do colonialismo interno do Império brasileiro, de 1822 a 1889), mesmo em áreas próximas ao litoral, como na bacia do rio Doce, mas também em áreas à oeste, noroeste e sudoeste. O capitalismo brasileiro tem raízes prévias à independência de 1822, com o estabelecimento da coroa portuguesa no Brasil (1808), e a nítida maior participação de setores “liberais”, que culmina na fracassada constituinte de 1823 e nos arranjos governamentais que configuraram o período regencial (PAULA, 2021).

Contudo, suas bases de acumulação são muito anteriores e são, na verdade, tributárias da acumulação mercantil colonial. Há um relativo consenso de que a acumulação colonial foi fundamental para o desenvolvimento do capitalismo europeu, mas o capitalismo mercantil efetivamente brasileiro se faz sob as “rugosidades”<sup>48</sup> desse mesmo mecanismo de poder e acumulação, que se expressa: i) no controle fundiário; ii) na sua base urbana e logística, construída desde o século XVI – eminentemente nas áreas litorâneas; iii) no estabelecimento de uma burocracia estatal; iv) no controle de um contingente significativo de força de trabalho, de um complexo laboral multiforme. Esse complexo laboral, por sua vez, envolve: formas variadas de trabalho cativo (principalmente pessoas pretas escravizadas trazidas do continente africano e seus descendentes e indígenas); uma espécie de força de trabalho indígena pseudo livre, que são os *aldeados*; além de uma força de trabalho branca, de pequenas comunidades colonizadoras, controladas hierarquicamente por frações de elites coloniais na teia de relações centrada na Coroa portuguesa.

Os registros históricos mostram como a força de trabalho indígena, seja cativa, seja aldeada, está na base dessa estrutura que permite o afloramento de um capitalismo mercantil brasileiro. Na lavoura das pequenas vilas havia força de trabalho indígena; na construção das cidades e de sua infraestrutura e prédios públicos está cristalizado o trabalho indígena; nas guerras de conquista nos sertões há sangue indígena; a burocracia espalhada pelo território colonial se sustentava em trabalho indígena (ALMEIDA, 2000). E se há trabalho indígena na produção da totalidade que representa o espaço colonial, há também, como camada inferior, as tecnologias de poder que permitiram a sua efetivação. E, em camada ainda mais profunda, existe a tensão entre os modos de *ser* indígenas e o esforço colonial de os subsumir. Tensão essa que vai adquirindo formas variadas na medida em que avança o processo histórico.

---

<sup>48</sup> Aqui tomo de empréstimo a noção de rugosidades desenvolvida por Milton Santos (2006 [1996]), que são heranças “fisicoterritoriais” e “socioterritoriais” ou “sociogeográficas”.

Desde as primeiras alianças e guerras entre distintos povos indígenas e europeus invasores (portugueses, franceses, holandeses e espanhóis) muito ocorreu. Até o firmamento de um capitalismo brasileiro, propriamente dito, existem muitas histórias de *insistência* indígena em existir, mesmo em situações extremas, muito próximas do limite entre o *ser* e a *inexistência*. Nessas situações limite a principal técnica de *insistência* dos povos originários da terra foi aprender a ser *índio*, essa categoria de existência que só faz sentido no mundo do *branco*. Em ser *índio* estava o segredo para continuar a não ser. Isto é, o segredo para continuar como o *ser* em movimento histórico que assim já o era muito antes do invasor europeu chegar. Esse “segredo” é a chave para compreendermos a reprodução dos povos originários hoje e sempre, desde que tenham que continuar lidando com esse tipo de *outro*, tal qual o *ser* de raciocínio ocidental.

O roteiro das guerras entre capital e povos indígenas no século XIX não se altera significativamente com relação ao observado no período colonial brasileiro: inserção coercitiva nas lógicas de trabalho do branco; capturas ou “descimentos” para fins de aldeamento e ou escravização; e deslocamentos territoriais compulsórios em geral, seja por expulsão ou mesmo motivados por fuga dos povos para áreas ainda consideradas isoladas. Caso os indígenas discordassem das diretrizes de seu destino, estava legitimada a guerra de extermínio, em termos de “guerra justa”, o que foi repetidamente formalizado em legislações e atos do Brasil colonial e imperial (ALMEIDA, 2010).

No conjunto de diretrizes estratégicas do Estado brasileiro o aldeamento do “índio”, cnicamente, era a sua condição de sobrevivência, sua oportunidade de passar por um processo de transformação na direção de ter algum papel na *sociedade civil*, como uma espécie de “direito” a ser. A isso se soma a perspectiva do aldeamento como reserva de valor mercantil, seja como força de trabalho potencial, seja como reserva fundiária, principalmente se considerarmos as áreas cultivadas pelos povos aldeados no entorno das vilas (ALMEIDA, 2010). Interessante notar que esse é um direcionamento estratégico que se repete desde o século XVI, em que os povos habitantes do continente tiveram, por parte dos europeus e seus descendentes, sua humanidade relativizada. Mais do que isso, aos povos foi ofertada uma cidadania/humanidade precária, condicionada ao interesses do invasor (RIBEIRO, 1979; ALMEIDA, 2000).

Da parte dos invasores o dilema e, conseqüentemente, o debate jurídico-moral se baseava em duas teses: a premissa de que os “selvagens” eram seres inferiores e inaptos à “civilização”, o que justificaria o uso da força para seu controle ou extinção; e a de que a humanidade dos

“índios” deveria ser reconhecida e que, a partir desse reconhecimento, deveria lhes ser ofertado o direito de se civilizar e tornarem-se trabalhadores vassalos, a partir de sua catequese e educação, o que se somou, em alguns momentos (principalmente no período pombalino e posteriormente no positivismo militar republicano), à perspectiva de seu branqueamento, por meio da mestiçagem. Logo, do ponto de vista do colonizador, a *indigeneidade* é uma condição ontológica transitória, até tornarem-se *quase* brancos. O que, inclusive, ao longo de toda a história da invasão, até o tempo atual, gera uma espécie de frustração e perplexidade colonial, quando observam a *insistência* na *indigeneidade*.

É óbvio que os conflitos foram intensos em cada parte do continente. Por outro lado, chegam a ser incríveis as histórias contadas pelo invasor, mentiras narcisísticas para si mesmos, que se referem à relação com os povos originários como de intento inclusivo e benevolente, uma concessão do direito a ser humano (PACHECO DE OLIVEIRA e FREIRE, 2006).

A novidade de meados do século XIX é que se estruturavam no Brasil relações sociais imbricadas ao movimento de reprodução capitalista. Nota-se que não se tratavam, necessariamente, no que diz respeito às formas de trabalho, de relações capitalistas em si. Essas também começaram a se tornar mais comuns no território, principalmente com a tímida industrialização já no início do século XIX, mas não ainda com envolvimento de povos indígenas, até onde se pode apurar. Mas, em grande medida, trata-se, de fato, da subsunção de formas pretéritas de organização do trabalho, notadamente as construídas durante o período colonial, ou mesmo a formação subsumida de novos tipos de relações não capitalistas, como nos alerta José do Souza Martins (2010) sobre o colonato. É nesse sentido que, que na maior parte das vezes se fizeram as guerras contra os indígenas. A tônica desse período é a tentativa de incorporá-los em situações precárias de trabalho no processo de expansão de uma sociedade baseada em valores civilizacionais europeus contemporâneos à época. E nesse intuito, “índios” eram classificados como caboclos, as aldeias pretéritas se tornavam vilas, prontas para receber colonos brancos e a terra se consolidar como espaços de produção.

Por outro lado, nas frentes de expansão, os descimentos e “atrações” continuavam com vistas à formação de novas aldeias e a incorporação dos originários ao “progresso” da civilização. As terras tradicionais de uso ritual e material (para coleta, caça e roça em regime de rotação) passaram a ser transformadas em terras de colonização, glebas demarcadas para o uso produtivo agropecuário dos brancos. Aos indígenas aldeados poderiam ser concedidas glebas, desde que para o seu uso mercantil. Até a Lei de Terras de 1850 essas concessões eram em formato de sesmarias e doações, operacionalizadas pelas oligarquias locais e confirmadas pela Coroa



(PACHECO DE OLIVEIRA e FREIRE, 2006, p. 74; ALMEIDA, 2010). Não pode ser considerado surpresa a informação de que em grande medida essas concessões não foram respeitadas. De fato, a história está recheada de casos de desrespeito à própria “benevolência” branca de outrora.

No processo de expansão do regime de propriedade privada da terra, os loteamentos de glebas se sobrepuseram ferozmente às terras indígenas anteriormente formalizadas como aldeias e, também, àquelas de contato mais recente, como na faixa de fronteira oeste. Essa é uma história de confinamento indígena em pequenas porções territoriais, em todas as regiões do que chamamos de Brasil, que se estende desde o período colonial, passa pelas frentes de ocupação territorial do império brasileiro e se estende pelo século XX. Esse movimento, fica mais claro a partir do desenvolvimento de um Estado burguês no Brasil, como defende João Antônio de Paula (2021), o que se dá a partir do ano de 1850, com a Lei de Terras, a instituição do Código Comercial e o fim do tráfico (formal) de escravizados. Consolidaram-se forças políticas de comando no Brasil no século XIX que, para viabilização de seus interesses imediatos, em um mundo que se fazia cada vez mais articulado sob a égide de uma ordem liberal, capitaneada pelas forças financeiras londrinas (POLANYI, 2016 [1944], capítulo 1), encaravam a modernização e consolidação nacional como um elemento chave de sua reprodução social. Para tanto ocorreu um processo de estabelecimento de uma ordem interna imbricada no duplo movimento: de um lado caracterizado pela participação na competição global, com pauta de exportação agrícola e extrativista – extensiva em terras e intensivo em força de trabalho – ; e, de outro lado, a formação de uma coerência interna favorável ao controle político do território e viabilização do movimento de expansão dos empreendimentos competitivos que se julgavam necessários, inclusive com a criação de corredores logísticos e de comunicação leste-oeste e sul-norte. Esse processo, se inicia formalmente em 1850, passa pela construção e viabilização da República e se consolida em 1916, com o estabelecimento do primeiro Código Civil (PAULA, 2021).

Nesse período de construção de um Brasil “moderno” há um forte avanço de campanhas de colonização e estabelecimento da propriedade privada em áreas ainda não exploradas sob o ponto de vista das elites brasileiras, também marcado por violentos conflitos, que são propriamente guerras de ocupação de pequena escala, como reconhecido pelo próprio Estado (colonial e depois imperial) (PACHECO DE OLIVEIRA e FREIRE, 2006, pp. 84-87). Essas áreas ainda não exploradas sob o ponto de vista mercadológico, eram, em grande medida, espaços de reprodução social indígena ou mesmo de outras formações sociais peculiares, tais

como quilombos ou arranjos de matriz camponesa (alguns com seus devidos laços com povos indígenas)<sup>49</sup>. Nesse sentido, o século XIX marca uma nova fase do choque colonial (externo e interno), agora caracterizado pela relação conflituosa e complexa (por conter imbricações mútuas) entre os interesses de operadores do capital (majoritariamente fundiário e mercantil, voltado ao velho padrão colonial exportador)<sup>50</sup> e povos indígenas, ocupantes ancestrais de suas terras. Em certa medida, com diferentes nuances espaço-temporais e institucionais, esse movimento de choque, entre o que se pode chamar de *colonialismo capitalista brasileiro* e povos indígenas, se estende para o século XX e até os dias atuais. Trata-se, portanto de uma característica intrínseca, não somente do movimento reprodutivo do capitalismo brasileiro, mas, também, de uma camada mais abrangente dessa história que coloca em posição conflitiva formas sociais distintas.

## **2.2. Práticas de controle e machas do passado: subsunção por aldeamento.**

Como dito anteriormente, a base do fenômeno que rege as relações entre as forças dominantes que controlam a sociedade brasileira hoje e os povos originários dessas terras se encontra ainda no longo período colonial. Essa base é a concepção filosófica do *ser* da sociedade burguesa, como diria Sahlins (2004). Nessa, não existe espaço mental para o *ser outro*. Logo, aquilo que configura o *outro* só pode ser transitório. O *outro* do ocidente deve, portanto, seguir pelo caminho “natural” a ser trilhado pela “humanidade” na direção de se tornar aquilo que a sociedade burguesa acredita que ela mesmo é. Para tanto, cabe também à sociedade burguesa criar esses caminhos. Assim deveria ocorrer a transição do *outro* em sua direção, ou pelo menos quase isso. Com este intuito, criaram-se técnicas, métodos, espaços e territórios para esse “benevolente” objetivo de metamorfose.

Portanto, para falar nas tensões entre os processos históricos de desenvolvimento do capitalismo brasileiro, de um lado, e de *insistência reprodutiva* de sociedades indígenas, de outro, é preciso que voltemos no tempo a fim de compreendermos a tecnologia de guerra que estabelece as características iniciais desse desgraçado encontro: os aldeamentos.

---

<sup>49</sup> Um boa aproximação acerca dessa miríade de povos “mestiços”, praticantes de economias não capitalistas e muito peculiares é o estudo das chamadas populações “caboclas” (grande parte delas propriamente indígenas) e “sertanejas”. Francisco de Assis Costa (2019), por exemplo, chama a atenção para formações “caboclo-camponesas” na Amazônia, como base de uma complexa economia regional baseada na extração da borracha em integração com outros produtos agrícolas, constituída a partir do início do século XIX.

<sup>50</sup> José de Souza Martins (2010) se refere a esse momento constitutivo do capitalismo brasileiro como de transição para o “trabalho livre”, com introdução de imigrantes no sistema de colonato e manutenção de uma economia colonial exportadora, baseada em uma ideia de “mudar para manter”.

Nos séculos XVI e XVII a economia colonial, principalmente na sua porção sul (Rio de Janeiro e, principalmente, São Paulo) era uma economia de guerra e expansão territorial e incorporação de cativos indígenas (inclusive na forma de “índios administrados” – que nada mais era do que uma maneira de burlar normas que determinavam o não cativo de indígenas) (FRAGOSO, 1997).

Na relação entre invasores e indígenas o aldeamento é, desde muito cedo e até muito recentemente, a principal técnica-espaco-território voltada ao objetivo de transformar o *ser* do *outro*. Em sentido mais moderno e material, pode-se dizer, que o aldeamento é uma forma de subsunção formal do trabalho indígena na sociedade branca – sociedade essa, em grande medida baseada em economias mercantil-exportadoras e de ocupação colonial – na medida em que passa a ser incorporada a uma lógica Estatal explícita de formação de uma espécie de força de trabalho “livre”, formalmente recebedora de “salários”, já desde meados do século XVII, quiçá dos finais do século XVI (ALMEIDA, 2000).

Essa forma “livre” de trabalho, que mais indica, na prática, uma categoria formal de “não cativo”, foi estabelecida desde o início do processo colonial, e renovada nas normas subsequentes – contraditórias, oscilantes e hipócritas, como nos diz Beatriz Perrone-Moisés (1992) – como a Lei Régia de 1587 e em outros alvarás e leis, passando pelo “Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará” (1686-1757) (Lei de 21 de Dezembro 1686), pelo Regimento das Aldeias de São Paulo de 1734 e pelo próprio Diretório Pombalino de 1757.

A aldeia pode ser entendida como um mecanismo de tentativa de homogeneização humana, sob a régua do capital mercantil que vigorou durante todo o período do Brasil colonial e até meados do império, já no século XIX. Sinteticamente, pode-se pensar no seguinte mecanismo dessa estrutura de subsunção, não apenas do trabalho, mas do *ser*, como uma totalidade: i) “descimento<sup>51</sup>” ou “resgate<sup>52</sup>” – leia-se captura, de maneira menos ou mais violenta – de

---

<sup>51</sup> Os “descimentos” podem ser classificados como técnicas de atração e “convencimento” de povos a se integrarem em regimes de aldeias. Essa prática, desde os primórdios da colonização portuguesa no Brasil, foi sendo desenvolvida principalmente pelas missões religiosas em sua missão de catequizar as almas selvagens (a partir do momento que concluíram pela existência de almas nos corpos dos originários da terra) e se baseava no “convencimento”. Essa prática contava, além do arcabouço de convencimento dos religiosos, principalmente jesuítas, com o acompanhamento de indígenas já aldeados, que se encarregavam de mostrar as “vantagens” de tal regime. Com condições extremamente hostis, no cenário de guerra de ocupação que configurava os “sertões” desde a chegada dos invasores, muitos povos optavam pelo aldeamento como estratégia de sobrevivência (ALMEIDA, 2000). Veremos que essa é também uma realidade para os aldeamentos mais contemporâneos, durante o século XX.

<sup>52</sup> Os “resgates” são práticas de captura violenta visando a escravização dos povos originários. As práticas de “resgate” se notabilizaram pela ação dos bandeirantes e se perpetuou como prática comum entre os colonos moradores até meados do século XIX, principalmente na Amazônia e no Estado de São Paulo. A legislação colonial

peças de diferentes povos; ii) alocação dos seres humanos descidos ou resgatados, provenientes de variados povos, em uma máquina de homogeneização chamada aldeia, dentro da qual elas deveriam ser transformadas em “índios”; iii) alocação dos agora “índios” em unidades sociais que tem como a finalidade o trabalho de subsistência (colônias de ocupação) e o trabalho produtivo mercantil, seja sob a administração de colonos, chamados “moradores”, seja sob a administração do Estado colonial, seja, ainda, sob a administração das próprias missões religiosas responsáveis pelos aldeamentos, transformando-os em trabalhadores “livres”. Se algo desse errado nesse processo, com fugas e rebeliões, durante todo esse período, mantinha-se a salvaguarda da possibilidade da alocação desses povos em formas de trabalho cativo – o que formalmente variou bastante, no que diz respeito ao fundamento jurídico de sua justificação (PERRONE-MOISÉS, 1992, pp. 120-121; MELLO, 2009).

O Regimento das Missões, de 1686 – válido para o Estado do Maranhão e Grão-Pará, mas com efeitos práticos para toda a colônia (BEOZZO, 1983; PERRONE-MOISÉS, 1992) – dentre outros elementos ligados à gestão dos aldeamentos e sua exclusiva gestão por parte de missões religiosas – estabelecia a diretriz para novos “descimentos” e aumento das populações aldeadas, com a finalidade de reforçar o contingente de força de trabalho nas unidades produtivas familiares dos “moradores” colonos. Essa alocação de força de trabalho era realizada por meio de um regime de “repartição”, baseado em duas partes de distribuição dos indígenas: i) indígenas mantidos na aldeia para cumprir com a reprodução material daquela unidade, sob comando dos administradores religiosos e para serem alocados na facilitação de novos “descimentos”, formação de novos aldeamentos, ou ainda, para serem realocados em outras aldeias, como um reforço de contingente populacional; ii) outra parte era alocada em trabalhos nas unidades dos “moradores” ou em serviços sob a administração direta da Coroa (em geral, serviços de caráter militar)<sup>53</sup>. O Regimento por si só é resultado de um intrincado processo de confronto entre as forças Jesuíticas e as de moradores, ambas as partes disputando, diante da Coroa portuguesa, o controle sobre a força de trabalho indígena (MELLO, 2009).

Mas, atendo-se ao funcionamento concreto do aldeamento, tratava-se de uma tecnologia de criação de uma forma de organização social situada numa faixa intermediária entre os mundos indígenas e o mundo ocidental (já sob a égide das relações capitalistas, notadamente por meio

---

oscilou quanto a permissão da prática dos resgates e a escravização indígena, contudo, destarte as fortes evidências de perpetuação da prática em regime de ilegalidade, durante praticamente todo o regime colonial houve a presença formal da salvaguarda das “guerras justas” como justificativa do resgate e da escravização (PERRONE-MOISÉS, 1992; ALMEIDA, 2000).

<sup>53</sup> Antes dos Regimento das Missões, no Estado do Maranhão e Grão-Pará, valia a Ordem Régia de 1680, que estabelecia uma repartição em três partes, cabendo uma terça parte aos interesses do moradores (MELLO, 2009).

do capital mercantil ultramarino). Tal qual o colonato que veio posteriormente no século XIX, os aldeamentos se configuram como relações não capitalistas produzidas pela forma econômico-social hegemônica (imposta a força). Primeiramente produzida pela ordem colonial mercantil, a tecnologia dos aldeamentos se transfere e é apropriada pela ordem capitalista nacional nascente no regime imperial do século XIX e continuou a vigorar formalmente, em alguma medida, até pelo menos 1988 – com a formalização da tese do direito originário das terras de ocupação tradicional.

O aldeamento se estabelecia a partir da técnica da atração. Essa atração é realizada com “presentes” – armas, roupas, utensílios e ferramentas – e é uma prática comum e antiga, que remonta aos primeiros contatos entre invasores e originários. Foi a maneira mais utilizada para o estabelecimento dos contatos de primeira ordem. Não que os muitos povos indígenas, ao longo dessa história, já não tivessem conhecimento acerca dos brancos e de seus objetos. Muitas são as etnografias que evidenciam que muito antes dos primeiros contatos, por meio de redes de trocas e contatos entre diferentes povos, os objetos brancos já circulavam nos mundos, como fica claro nos trabalhos de Howard (2000) sobre os *Waiwai* e Hussak van Velthem an Velthem (2000) sobre os *Wayana* (2000), ambos povos da Amazônia. De modo similar, os contatos e a atração por “presentes” por vezes eram, digamos, “planejadas” pelos povos indígenas, de acordo com as circunstâncias históricas de iminente contato e interesse pelo estabelecimento de trocas de objetos e saberes (GORDON, 2006). Algo que é muito coerente com as filosofias indígenas e sua valorização do contato. De modo similar, também foram realizados, por diversos povos, movimentos de adiamento do contato com os brancos o máximo que fosse possível, como ficou constatado na clássica etnografia de Viveiros de Castro (1986) sobre os *Araweté*.

Da parte do branco, porém, o aldeamento não era nada além do que o desdobramento de uma prática de captura do *outro*. Aldeamento é prisão, cativo do humano a ser inserido em um potencial processo de metamorfose de sua humanidade (ou em favor da “humanização” do *outro*, diria o captor), pensado como um casulo. Ao aldeado cabia esquecer seu “estágio” anterior e se transformar assumindo sua nova forma, “livre” (de cultura, de terra/território e da própria liberdade).

Uma das principais técnicas utilizadas nessa longa história dos aldeamentos é a conjugação entre restrição de atividades cotidianas típicas do povo aldeado, como celebrações, rituais, a utilização da língua original e mesmo da reprodução de padrões de diferenciação social, que deveriam ser substituídos por uma estrutura de liderança específica do aldeamento. As

diferenças entre povos também tendiam a ser negligenciadas, com a “mistura” de variadas etnias em uma mesma aldeia. Logo, os aldeamentos deveriam ser lugares para se esquecer. O aldeamento seria uma máquina de criação de quase brancos. Se o esquecimento não fosse possível para o sujeito capturado/aldeado em si, que fosse para a sua próxima geração, pois o filho não aprenderia a língua original, os costumes considerados originais, a cosmologia seria modificada e seria esquecida também a forma como seu povo se organizava antes do aldeamento.

Não é preciso muito esforço para imaginar que a aplicação desse conjunto de restrições acarretaria em contradições que colocariam em risco a sua própria viabilidade. Os jesuítas, ainda muito cedo, no século XVI, aprenderam essa lição, diga-se, de estratégia de colonização. Mesmo agindo para transformar os povos aldeados sob a sua tutela, cuidando da “causa” da evangelização dos “selvagens” e tentando lhes restringir, geração após geração, a reprodução de seus costumes originais, perceberam a necessidade de um certo hibridismo e uma via de mão dupla na relação estabelecida. A evangelização na língua nativa e mesmo um certo grau de respeito à auto-organização coletiva dos povos no ambiente da aldeia foram fatores decisivos no relativo sucesso do empreendimento colonial (ALMEIDA, 2000). Ao longo dos séculos XVI e XVII, contudo, as línguas originais foram dando lugar à língua geral (*nheengatu*, tributário de variantes do *Tupi*) e mesmo ao português (ALMEIDA, 2000, p. 132).

No aldeamento as condições imediatas de sobrevivência estavam ligadas à inserção na lógica de trabalho forçado. O excedente produzido era apropriado e usufruído pela administração, que passou por diversos formatos institucionais, desde as administrações jesuíticas, até 1757, passando pelo Diretório dos Índios do período pombalino, até a retomada das missões religiosas, notadamente capuchinhas, já no século XIX (ALMEIDA, 2000).

No que diz respeito aos salários para os aldeados, supostos trabalhadores livres, há indícios de que, em alguns casos, não eram pagos (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 120). Por outro lado, durante todo o período colonial e mesmo já em meados do século XIX, o registro histórico informa que a força de trabalho indígena era a mais barata, competindo com os aluguéis de pessoas pretas escravizadas, podendo ser pagos em dinheiro ou mesmo em retalhos de tecidos (ALMEIDA, 2000, p. 216). Até por isso, tratava-se de força de trabalho bastante cobiçada pelos moradores das vilas de colonização, para serviços agrícolas e tarefas pesadas em geral, e mesmo para serviços urbanos e militares demandados pelo Estado, nos períodos colonial e imperial (ALMEIDA, 2000, pp. 206-211).

Já, a partir da segunda metade do século XIX, quando a cobiça fundiária local, espalhada pelo território brasileiro, se torna uma tônica da forma de acumulação dominante, o assédio sobre o trabalho indígena também sofre modificações importantes. É preciso ressaltar que as reformas colocadas em prática por Pombal em 1757 dão início a um processo de modificação da forma aldeia enquanto espaço social indígena. O incentivo à presença branca nas aldeias e à miscigenação, a diretriz de transformação das aldeias em freguesias e vilas, e as próprias figuras do diretor e do juiz conservador – sendo essas as principais inovações desse período, se comparado com o regime conduzido pelos jesuítas, a essas alturas expulsos do Brasil – iniciaram um lento, mas efetivo, processo de desestruturação das aldeias como espaços eminentemente indígenas. O que, por sua vez, culmina no desenvolvimento de novas estratégias brancas de usurpação e apropriação dos territórios indígenas quando a terra passa a ser mercadoria.

Um dos reflexos da desestruturação da forma aldeia como era concebida até o final do século XIX é o desenvolvimento da *escravidão por dívida*, prática que se tornou corrente na história entre *brancos* e *indígenas* até meados do século XX. Essa é a base para regimes de constrangimentos e aprisionamento de força de trabalho como o *aviamento*, que se estabeleceu nos regimes extrativistas na Amazônia, mas também outros como *peonagem*, *camaradagem*, *servidão*, *changa*, *panelão*, *morada*, entre outros, com nomenclaturas variadas nos diversos rincões do que se tornou o Brasil (ESTERCI, 1994; FIGUEIRA, 2004; ESTERCI e FIGUEIRA, 2007). O funcionamento básico é sempre o mesmo. Estabelece-se um regime de oferta de artigos, valores de uso manufaturados, tais como ferramentas para roçado, ou mesmo artigos alimentares, como grãos, por meio de estabelecimentos comerciais locais do próprio colono ou proprietário do terra, como “vendinhas”, que possuem a exclusividade de venda (um monopólio local, diria um economista), a “preços” por ele definidos. As “vendas” são realizadas por meio de registros feitos pelo vendedor para serem “pagas” periodicamente, coincidindo, em geral, como o pagamento dos “salários”, dos quais a dívida deve ser abatida. Logo, no ato do abatimento, quase que magicamente, o salário nunca é suficiente para a quitação da dívida, que é convertida em “compromisso” por mais tempo de trabalho. Ou seja, trabalho perpétuo.

Da perspectiva do invasor, *branco*, fica clara a proposição baseada em um circuito de quatro movimentos: i) atração/captura; ii) confinamento e transformação do território, usado e produzido sob a perspectiva originária, em território mercantil, o que envolve a apropriação mercantil da terra (como uma forma de cercamento), primeiro como capital produtivo, até 1850, em seguida, também, como valor de troca no formalizado mercado de terras; iii) regime de

transformação do *outro*, por meio de tentativa de aculturação planejada, apropriação do trabalho em cativo (físico e cultural), como condição para a subsunção formal do trabalho – isto é, produção/apropriação de um regime específico de trabalho não capitalista em função de uma lógica capitalista de produção e circulação de valor; iv) produção de gerações de trabalhadores “livres”, como força de trabalho nacional, incorporada em regimes precários de trabalho, majoritariamente no campo e posteriormente, já em outra fase histórica em meados do século XX, nas cidades. Esse quarto movimento representa uma tendência planejada, sobretudo pelo Estado brasileiro, na direção da subsunção real do corpo indígena ao capitalismo nacional. Significa, potencialmente, a dissolução do *ser* originário, baseada em uma estratégia eugenista. Trata-se, portanto, da busca planejada pelo desaparecimento de formas variadas de *ser*, em favor da homogeneização ontológica voltada à alimentação de uma forma social específica, baseada no trabalho precário do circuito capitalista de reprodução. Busca-se a saída de cena da multiplicidade ontológica, para a entrada da monotonia do trabalhador pobre. Como diz Neves (1978, p. 162), a aldeia é “projeto pedagógico total” – e de longo prazo, complemento.

A questão da alocação espacial das aldeias sempre foi de muita importância para o colonizador. Já no Alvará Régio de 1582 estabelecia-se que as aldeias deveriam estar próximas dos núcleos de povoamento branco, mas “à distância suficientemente segura”. Até o Diretório pombalino de 1757 a diretriz formal dominante era a de se manter os originários da terra apartados socioespacialmente dos brancos, mas sob controle e vigilância. Essa vigilância das aldeias se estendia através de diferentes escalas, da de controle de distâncias entre nucleamentos brancos até a escala da própria aldeia, com o estabelecimento de igrejas, troncos, pelourinhos e outras tecnologias objetivadas à punição no centro das aldeias (ALMEIDA, 2000, 127).

A questão da localização também foi importante sob o ponto de vista militar. As chamadas “alianças” e “amizades” com povos aldeados foi importante na contenção de ataques de contrarresposta ao movimento de invasão por parte de povos originários em resistência, alocados no interior do continente até finais do século XVII. As chamadas “muralhas do sertão”, se mostraram como importantes dispositivos da segurança colonial, como destacado em Carta Régia de 1686 (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 121). Mas, as aldeias foram sendo engolfadas, seja pelas cidades em crescimento, seja pela própria utilização produtiva da terra. Cada vez mais, ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, as distâncias entre o espaço dos brancos e o dos indígenas (ainda que concebidos anteriormente pela sociedade colonial) foram se reduzindo até, tendencialmente, se fundirem, como foi de fato estabelecido formalmente pelo Diretório pombalino. A ponto de, em finais do século XIX e início do XX, nos diferentes espaços de



debate intelectual da *sociedade brasileira*, haver uma grande variedade de teses e mesmo práticas a respeito de como lidar com a “questão indígena”. Aos “índios bravos” dos espaços a serem ocupados, notadamente as terras a oeste e partes da Amazônia, o aldeamento ainda parecia uma prática a ser levada à cabo. Nos espaços das antigas aldeias, entretanto, os “índios” já não eram mais “índios”, mas “caboclos”. “Caboclos” esses que, “espertamente” (na perspectiva do branco) queriam se fazer por “índios” para reivindicarem o seu direito ao território aldeia que, na visão dos brancos, deveriam se tornar lotes de terras produtivas, comercializáveis ou aptas a receber os empreendimentos da modernidade.

### **2.3. Contra a lógica do aldeamento: guerra, fuga e... a própria aldeia (em movimento).**

Já sabemos que o aldeamento se insere em uma lógica de viabilização do projeto colonial que está na base da construção do Brasil. Como nos informa Beatriz Perrone-Moisés (1992, p. 118), a “proteção” dos “índios” via aldeamento é o centro de uma estratégia colonial de penetração no território que, de uma só vez, justifica uma certa “benevolência” da sociedade colonial para com os originários da terra, ao oferecer-lhes a aldeia como uma “garantia de liberdade”. Ao passo que, de outro lado, justificava-se a guerra e a escravidão contra aqueles povos que se recusassem ou não fossem “convencidos”/coagidos a ingressar no regime das aldeias.

A despeito das disputas internas ao regime colonial, entre ordens religiosas (principalmente jesuítas) e a demanda dos moradores da colônia pela força de trabalho indígena, é preciso que invertamos a perspectiva e coloquemos no centro da análise as decisões políticas dos próprios povos indígenas, que estavam de frente aos firmes passos do invasor de suas terras originárias. Terras essas de longa história e complexidade.

Para além de conjecturas contrafactuais que se possa fazer sobre o que motivou a aliança de povos indígenas com os invasores de suas terras, em diversos momentos da história, é mais profícuo imaginar o cenário de fim de mundo que a chegada do *ser* branco alienígena representou e como esse foi absorvido pelas diferentes cosmologias dos muitos povos. Que fazer diante das inumeráveis mortes por doenças desconhecidas trazidas por queles seres de pele branca?<sup>54</sup> Foi necessário encontrar maneiras de lutar por, pelo menos, terra e proteção, “*com os instrumentos novos que o mundo colonial passava a lhes fornecer*” (ALMEIDA, 2000,

---

<sup>54</sup> Para uma ideia geral do “cataclismo biológico”, expressão tornada conhecida por Henry Dobyns (1966) a partir de suas estimativas de depopulação originária com a chegada dos europeus ao continente americano, causada, dentre outros motivos, pelas diversas epidemias, ver a página homônima do ISA (2020). Para uma discussão histórica mais acurada, ver Carneiro da Cunha (2018 [1992]).

p. 118). A aldeia, tecnologia construída a partir da aliança em vigorosos conflitos e hecatombe mortífera, em muitos casos foi a violência menor.

Ao ingressar nas aldeias, os índios perdiam muito, não resta dúvida: viviam em condição subordinada, sujeitos ao trabalho compulsório, misturavam-se com outros grupos étnicos e sociais, viam reduzir-se as terras às quais tinham acesso, expunham-se às altas mortalidades provocadas por epidemias, guerras intensas e maus tratos (ALMEIDA, 2000 p. 118).

A Aldeia era tida como a liberdade possível, como Melià (1988, pp. 204-209) argumentou acerca dos Guarani na história de formação do Paraguai. Mas isso não quer dizer que os indígenas não participavam de sua efetiva construção enquanto espaço social. Mais que isso, a aldeia passou a se estabelecer, para diversos povos, como espaço de continuidade histórica sob o viés de reconstrução (MONTEIRO, 1999), de *insistência existencial*. No decorrer da história, as aldeias, espaços pensados e feitos para “civilizar”/homogeneizar foram se estabelecendo como *manchas* no grande tecido social da colônia.

Os próprios jesuítas, como o grupo de religiosos que mais conseguiu se estabelecer como intermediário entre mundos junto aos diversos povos indígenas, passaram a ter seus planos influídos pelos povos por eles “administrados”. Em todo o período colonial, foram comuns as acusações de representantes da sociedade branca de que os jesuítas exerciam controle excessivo e tirania sobre os indígenas, no que diz respeito ao trabalho compulsório. O que, de fato, há sua razão de ser e inclusive era motivo para diversas formas de *rebelião*, *fuga* e outras medidas estratégicas tomadas por indígenas nas mais diversas aldeias. Obviamente, a reclamação dos moradores colonos não tinha como objetivo o bem-estar dos povos aldeados, mas a comparação acerca da aplicação do excedente proveniente do trabalho compulsório: para os primeiros, jesuítas, a própria aldeia; para os demais, moradores, a alocação do resultava da produção proveniente da força de trabalho indígena era alhures (ALMEIDA, 2000, p. 130).

A questão da alocação do excedente produzido nas aldeias é importante e o que alguns dos trabalhos de história indígena tem mostrado é que, apesar do controle formal exercido pelos missionários ou pelos representantes do Estado colonial, há, na prática, e em diversos casos, mecanismos de controle de sua aplicação pelos próprios povos aldeados.

Aqui chegamos a uma questão central: ao observarmos, a partir de referências como a de Maria Celestina Almeida (2000), o que estava ocorrendo nos aldeamentos nesse longo período entre o final do século XVI e meados do XIX era o estabelecimento de espaços de reprodução social intermediários. Esses espaços se caracterizavam por uma autonomia reprodutiva básica, de baixo padrão material, com incrementos eventuais a partir de sua submissão a regimes de

trabalho compulsório. Essa submissão só se viabilizou pela lógica da guerra e, portanto, na autoconsciência coletiva dos povos originários acerca do risco existencial. Uma vez aldeado, porém, apesar dos esforços contrários empreendidos pelo mecanismo colonial, o que se estabelecia era uma reorganização dos mecanismos reprodutivos, ou da morfologia social exercida anteriormente, inclusive com necessidade de mediação entre diferentes costumes de diferentes etnias postas em uma única aldeia. Mas o regime de organização social e seus aspectos materiais, no que diz respeito à divisão do trabalho e estruturas internas de diferenciação e hierarquização são eminentemente definidos pelos próprios povos, claro, dentro das condições objetivas de tensão causada pelo mecanismo colonial.

Esses aspectos de autodeterminação ficam evidentes em diferentes níveis, dos mais peculiares aos mais estruturais. Chamo atenção ao primeiro deles que é a pura e simples tecnologia da *recusa*.

São diversos os registros de determinações de alocação da força de trabalho indígenas junto aos moradores, ou mesmo em tarefas determinadas pela coroa, em que, simplesmente, por intermédio dos capitães mores ou mesmo dos próprios padres, os demandantes eram informados de que os indígenas se recusaram. Aliás, essa era uma questão que afetava a própria missão catequética dos padres. Determinados ritos e obrigações, como comparecer à missa dominical, eram, simplesmente, recusados, mesmo diante dos castigos previstos e aplicados<sup>55</sup>.

Vejamos que, do ponto de vista material essa decisão pela *recusa* estava sustentada, em grande medida, pela existência objetiva de condições mínimas de reprodução. Ou, como analisado por Máxime Haubert (1990, p. 25), acerca das missões no Paraguai, no desenvolvimento *autocentrado* da aldeia. As roças produzidas na aldeia e no seu redor, as atividades de coleta e caça, o acesso e interação com o ambiente circundante e a maneira como a cultura se reproduzia no interior das aldeias, com o estabelecimento de inovações na relação com o sagrado, mesmo em condições muito adversas, e a articulação de alianças a partir dos preceitos de reprodução de parentesco, estão no centro da decisão pela *recusa*. A garantia desses elementos é uma construção social dos povos aldeados.

Por outro lado, deve-se estar atento ao que representa o contraponto da *recusa*, ou seja, a *aceitação*. Tratava-se de fino cálculo social a partir das condições objetivas acerca das

---

<sup>55</sup> Caso intrigante – citado em Daniel (1976) e mencionado em Almeida (2000, p. 147) – foi do indígena no século XVIII que ao receber a punição, em forma de açoites, por não comparecer à missa, agradeceu e solicitou, adiantadamente, a punição da semana seguinte, pois não teria a intenção de comparecer.

possibilidades concretas de permanecer existindo. Trocando em miúdas palavras, trata-se de sobrevivência. No entanto, a *aceitação* é sempre *manchada*. Nunca é um estado definitivo. Sempre há um passo a ser dado no sentido da *recusa* e, por meio dela, no sentido do retorno ao mundo próprio. Mas essa passagem cotidiana pelo mundo do *outro* não é neutra, como nada o é. Na vestimenta corporal indígena, seu próprio *ser*, ficam grafadas as experiência dessa sofrida viagem. A dinâmica relacional entre *recusa* e *aceitação*, nos diversos níveis da vida social indígena, das relações mais cotidianas, como a decisão por trabalhar ou não na roça de um morador, às mais decisivas, como a *recusa* à imposição de um administrador que não fora aprovado pela comunidade, ou, até mesmo, a *recusa* pela própria aldeia – culminando em rebeliões e fugas – é um dos principais motores da história dos indígenas aldeados, que se estende até o século XX.

Como derivada da *recusa* está a *rebelião*. A *rebelião* no espaço das aldeias é um passo mais amplo no sentido do retorno ao mundo indígena, trazendo com o corpo a própria aldeia, sob um ponto de vista estrutural. Passa a estar em perspectiva a tomada total daquele espaço reprodutivo. A aldeia pensada como espaço reprodutivo de transição na direção e atendendo aos interesses reprodutivos do tecido social do *branco* tem seu funcionamento invertido. Isto é, continua como espaço de transição, porém no sentido contrário, se estabelecendo como portal de retorno aos mundos indígenas (transformados).

Para que isso ocorra/ocorresse, a história nos mostra que *é/foi* preciso que se construíssem condições objetivas mínimas, nem sempre presentes para muitos povos. O que envolve, por exemplo, a composição de alianças certas. Por exemplo, com os próprios jesuítas. Maria Celestina Almeida chama a atenção de que o enfoque dado pela historiografia na análise das rebeliões de aldeias indígenas no período colonial é demasiadamente no interesse dos missionários e, conseqüentemente, interpretam o papel dos povos indígenas a partir de uma perspectiva passiva:

As disputas sobre essa questão têm se colocado na historiografia, em geral, como uma contenda entre padres e colonos em torno da repartição do trabalho dos índios, como se estes últimos fossem meros objetos da disputa e não tivessem nenhuma interferência nas decisões sobre seu próprio trabalho. Os documentos, no entanto, apontam para um situação bem diversa (ALMEIDA, 2000, p. 200).

As causas mais comuns de conflitos que resultaram em rebeliões ferozes, que refletiam o interesse do grupo eram as disputas de território e a própria alocação territorial da aldeia, a recusa da escravização e a trabalhos abusivos, indesejados e mal pagos, além da recusa a autoridades impostas (ALMEIDA, 2000, p. 168).

Segundo Maria Celestina Almeida (2000, p. 130) violentas guerras, como a dos Guarani contra os espanhóis em defesa das aldeias dos Sete Povos das Missões e outras lutas que tinham como objetivo a manutenção das aldeias, explicam-se pela própria condição objetiva de reprodução indígena colocada em risco, por algum motivo. A *rebelião*, portanto, representa o momento em que a autoafirmação cotidiana, sem ruptura aparente mais severa, não é mais suficiente para garantir que aquele espaço seja um livre portal entre mundos.

A depender das circunstâncias e da escala de mobilização dentro da aldeia, revoltas pontuais poderiam culminar em *fugas* e *abandonos*. Essas *fugas*, por sua vez, muitas vezes resultavam em alianças efêmeras com colonos, como consta no registro do motim de aldeias do Rio de Janeiro, aliadas a colonos, responsáveis por engenhos de cana-de-açúcar, em 1647 (ALMEIDA, 2000, pp. 140-141). Houve, também, frequentes fugas de indígenas de aldeamentos do Rio de Janeiro e do Espírito Santo, na metade do século XVIII. A principal causa era o excesso de trabalho exigido pelos padres e demasiado rigor comportamental, que prejudicava a realização de práticas socioculturais peculiares aos povos aldeados. Na impossibilidade objetiva de se tomar a aldeia como um todo, as fugas e alianças com moradores brancos dos arredores pareciam ser um tipo de solução momentânea por maior liberdade de costumes. A contrapartida era a oferta de trabalho, que, segundo os registros, eram pagos até mesmo com aguardente. O que, obviamente, está na base da construção do discurso histórico que liga os indígenas a uma suposta “fraqueza” ou tentação pelas bebidas alcoólicas.

É nessa mesma época, a partir de meados do século XVIII, que começa a ocorrer uma forte decadência populacional das missões. Indígenas se casavam com ex-escravizados pretos para não voltar às aldeias, em um novo tipo de aliança. Em outras circunstâncias, já no fim do século XVIII, alguns grupos indígenas no Rio de Janeiro e Espírito Santo, se articulavam para emboscadas com roubos e assassinatos, ou mesmo para se apropriarem do gado e da produção de colonos<sup>56</sup>.

Maria Celestina Almeida (2000, pp. 141-142) também apresenta registros, ainda para o século XVIII e início do XIX, de um certo movimento pendular entre aldeia e sítios – que eram espaços de indígenas amotinados (uma espécie de quilombo). O que servia, também, como incentivo a novos abandonos das aldeias. Segundo a autora, tratava-se de um cenário de desobediência “à vontade”.

---

<sup>56</sup> Assim indicavam os registros de presos nas cadeias do Rio de Janeiro, com a presença de diversos indígenas (ALMEIDA, 2000, p 142).

Outro movimento de autoafirmação, mais sutil e envolvente que os anteriormente aqui apresentados, que pode ser lido como um tipo de *rebelião semiótica*, é a *antropofagia*. É muito próprio de algumas cosmologias ameríndias, baseadas em estruturas míticas ancestrais, aspectos relacionados à capacidade de realização da *antropofagia* da cultura do *outro*, que uma vez ingerida, passa a compor o corpo indígena, sem, contudo, tomar o seu lugar (VIVEIROS DE CASTRO, 1992).

Os mitos transformam a história e são transformados por ela. Ou, se preferirmos, os mitos caminham junto da história (HILL, 1988, WRIGHT, 1986). Muitas são as possibilidades, inclusive a capacidade corporal, individual e coletiva, de se viver segundo bases culturais e institucionais múltiplas. Nesse movimento de relação com a cultura do *branco*, inclui-se desde a ressignificação dos ritos cristãos até mesmo a utilização de sua institucionalidade organizadora do corpo social, o Estado e seu sistema legal, como forma de se tentar garantir autonomia reprodutiva enquanto *outro* do *Outro*.

Por que não batizar para depois "desbatizar" e assim outra vez (VAINFAS, 1995, p. 121-122)? Fato que desnortou o Presidente da província do Pará, em 1875, que pedia ao Império a proibição de que os "índios" se batizassem mais de uma vez. Do ponto de vista dos indígenas, aquela era uma forma de se reforçar seu mecanismo de acessar o mundo do *Outro*. Novos padrinhos significavam, também, mais "presentes" (BOSI, 1994, p. 66).

Sobre o uso da institucionalidade *branca* como forma de busca pela autonomia reprodutiva indígena, ainda em período colonial, novamente recorro à Maria Celestina de Almeida (2000, pp. 173-180), com a apresentação de uma passagem histórica relacionada à aldeia Mangaratiba, no Rio de Janeiro, no último quarto do século XVIII. Tratava-se de uma aldeia que não experimentou a intensa convivência cotidiana com os padres. Com o advento das reformas pombalinas e a determinação de nomeação de capitães-mores, a comunidade se recusou a aceitar o nome que lhes fora imposto. Foi então organizado um levante que adotou como estratégia a apelação junto à justiça por seus direitos, mesmo não sendo letrados. Tiveram a causa judicial perdida, o que não surpreende. Como resposta à "petulância", as autoridades determinaram que as lideranças do movimento fossem afastadas da aldeia. Já no início do século XIX, os mesmos líderes do levante indígena, retornados à aldeia, conduziram novos movimentos de distúrbio, com nova demanda às autoridades brancas, solicitando a destituição do capitão-mór (que era indígena, mas acusado de atender aos interesses dos brancos e de ser alcoólatra), além de exigirem a expulsão de dois brancos que assediavam mulheres da aldeia, bem como o fim das tabernas que comercializavam álcool. Diante da efervescência do

movimento e do receio que os moradores dos arredores tinham da acentuação da revolta, boa parte das reivindicações foram atendidas. Então, outro capitão foi empossado, apesar de ter sido escolhido pelos brancos e três indígenas foram presos por não aceitarem. A aldeia Mangaratiba foi tornada vila em 1831, com registros de reclames da câmara pela propriedade municipal daquela que até então era terra dos indígenas. Houve fortes conflitos em defesa da terra, por parte dos indígenas, que já conviviam com a presença cada vez maior dos brancos, atraídos pelas ofertas de terras por parte da freguesia. Em desfavor da comunidade indígena era utilizado o argumento de que não se tratavam mais de índios legítimos, devido à evidente mestiçagem que os caracterizava na primeira metade do século XIX (ALMEIDA, 2000, p. 180).

Apesar dos claros reveses, ou do insucesso quanto à totalidade das pautas levadas ao sistema de justiça branco, é interessante notar esse fato como prelúdio dos fatos que ocorreriam já na segunda metade do século XX, com a construção do movimento indígena. A utilização do sistema institucional do *Outro* é parte de um processo antropofágico que mantém a cultura viva por meio da absorção de determinados elementos de seu agressor.

Além de Mangaratiba existem registros de outros casos semelhantes (ALMEIDA, 2000, p. 173), que nos dão a dimensão da combinação de estratégias indígenas voltadas a sua autonomia reprodutiva, mediante a instrumentalização da institucionalidade branca, mesmo no Brasil colônia<sup>57</sup>. Pode-se mencionar também o caso dos *Xakriabá*, em Minas Gerais, na bacia do rio São Francisco, que mesmo após décadas de combates frente ao oligarca Matias Cardoso, na década de 1720, aliançaram-se com seu filho, Januário Cardoso, administrador da Missão do Senhor São João do Riacho do Itacaramby, na defesa de ataques *Kaypó*. A contrapartida foi uma carta de doação das terras, assinada pelo próprio Januário Cardoso e reconhecida pela Coroa. Carta essa reivindicada em diversos momentos da história subsequente dos *Xakriabá* como instrumento branco de bloqueio à cobiça branca (ALVES da SILVA, 2006, p. 164).

Nas províncias do Rio de Janeiro e Espírito Santo, apesar das reformas pombalinas terem transformado formalmente as aldeias em freguesias e vilas e introduzido a presença de não indígenas, até o início do século XIX as aldeias se mantiveram como eminentemente indígenas. Os grupos que nelas viviam "*continuavam a agir coletivamente para manter suas terras na*

---

<sup>57</sup> A aldeia Itinga, por exemplo, foi destituída e tornada freguesia São Francisco Xavier de Itaguaí em 1759. A partir daí estabeleceu-se movimentos de idas e vindas entre restituição e destituição, contabilizada em três vezes entre 1759 e o início do século XIX. Por fim foi restituída pelo esforço da mobilização indígena e sua liderança, que buscaram intervenções junto à Coroa (ALMEIDA, 2000, p. 180).

*condição de aldeados, bem como para assegurar líderes por eles reconhecidos"* (ALMEIDA, 2000, pp. 118-119).

Em diversos outros espaços a desestruturação das aldeias ocorreu de maneira mais efetiva a partir das reformas pombalinas. Em Pernambuco, por exemplo, mais de sessenta aldeias foram fundidas em 24 povoações, classificadas como vilas (ALMEIDA, 2000, p. 176). No Rio Grande do Sul as terras das aldeias foram arrematadas ou vendidas para custear a construção das vilas, para as quais os indígenas foram transferidos. No Rio de Janeiro, contudo, as terras mantiveram-se com os indígenas, que continuaram cultivando pequenas porções e arrendando outras, mas mantendo o controle coletivo sobre as terras da aldeia (ALMEIDA, 2000, p. 178). O patrimônio da Companhia de Jesus da Aldeia São Pedro, por exemplo, passou a ser administrado diretamente pelos indígenas<sup>58</sup> (SILVA, 1854).

Outro aspecto interessante do movimento geral de busca pela autonomia reprodutiva foi o uso dado à língua geral, o *nheengatu*. Derivada do Tupi, a língua geral foi adotada e incentivada pelos administradores na maior parte dos aldeamentos com o objetivo de facilitar, de um lado, o abandono da língua original e, de outro e ao mesmo tempo, facilitar a evangelização a partir de uma linguagem, digamos, mais palatável aos povos aldeados. Contudo, apesar dos efeitos concretos de transformação da linguagem em malefício da utilização das línguas originais, a disseminação do *nheengatu* por diversas regiões da colônia "possibilitou a comunicação entre povos das mais diversas origens etno-linguísticas" (MONTEIRO, 2000).

Aliás, em todas essas práticas envolvidas nesse balanço entre abertura, afastamento, recusa e rebelião, consta uma filosofia/religião<sup>59</sup> que tem na relação com o *outro* o motor do movimento de reprodução sociocultural (VIVEIROS DE CASTRO, 2014). Entre os *Tupinambá* do século XVI, por exemplo, o elemento chave desse movimento é a *vingança*. A vingança é ponto inegociável (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 28). A reprodução estava idealmente vinculada

---

<sup>58</sup> Em 1797 a população dessa aldeia/vila era de 1173 habitantes. Em 1805 houve um levante indígena contra o capitão-mór e um conjunto de assédios ao grupo que essa figura representava, que culminou na substituição do capitão por uma figura aprovada pela comunidade, mas não sem a contrapartida de algum grau de punição dos líderes do movimento. Ainda assim, com os seguidos assédios pela disponibilização de terras para colonos houve severo impacto demográfico sobre os indígenas durante o início do século XIX. A aldeia tornou-se freguesia de Cabo Frio em 1835 e, nesse ano, eram apenas 689 habitantes, população 40% menor se comparada com o seu contingente de cinquenta anos antes. No sul da Bahia o percurso foi similar (ALMEIDA, 2000, p. 179).

<sup>59</sup> Viveiros de Castro (1992, p. 31) no rico texto "O mármore e a murta", em que faz um excelente resgate historiográfico dos textos de cronistas e cartas do século XVI, elabora uma defesa quanto ao aspecto religioso e escatológico da cultura Tupinambá no primeiro século pós invasão europeia. "A religião tupi-guarani, como mostrou H. Clastres, fundava-se na ideia de que a separação entre o humano e o divino não era uma barreira ontológica infinita, mas algo a ser superado: homens e deuses eram consubstanciais e mensuráveis; a humanidade era uma condição, não uma natureza".



ao dispositivo de captura e execução ritual de inimigos, que por sua vez alimentava a dinâmica da guerra, primordial e preferencialmente entre sociedades *Tupinambá/Tupi* (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 43). No debate antropológico a vingança *Tupinambá*, atrelada à prática antropofágica, já foi vista como um dispositivo de restauração de condição do ser atacado e comido pelo inimigo, como consta em Florestan Fernandes (1970). Viveiros de Castro (1992, p. 49-50), entretanto, chama a atenção para outro aspecto, que antes de representar um retorno ao passado, era, por sua vez, a condição necessária para o futuro, ou uma abertura ao *devenir*. De modo que a “religião” *Tupinambá* e a racionalidade intrínseca a ela, se colocavam a serviço da guerra – o norte da prática social. A guerra de vingança é o reconhecimento da heteronomia como condição de autonomia. A *vingança*, nesse caso, é um máquina de *devenir* naquilo que caracteriza a “incompletude ontológica” das sociedades Tupi-Guarani. Isto é, o *ser* se baseia na “indispensabilidade do outro”, o que, por sua vez, alimenta o sentido das práticas internas de organização dos grupos em termos de uxorilocalidade, acúmulo de nomes e prestígio de “grandes homens”, no poder ritual feminino e da não aceitação de reis, ou de Estado – para fazer uma referência à Clastres (2014 [1974]). É preciso que tenhamos em mente os elementos desse tipo de filosofia para que compreendamos o balanço que configura a experiência histórica indígena, na medida em que o *outro* também se transforma. O *outro* dos Tupinambá enquanto eram os próprios Tupinambá ou grupos Tupi-Guarani eram, digamos, os *outros* ideais. Quando esses passam a ser o europeu – invasor – as consequências são profundas.

Do lado europeu da história o *outro* precisa se transformar em um “*nós*” (ou quase isso), porque se baseia no entendimento de que “*o ser de uma sociedade é seu perseverar: a memória e a tradição são o mármore identitários de que é feita a cultura*”. Portanto, se há “conversão” – de uma sociedade em algo diferente do que ela mesma – também não há retorno, pois o velho, fatalmente, deu lugar ao novo. E, assim, a mente ocidental procura ver-se, narcisicamente, na imagem de seu *outro* (VIVEIROS de CASTRO, 1992, p. 27).

“*Eles*”, indígenas, entretanto, veem o *outro* como fonte futura de *si*, mas em termos peculiares e não totais. *Ser* é um contínuo processo relacional de se alimentar daquilo que é externo ao corpo, para uma contínua transformação. Portanto, a preservação do *ser* está no movimento. A partir desse choque filosófico/religioso a história dos diferentes se constrói neste continente.

De um lado, do colonizador/invasor, a substância tem primazia sobre a relação. Assim, o aldeamento dos povos originários da terra é uma ação de lapidação do mármore, para que a terra seja tomada em definitivo e para que aquelas sociedades, efetivamente mortas ou desestruturadas, já não façam mais parte da linha do tempo. A seta aponta para o futuro que

esmaga o passado. De outro lado, porém, o do indígena, a relação tem primazia sobre a substância e, mesmo em condições materialmente e objetivamente adversas, o *outro* será parte do seu *ser* futuro, por meio de mecanismos peculiares e em movimento perpétuo de absorção e diferenciação. Logo, a aldeia nunca será conforme o *projeto* do *outro*, mas um tipo de morte ritual coletiva que é condição necessária para a vingança e para uma nova forma coletiva, ainda e sempre diferenciada.

E é morte, é derrota. Não coloquemos floreios onde não cabe. Os invasores de outrora souberam guiar seus objetivos a partir da racionalidade indígena.

Através de uma implacável guerra aos índios, o dispositivo teológico-político dos invasores conseguiu finalmente domesticar a guerra dos índios, retirando-lhe o caráter de fundamento e finalidade do *socius*, transformando-a em meio para seus próprios fins. E foi assim que os Tupinambá perderam, duas vezes a guerra (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 51).

Como um exemplo de outros processos que se davam na costa continental durante o século XVI, o estímulo à guerra intertupinambá pelos colonos e o conseqüente aumento da escala de mortes foi questão socialmente fatal (VIVEIROS de CASTRO, 1992, p. 52). Os europeus, porém, serviram mais de catalizadores de uma espécie de desequilíbrio que era constitutivo da sociabilidade originária. E esse elemento da história foi somado à forte guerra portuguesa contra os *Tupinambá* e outros povos da costa continental e à doença, aí sim, com carnificina sem igual na história humana (ANCHIETA, 1933 [1554-1594]; VIVEIROS de CASTRO, 1992, p. 32; ISA, 2020). A conseqüência, muitas vezes, foi a aceitação do aldeamento. A questão, portanto, é verificar como se transformou o sentido da guerra de vingança diante daquele *outro* que antes de te matar quer lhe transformar em uma espécie de esboço narcísico e inacabado de si, seja como súditos do rei, seja como cristãos, seja como força de trabalho incorporada.

Ainda se aproveitando da história de guerra e aldeamento *Tupinambá*, é preciso dizer que estes, contraditoriamente, desde o início do contato se estabeleceram abertos ao europeu. Mas, por outro lado, foram efetiva força de resistência à invasão nos séculos XVI e XVII. De certa forma, todo contraste diante da bravura de seus guerreiros e técnicas de guerra, aliado ao vislumbre da prática da antropofagia, cultivou o imaginário europeu dos “*índios bravios*” até o século XX. Após muita guerra e a proliferação de doenças grupos *Tupinambá* se submeteram aos aldeamentos, como o de Nossa Senhora da Escada, fundado em 1680, em Ilhéus.

Ainda no século XVIII, por volta da década de 1720, os *Tupinambá* conseguiram impor a nomeação de um indígena como capitão-mór e assim estabelecer um certo grau de controle político quanto à vida na aldeia de Nossa Senhora da Escada. Situação que perdura durante o

Diretório dos Índios e mesmo após seu fim<sup>60</sup> (VIEGAS, 2007, pp. 257-258). A aldeia, durante o século XVIII, havia sido transformada em um espaço de vivência e domínio próprio indígena, contrária à perspectiva colonial original da própria aldeia.

Em Olivença, não apenas os índios passam a fazer parte do corpo administrativo da vila, como vão conseguindo ganhar independência nas suas relações de trabalho e na ocupação do território. Um aspecto a mencionar a propósito da independência que alcançaram é o fato de haver fortes indícios de terem sido capazes de fugir da subjugação dos tutores, que o Diretório previa (VIEGAS, 2007, p. 259).

Durante o século XIX as terras de diversas aldeias indígenas estavam sob controle das próprias comunidades, ainda que estivessem sob o estatuto formal da orfandade (CARCUNHA, 1988, p. 139).

Segundo Marcis (2004, p. 60) os indígenas de Olivença – *Tupinambá* – participavam dos processos de votação, atendendo aos preceitos eleitorais da época, porque "tinham suas terras como patrimônio". Os *Tupinambá* no século XIX conseguiram se estabelecer como uma elite administrativa em Olivença, entre "portugueses" e "mestiços". No cenário concreto, para além da aparência formal regida pela ordem de poder do branco, estava em vigor formas de reprodução *Tupinambá* no tempo e no território (VIEGAS, 2007, p. 259).

Do ponto de vista da reprodução dos povos indígenas no território, um dos elementos mais importantes foi a possibilidade construída de se ocupar as matas do entorno da vila com roças. Basicamente, os *Tupinambá* mantinham uma estrutura cotidiana de vida social dupla: parte dos membros da comunidade se mantinham como moradores da vila, com participação de sua vida política, manutenção de suas casas, ao passo que passavam temporadas nas roças distribuídas nas matas ao redor. Outra parte da comunidade se estabelecia de maneira mais fixa nas matas. Essa foi uma condição que se arrastou até o final do século XIX, quando as tensões promovidas pela sociedade envolvente, com vistas à implementação de um novo regime de uso da terra passou a ser mais intensa. Até então, como nos mostra Maria Regina Almeida (2000, p. 226), mesmo nas plantas jesuíticas do século XVIII estavam lá indicadas as "roças dos índios" e a perpetuação de um modo peculiar de reprodução material/cultural/política. Essa foi, diga-se, uma "brecha" que permitiu o estabelecimento de residência indígena fora da aldeia, próximas aos rios, matas e locais de ritual importantes para a reprodução da cultura. Para isso, entretanto, era necessária uma espécie de blindagem, baseada no relacionamento com o mundo do *outro*.

---

<sup>60</sup> O Diretório dos Índios foi revogado em 1798, contudo, seus preceitos continuam sendo praticados pelo menos até 1845, quando é editado o "*Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos índios*" – Decreto nº 426 de 1845) (CARNEIRO DA CUNHA, 2012 [1992]).

Adentraremos nesses aspectos mais adiante, mas não antes de explorar, de maneira sumarizada, o que mudava no mundo dos brasileiros na segunda metade do século XIX.

### **Capítulo 3 – Subsunção manchada na prática: tensão sobre os regimes de uso/apropriação da terra.**

Sobre a fase da história, inaugurada pela Lei de Terras de 1850, como marco definidor do nascente capitalismo propriamente brasileiro, quero chamar a atenção para *três movimentos* importantes, que de certa forma sintetizam – mas não esgotam – os aspectos estruturais que são centrais para o desdobramento das lutas indígenas na guerra empreendida pelos invasores (nessas alturas históricas, já com quase quatro séculos de duração).

O primeiro deles é o de criação de um mercado de terras e consolidação de posses nas regiões de ocupação colonial antiga, via alimentação de economias regionais de características capitalistas, tanto para criação de um mercado interno, quanto para alimentação de bases regionais de exportação que se consolidaram durante o período colonial, principalmente nos arredores das zonas urbanas mais bem estabelecidas e onde ocorreu um processo de acumulação mais substancial. Ou seja, um fenômeno das regiões litorâneas, onde se assentou a colonização do continente nos séculos anteriores e que, a partir da Lei de Terras de 1850, passaram por um processo de conversão da posse em propriedade privada da terra (SILVA, 2008 [1996]). Nesse caso, as antigas aldeias indígenas do período colonial, as que restaram e sobreviveram às mudanças promovidas no período pombalino, passaram a ser objeto primeiro da cobiça pela expansão imediata da posse a ser tornada propriedade, em geral, por meio de grilagem e manipulação política local das esferas de poder estaduais (após a Constituição de 1891 estabelecer como competência estadual a regularização das terras devolutas). O que se verifica, complementarmente, nos trabalhos de história indígena e nos registros etnográficos é que a cobiça pelas terras indígenas se justifica pelo fato, que talvez seja o mais negado e obscurecido pelos invasores, para o qual tomo licença para utilizar uma terminologia econômica para a sua explicação: a existência de economias de escala. Diferentemente da retórica utilizada pelos empreendedores da invasão – que ressalta uma suposta não presença dos indígenas nessas áreas, ou no máximo os reconhecendo como pequenos grupos de famílias caboclas – é justamente a sua presença e a conservação de “recursos” que faziam com que as terras indígenas fossem objeto de grande interesse daqueles que fundamentavam seu mecanismo na acumulação de propriedades fundiárias. No contexto de expansão do domínio proprietário sobre a terra, nas imediações do território já consolidado nas décadas anteriores, tinham grande importância solo, acesso a cursos hídricos e nascentes, geologia e vegetação, bem como o estabelecimento de caminhos que facilmente se transformavam em ligações logísticas em benefício dos negócios capitalistas que nelas seriam empreendidos. Também as roças indígenas desenvolvidas nessas

terras foram elementos essenciais para as estratégias de controle formal da terra, devido a questões legais que permeavam as legislações estaduais de regularização fundiária. E, por fim, a própria presença humana e a possibilidade de transformá-la em força de trabalho e sustentáculo político-institucional.

O segundo movimento é o de concentração de capitais em bases de exportação de grande escala global, que para esse período, da segunda metade do século XIX, corresponde às economias do café, principalmente no oeste paulista, e da borracha, na Amazônia. Essa concentração de capitais envolve uma lógica de violenta expansão territorial, seja para viabilização da atividade exportadora, seja para o estabelecimento de um mercado interno de artigos de subsistência que lhe dê suporte reprodutivo. Isso vale tanto para a expansão de terras agricultáveis para o café, tanto para a expansão do extrativismo da borracha (RIBEIRO, 1996). Como já sabemos, nessas terras, alvo de expansão de atividades exportadoras, estavam, há séculos, uma grande variedade de povos indígenas, aos quais se empreendeu guerra, inclusive com a utilização de contingentes de colonos oriundos de outras regiões, que mal sabiam que teriam que disputar espaços de sobrevivência com povos nativos.

O terceiro movimento é o de ocupação de fronteiras do Estado-nacional brasileiro. Isso vale, principalmente, para a fronteira oeste, que até o início das tensões que culminaram na guerra do Paraguai, eram relativamente pouco integradas ao centro de comando estatal-imperial. Vale também para a fronteira amazônica, numa combinação entre os segundo e terceiros movimentos, conforme aqui interpretados. Tal qual o segundo movimento, seu efeito é de produção de choque direto com os povos indígenas que se estabeleciam nessa faixa que vai do oeste do que conhecemos como estados de Santa Catarina e Paraná, passando pelo interior de São Paulo, em torno da grande bacia do rio Paraná, até o pantanal mato-grossense e as faixas de transição com a Amazônia. As colônias militares, os aldeamentos e a ocupação de grandes faixas de terra com pecuária extensiva e, também, o extrativismo da erva-mate foram elementos fundamentais na estratégia do Estado-imperial-burguês brasileiro no seu movimento de consolidação de fronteiras, apesar dos povos que nessas regiões já estavam. Essas regiões eram, inclusive, nesse período, marcadas por conflitos interétnicos, uma vez que muitos povos indígenas eram migrantes, empurrados pela colonização das áreas mais próximas ao litoral. Mas, no século XIX, fundamentalmente em sua segunda metade, a colonização-invasão branca chegou com avidez.

### 3.1. Os *Tupinambá* do sul da Bahia frente ao movimento de criação de um mercado de terras e consolidação de posses capitalistas nas regiões de colonização antiga.

Voltemos, então, ao movimento de criação de um mercado de terras e consolidação de posses, que teve como um de seus alvos as antigas aldeias do período colonial.

Uma das passagens que nos serve de referência para essa análise é a história dos *Tupinambá* do sul da Bahia, mais especificamente no que hoje conhecemos como município de Olivença<sup>61</sup>.

Nos últimos anos do século XIX e no início do século XX crescia nessa região o assédio pela compra das terras dos indígenas, da antiga aldeia Nossa Senhora da Escada, criada ainda no século XVIII e aqui já mencionada. Após décadas de uma relativa estabilidade na convivência entre indígenas e brancos (inserida pelas reformas pombalinas, que foi absorvida e transformada pelos indígenas), com grau significativo de autonomia dos *Tupinambá* no estabelecimento de suas práticas reprodutivas. Essas práticas reprodutivas se caracterizavam pela manutenção de roças fora do espaço da vila principal, acesso a locais de pesca, caça e extrativismo (inclusive de piaçava, para comercialização) bem como nas estruturas locais de poder político, com efetiva participação na estrutura formal estabelecida pelo Estado brasileiro. É preciso frisar que a vila de Olivença é tributária da reforma pombalina de 1758, portanto, é uma continuidade da aldeia Nossa Senhora da Escada, na área correspondente à “*sesmaria destinada como patrimônio aos descendentes indígenas*” (MARCIS, 2004, p. 93).

Suzana Viegas (2007, p. 260) faz menção à figura de Manuel Nonato do Amaral – “filho de índia” – como o último político que defendeu os interesses indígenas na barra do rio Una, entre o início da República e a década de 1900, quando ocorreu a “hecatombe de Olivença”, em 1904. Teresinha Marcis (2004) nos apresenta esse evento como marco de uma crescente tensão entre os moradores de Olivença naquele tempo, notadamente uma formação social indígena local, com a presença de brancos e que convivia, também, com a institucionalidade branca que lhes caracterizava como uma Vila.

Já voltaremos à “hecatombe de Olivença”, porém, é preciso primeiro dizer que alguns anos antes, como desdobramento indireto da Lei de Terras, e mais direto da Constituição da República de 1891 – que estabelece que a identificação e destinação de terras devolutas passaria a ser de competência estadual e que as unidades federadas deveriam regulamentar os procedimentos necessários para a titulação de propriedade – foi editada na Bahia a Lei Estadual

---

<sup>61</sup> Para compreender esse movimento me baseio nos trabalhos de Teresinha Marcis (2004) e Suzana Viegas (2007). Esses dois trabalhos se complementam e nos permite ter uma excelente compreensão da dinâmica política e das estratégias indígenas de *insistência reprodutiva*.

nº 198, de 1897 (REIS, 2013). A partir dessa Lei, grande parte do município de Olivença passa a ser considerada como terra devoluta e são declaradas "extintas" as vilas de índios da Bahia (antigas aldeias jesuíticas) (VIEGAS, 2007, p. 245).

Como já é conhecido na literatura fundiária e mesmo nos grandes romances baianos, essa foi a marca dos regimes coronelistas locais, com demarcação de terras devolutas e sua posterior regularização fundiária formal. Movimento esse, que se constituiu em favor da construção de grandes propriedades fundiárias voltadas à monocultura. Esse novo regime de propriedade era também a causa de eventos de esbulho possessório e proibições de uso de recursos. Em suma, era a proibição do uso do próprio território, o que envolvia: caminhar, caçar, o acesso à mata para coleta, o acesso a lugares sagrados e tudo o mais que caracterizava aquelas populações que dele faziam parte. Dentre elas, as insistentes populações indígenas, tais como os *Tupinambá* e os *Pataxó*.

Desde a década de 1870 Ilhéus passa a se destacar pela produção cacaeira. A produção de cacau na década de 1900 significava mais da metade da renda de todo o estado da Bahia, com participação majoritária de Ilhéus (MARCIS, 2004, p. 92; EUL-SOO PANG, 1979). A concentração do capital mercantil cacaeiro, atividade voltada à exportação, veio acompanhada de forte crescimento populacional<sup>62</sup> e maior pressão sobre as áreas indígenas, seja pela própria demanda pela expansão cacaeira, seja pela necessidade de alocação de excedentes, principalmente, nas formas de propriedade fundiária rural e urbana. A viabilização desse processo de expansão das formas de alocação do excedente do capital mercantil exportador estava intimamente vinculada à necessidade de reformas institucionais que seriam viabilizadas pelo Estado republicano e seu arranjo administrativo regional, notadamente, oligárquico. Nesse contexto, o controle dos cargos públicos passou a ser parte constituinte do “compromisso coronelista” no arranjo de poder entre Estado federal e as oligarquias municipais (MARCIS, 2004, p. 95). Tratava-se de uma rede de influências e disputas regionais, com conexões que iam "do coronel até o presidente da república" (CARVALHO, 1997, p. 230).

É nesse contexto que Ilhéus, com suas elites cacaeiras, passa a ser a centralidade de comando administrativo regional, como sede da Comarca da qual vilas como Olivença, Una, Barra do Rio de Contas faziam parte. O novo arranjo de poder, baseado na “autonomia” municipal – que era, por outro lado, também dependente das definições e alocações de recursos públicos em

---

<sup>62</sup> Crescimento de 34% entre 1872 e 1892: de aproximadamente 14 mil habitantes para aproximadamente 19 mil (MARCIS, 2004, p. 93).



nível estadual – foi decisivo para o tensionamento quanto ao arranjo de poder local estabelecido pelos indígenas em Olivença.

O que Marcis (2004) então nos revela é que durante o século XIX os Tupinambá se encarregaram de produzir famílias de lideranças políticas locais, principalmente mestiças, que se constituíram em maioria nas instâncias burocráticas de nível local, inclusive nas representativas, como a Câmara Municipal. Tornaram-se *caboclos*, mestiços, pelo menos naquilo que diz respeito à institucionalidade de poder branca, para continuar sendo *Tupinambá* em sua vida material cotidiana, onde se assentava a sua reprodução social. Porém, a blindagem foi prejudicada pelas manobras institucionais de controle a partir de Ilhéus, o que culminou na anexação de Olivença, em 1912, como seu distrito (MARCIS, 2004, p. 94). A autonomia para a ocupação dos cargos públicos da Vila, como estratégia de blindagem de seu modo de vida estava comprometida, uma vez que, no novo quadro institucional, a ocupação dos cargos públicos estava sujeita aos interesses de Ilhéus.

Assim, voltamos à “hecatombe de Olivença”, como marco de uma nova fase dos conflitos entre modos de existir entre os *Tupinambá* e a sociedade envolvente. De Ilhéus, os interesses vinham personificados na figura do Coronel Adami de Sá, ex-membro do Partido Conservador, durante o período imperial, mas que aderiu ao Partido Republicano, logo após a proclamação da República e que se consolidou como o principal latifundiário do estado da Bahia. Esse sujeito, proveniente de uma linhagem familiar de poder proveniente do Império, no início da década de 1900 era o intendente de Ilhéus e controlava a maior parte dos cargos da burocracia regional, mediante as mais diversas manobras institucionais e violências, próprias da primeira República. Contraposta a ele estava a figura personificada de Manoel Nonato do Amaral, na qual se consolidava a estratégia indígena de administração e blindagem de seu regime social frente à sociedade envolvente. Nonato era descendente de uma família de representantes políticos locais, com experiência na ocupação de diversos cargos, dentre os quais cargos militares e o de comissário de polícia, além de intendente de Olivença, entre 1900 e 1903, envolvido em intrincadas disputas políticas contra as forças de Ilhéus.

Em 1903 ocorreram eleições para a intendência de Olivença, quando disputaram o cargo Cornélio José Cunha, apoiado pela população local – como sucessor de Nonato – e Paulino José Ribeiro, apoiado pelas forças de Ilhéus. Cornélio Cunha saiu vencedor em uma eleição em que Paulino não recebeu votos, em função de não estar presente em Olivença na data do pleito. Cornélio Cunha toma posse com certa tranquilidade. No entanto, em dezembro de 1904, Paulino, acompanhado de 12 homens, todos fortemente armados, tentou forçar a sua posse

como intendente, ao tomar de assalto a Igreja Nossa Senhora da Escada (sede da Intendência). Houve, então, uma forte reação popular (indígena) contrária ao movimento de Paulino Ribeiro que, após mais de vinte e quatro horas de cerco à igreja, culminou na morte de Paulino e seis de seus capangas (MARCIS, 2004, pp. 103-104). Vinte e nove pessoas foram indiciadas em processo criminal, dentre elas Manoel Nonato do Amaral (como mentor e mandante) e Cornélio Cunha. Todos foram condenados, com forte influência de Domingos Ademi de Sá (forças de Ilhéus) nos desdobramentos do processo<sup>63</sup>.

Os elementos constitutivos da vida material/cultural dos *Tupinambá* durante o século XIX eram: o controle comunal da terra no entorno da vila; possibilidade de se viver sazonalmente entre a casa na vila e os espaços de roçados na mata; acesso a recursos extrativistas, como a piaçava, para venda direta ou confecção de artesanatos que seriam vendidos para a sociedade envolvente; manutenção de espaços rituais sagrados, entre outros elementos peculiares de uma morfologia social própria, derivada das transformações que se iniciaram ainda no século XVI, com a consolidação do aldeamento. Essa, digamos, autonomia social *Tupinambá*, que foi reconstruída durante o aldeamento e após o período pombalino, só foi possível com a absorção e ressignificação da institucionalidade administrativa branca – como vimos.

Nesse contexto, foram os brancos que precisaram subverter e reinventar sua própria norma de uso da terra para alcançar aos seus objetivos de controle territorial e de incorporação da população indígena enquanto força de trabalho precarizada em seu sistema.

O que Viegas (2007) nos mostra é que no início do século XX cresceu o assédio pela “compra” de terras indígenas, nesse movimento de expansão do controle mercantil da terra. Nos relatos por ela coletados, os *Tupinambá* do início do século XXI acusavam seus antepassados de algum grau de “tolice” por “venderem” suas terras e casas em troca de uma “garrafa de cachaça”. A questão, porém, é que a legislação estadual estabelecia limite fundiário para as compras de terras consideradas devolutas, mas não havia limite para o caso de terras já cultivadas (VIEGAS, 2007, p. 261). Então, havia forte interesse pela compra das terras com roças indígenas. Terras que os indígenas não tinham, a princípio, interesse em vender. Como estratégia dos brancos, porém, estabeleciam-se alguns pontos venda de mercadorias - “vendinhas” – na vila, as quais, muitas vezes os indígenas trocavam um conjunto de

---

<sup>63</sup> Após idas e vindas processuais, uma prisão temporária sem julgamento que durou de 1907 a 1911, Manoel Nonato (com julgamento em outra comarca) foi absolvido das acusações, assim como alguns outros acusados, apoiado por outra liderança coronelista da região, Antônio Pessoa. Outros, apesar de condenados, permaneceram foragidos e não foram presos até a prescrição do caso (MARCIS, 2004, p. 105).

mercadorias por sua própria “casa”. O pacto era espertamente registrado, mediante suborno de responsáveis dos cartórios e delegados de terras para a realização de medições, porque o ato da “compra”, devidamente registrado, era fundamental para a regularização da terra mediante a legislação da época. Sobre a “venda”, na perspectiva indígena, tratava-se de uma “compatibilidade equívoca”, como diz Viegas (2007), em menção ao conceito desenvolvido por João de Pina-Cabral (1999, 2002). São relações baseadas no equívoco, que nesse caso se expressa pelo interesse e certo deslumbre indígena com os objetos e produtos da manufatura branca. Não que seja uma causalidade linear entre sedução e ingenuidade, como nos alerta Hugh-Jones (1992), pois há elementos internos à dinâmica social indígena que justificam o embarque nesse “equívoco” e, portanto, também, a compatibilidade. No caso *Tupinambá*, em específico, para essa época que estamos abordando, tratava-se além de efeito sedução, a compreensão que se tinha com relação ao uso da terra e da própria casa. A casa era entendida como um elemento de um complexo maior que envolve os roçados, as possibilidades de coleta nas matas e o acesso a outros recursos e espaços rituais. Aquela casa, de taipa, poderia ser colocada numa relação de troca com o branco, pois ela era móvel (e não imóvel) no sistema de “mobilidade cíclica” que se vivia. Isto é, abria-se uma roça, construía-se uma casa, saturava-se a roça, partia-se para outro lugar. Assim, a “casa” era uma posse efêmera, que logo se abria mão e, nesse sentido, trocá-la não faria mal algum. Porém, para o branco, era o objeto de troca ideal para viabilizar suas pretensões fundiárias e privatistas. Pois, uma vez registrada a venda do imóvel (que era móvel para o *Tupinambá*, mas não para o branco), consolidava-se o controle proprietário de toda a terra. Uma compatibilidade equívoca, como bem coloca Viegas (2007, p. 265).

Outros mecanismos de pressão fundiária, baseados em manobras, institucionais ou não, sobre os *Tupinambá* de Olivença também foram utilizados, como a proibição da construção de casas de taipa, obrigando que as casas na vila fossem de alvenaria e, caso o responsável não tivesse condições financeiras para tal, deveria vendê-la e viver fora da vila (VIEGAS, p. 255)<sup>64</sup>. Além disso, a mando dos coronéis, eram feitas ameaças e agressões contra os *Tupinambá*.

A “hecatombe de Olivença” foi o marco síntese de um período que reuniu o assédio violento sobre as terras *Tupinambá* – com grilagens de terras em arranjos cartoriais na comarca de Ilhéus; “equivocações” nas transações comerciais entre indígenas e brancos, que culminaram

---

<sup>64</sup> Viegas (2007) apresenta um curioso caso de um indígena que, diante de tal proibição, construiu uma casa de taipa por dentro da casa anterior. Assim, quando a externa se deteriorou – o que o levaria a ter que abandonar a vila, por não ter condições de efetivar uma construção de alvenaria – já havia uma nova casa internamente e “nada” poderiam fazer contra ele.

no esbulho possessório dos indígenas de suas terras tradicionais; e em fortes reações de grupos de “caboclos” armados na defesa de seu território. Essa dinâmica de uma micro guerra de escala local perdurou até o final da década de 1930, quando o controle branco se “consolidou”.

Na década de 1920, um grupo de indígenas liderados por Caboclo Marcellino se voltaram contra a agressiva entrada dos brancos em Olivença e a política dos coronéis. Estabeleceu-se uma situação de conflitos e intensas violências até meados da década de 1930. A resultante desse processo, já nos finais dos anos 1930, foi o espalhamento das populações indígenas do sul da Bahia, expulsos de suas terras tradicionais. Condição essa que perdurou entre as décadas de 1940 e 1990 (VIEGAS, 2007) – a qual será tratada mais adiante.

Essa é uma das camadas da história dos indígenas de Olivença, que envolvem aspectos institucionais e de confronto físico propriamente dito. A economia política que envolvia os *Tupinambá* e o capital mercantil oligárquico no final do século XIX e início do século XX revela o choque entre um regime de propriedade privada em expansão, envolvido no circuito de reprodução do capital mercantil cacaueteiro, e o regime de apropriação e relação comunal com a terra, característico da construção histórica *Tupinambá*.

Para o objetivo dessa análise, é importante destacar que entre o final do XIX e início do século XX, havia uma força de modernização, no sentido de urbanização e extensão de atividades produtivas agrícolas que se assentavam na lógica de um mercado fundiário e na expansão de um regime reprodutivo baseado na propriedade privada. Violência e manobras institucionais utilizadas como artifício de pressão sobre os indígenas funcionavam em favor de um sistema de privatização do território. Logo, eram forças de expropriação direta dos indígenas que ali manobravam em contrário em favor de sua forma social peculiar. Quando, porém, a terra se torna efetivamente e potencialmente mercadoria, a blindagem institucional já não foi mais suficiente, pois os regimes de uso da terra, indígena e branco, na nova quadra histórica, tornaram-se incompatíveis.

O regime capitalista de apropriação da terra é fundamentalmente expansivo e monopolista. Assim, na perspectiva branca, só caberia aos *Tupinambá*, e demais povos indígenas em situação similar, serem subsumidos pela forma capitalista de apropriação da terra, ainda que em formas de trabalho não capitalistas. Diante desse impasse, os *Tupinambá*, mais uma vez, resolveram guerrear.

Como consequência dos enfrentamentos, em 1924 foi criado o Posto Indígena Paraguaçu, em Itabuna, sob a coordenação de uma Ajudância do SPI. A área para a demarcação da terra

indígena, no entanto, só foi definida em 1926, por meio de Decreto do então Governador Francisco Marques de Góes Calmon, com consequente paralisação das medições de terras devolutas na área que foi considerada terra indígena. Também em 1926 foi aprovada a Lei Estadual nº 1.916, que autorizava a cessão de terras à União para fins de estabelecimento de reservas florestais e para “*gozo dos índios tupinambás, patachós e outros ali habitantes*”. A demarcação, propriamente dita, se efetivou entre 1926 e 1930. Mesmo com a demarcação, a cobiça pelas terras continuou, inclusive com pressões institucionais que se escoravam em alegações de que os indígenas eram em número diminuto e que não precisavam das terras. Em reforço, também se argumentava que os indígenas costumavam vender suas terras aos fazendeiros. E, obviamente, continuava o movimento de ocupação forçada, violenta e irregular das terras já consideradas indígenas. Em 1933 o Governador da Bahia, Juracy Magalhães, chegou a enviar ao Governo Federal memorando com demanda das elites locais pela extinção do Posto Paraguaçu (LINS, 2007, pp. 192-194).

Voltaremos com a sequência dessa história mais adiante, na seção 4.1, no próximo capítulo. Antes, porém, passaremos pelos outros dois movimentos que caracterizam essa fricção entre a expansão/formação do capitalismo brasileiro e formas sociais indígenas, que ocorriam nessa mesma quadra histórica.

### **3.2. Os Huni Kuin do Acre frente ao movimento de concentração de capitais de base extrativista na Amazônia da virada do século XIX para o XX.**

Poucos processos são tão marcantes, no que diz respeito aos seus aspectos de alteração das bases de reprodução no território, quanto o de avanço da produção da borracha na Amazônia. Mais do que a caracterização de um ciclo econômico histórico marcado por um produto, como já tem sido trabalhado classicamente pela historiografia econômica, a produção da borracha e do caucho significou uma moldura para processos de reorganização social que ocorrem na Amazônia desde o início do século XIX e, principalmente, durante todo o século XX (COSTA, 2019).

As vidas de diversos povos indígenas, habitantes milenares das florestas, são colocadas em contraste com movimentos migratórios gigantescos e violentos ataques diretos, conhecidos como “correrias”, organizados pelos “patrões” da borracha e do caucho. Brasileiros, peruanos e outros povos indígenas se tornaram soldados e servos que garantiam as condições objetivas para a produção de uma única mercadoria, que foi uma das mais importantes para a reprodução capitalista na virada do século XIX para o XX. Por outro lado, formas de vida não capitalistas, diante da violência desse movimento histórico-estrutural, impuseram sua maneira de lidar com

a borracha, naquilo que Francisco de Assis Costa (2019) chama de economia “caboclo-camponesa”, baseada em comportamento e tomada de decisão voltadas à “eficiência reprodutiva”<sup>65</sup>. As economias “caboclo-camponesas”, por sua vez, *guardam* (no sentido próprio de armazenamento temporário) e ao mesmo tempo exprimem, de modo inovador, os elementos centrais da morfologia social indígena, de acordo com o que as circunstâncias exigiam e permanecem exigindo.

A história dos grupos *Huni Kuin*, em geral conhecidos como *Kaxinawá*, e da própria formação do estado do Acre nos dão elementos para afirmar e reiterar algumas características do processo de expansão capitalista e seu contraste e fricção com outras formas sociais: i) nos contextos de fronteira a expansão capitalista é um movimento de guerra de aniquilação e ocupação territorial, principalmente quando se vê diante de alguma resistência organizada; ii) as forças tecnológica e institucional (fundamentada no controle capitalista do Estado nacional) voltadas à guerra foram decisivas no controle de territórios e na subsunção formal e real de formas não capitalistas de organização do trabalho.

Aqui, abro um parêntese para revisitar os argumentos apresentados no primeiro capítulo desse trabalho. A subsunção formal ocorre quando uma forma de organização do trabalho é submetida ao processo de reprodução capitalista, sem que seja fundamentalmente alterada quanto ao objeto de produção (valor de uso) mas sim quanto ao objetivo (produção pela produção) e apropriação do excedente e, complemento, ainda que para isso se produza novas formas não capitalistas de organização do processo de trabalho – a já mencionada “produção capitalista de relações sociais não capitalistas”, como proposto por José de Souza Martins (1993). Há poucos processos em que esse movimento fica tão evidente como na estrutura construída para a viabilização da economia da borracha, de meados do século XIX até o século XX. Francisco de Assis Costa (2019) mostra como a economia da borracha é construída como um sistema produtivo complexo, baseado na convivência entre formas distintas de organização do processo produtivo e da circulação dos produtos, que, por sua vez, tem suas raízes nas transformações e fricções de formas sociais inauguradas no período colonial.

---

<sup>65</sup> A tese da eficiência reprodutiva, trabalhada por Francisco de Assis Costa, se baseia em uma formulação de teoria econômica de alocação de fatores, especialmente terra e trabalho, divergente da tradição neoclássica e que se sustenta principalmente nas formulações de Chayanov (1923), para o caso russo no início do século XX e de Tepicht, (1973), para a Polônia de meados do século XX. Em linhas gerais, os autores defendem que nas unidades produtivas de organização familiar as alocações – ou decisões por maior ou menor emprego – de terra, capital e trabalho no processo produtivo não se dá de acordo com os níveis ótimos de equilíbrio em função das variações de preços, como esperado nas formulações neoclássicas. Isto é, a decisão por alocação respeita uma perspectiva muito própria correspondente a sociabilidade em questão. Ver em: Costa (1995) e Costa (2005).

Não é o caso, aqui, de apresentar em detalhes esse circuito e seu movimento histórico, mas é fundamental que compreendamos alguns de seus elementos. Primeiro, o uso da látex para a confecção de valores de uso – como calçados, garrafas, brinquedos – por assim dizer, é uma tecnologia indígena (DEAN, 1989, pp. 30-33; WENSTEIN, 1993, p. 22; SOENTGEN e HILBERT, 2016). A concentração na extração e exportação primária só se dá a partir do desenvolvimento da tecnologia da vulcanização, em 1839, nos Estados Unidos. Segundo, que a colonização, como já vimos aqui anteriormente, serviu para desestruturar diversas comunidades indígenas por meio das missões e estabelecimento de aldeamentos. Desse processo, em específico, há duas resultantes que precisam ser citadas se quisermos compreender a economia da borracha, que são: de um lado, a apropriação dos conhecimentos indígenas pelos empreendimentos coloniais, dentre eles a utilização do látex e a exploração das “drogas do sertão”, que foi colocada em prática pelas missões e posteriormente os diretórios dos índios; e, de outro, o espraiamento de membros de povos que foram dizimados pelas forças coloniais, dando origem a uma figura social de invenção *branca*, tida como mestiça, o *caboclo*. Costa (2019) defende a existência de uma economia caboclo-camponesa, baseada em unidades familiares de produção variada ou não especializada (ou seja, unidades que aliam o extrativismo da borracha e outros produtos florestais com agricultura de subsistência e até mesmo para abastecimento de mercados locais) e tributária das tecnologia e saberes indígenas – no que toca ao objeto da produção e sua interação com o bioma amazônico. De fato, essa figura do camponês-caboclo, indígena de comunidade desestruturada, é central para se compreender a economia amazônica, inclusive nos períodos de maior rentabilidade na exportação da borracha<sup>66</sup>.

Nesse contexto, pelo menos desde meados do século XVIII, emerge, também, uma classe mercantil colonial, responsável por intermediar a produção artesanal caboclo-camponesa e os centros urbanos de consumo e distribuição de produtos para o mercado atlântico, conhecidos como regatões, marreteiros e aviadores (COSTA, 2019, pp. 73-77). Com a crescente demanda mundial pela borracha, principalmente na segunda metade do século XIX, cresce, também, o poder de acumulação dessa classe mercantil, que passa a se estabelecer como empreendedores da borracha, controlando territórios florestais, sobre os quais impuseram um mecanismo de extração de renda da borracha, seja pela organização de unidades de produção direta, com empregados e arrendatários vinculados aos barracões de controle da produção, seja pelo

---

<sup>66</sup> Segundo os impressionantes dados levantados por Costa (2019, p. 109), em 1910, auge da economia da borracha, aproximadamente 49% dos produtores de seringa eram camponeses-caboclos, responsáveis por cerca de 52% da produção.

controle dos fluxos comerciais e cobrança da renda em colocações de produção mais autônomas.

É justamente nesse contexto que se faz o processo de subsunção formal das formas de produção e organização social à economia da borracha na Amazônia entre o século XIX até meados do século XX. Isto é, pelo mecanismo que envolve: a retirada parcial de liberdade quanto aos tipos de uso do floresta, tornando imperativa a produção da borracha nas áreas controladas, ainda que de maneira articulada com outros produtos; apropriação do excedente, pela cobrança da renda da borracha; e, complementarmente, pelo uso da força e adoção de mecanismos de dissuasão das formas de resistência.

Quanto à subsunção real, como vimos no primeiro capítulo, é dissolução propriamente dita das formas sociais preexistentes ao avanço capitalista. No caso amazônico, esse é um processo que fica explícito na observação do mecanismo de violência das chamadas *correrias*, que efetivamente mataram e dizimaram diversas comunidades indígenas, para assim, “abrir espaço” e “limpar” o território para as atividades mercantis controladas por capitais alienígenas, ou melhor, pelo alienígena chamado “capital”.

Ainda dentro dos parênteses, faço referência ao fenômeno da *subsunção manchada*, para mostrar que a desestruturação comunitária, a perda de elementos culturais e a própria absorção da força de trabalho indígena na economia da borracha não foi capaz de reduzir a experiência social indígena a ponto de apagar a perspectiva material de superação das condições de expropriação, nos termos do que significa a reprodução social indígena. Em outras palavras, existem elementos “*irredutíveis*” que caracterizam o movimento histórico das comunidades que se fizeram como ser social na Amazônia (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), ainda que aprisionados, temporariamente, em regimes estranhos de trabalho, sendo classificados como um tipo específico de figura da sociedade inventada pelos *brancos* – como “caboclos” – e sendo impedidos de falar a própria língua. Ainda que se passem gerações, é impressionante como o passada peculiar continua a falar e a apontar os caminhos do futuro.

Assim, voltando aos elementos centrais da fricção entre expansão da territorialidade capitalista e movimento de reprodução *Huni Kuin*, temos que: iii) assim como outros povos originários do continente, os *Huni Kuin* como forma de defesa também migraram e estabeleceram uma dinâmica de constante movimento no território, e se *recusaram* a se “converterem” completamente à sociedade branca, inclusive no que diz respeito a sua forma de ocupar e produzir espaço. Todos esses são elementos fundamentais e concretos da estratégia indígena de



manter, ainda que minimamente, a sua autonomia reprodutiva; iv) a absorção de elementos da cultura do *outro* é elemento central para a manutenção das próprias condições de reprodução – no mínimo, é o que os mantém vivos diante da violência. Permanecer vivo é condição primária para qualquer possibilidade de autonomia reprodutiva.

Os *Huni Kuin* são um povo do grupo linguístico *Pano*, do subgrupo dialetal *nawa*<sup>67</sup>. Os *Pano*, em geral, são povos que ocupam tradicionalmente as florestas da Amazônia sul ocidental até porções norte do estado do Amazonas, entre os rios Juruá, Javari, o alto Solimões, o alto Purus e o rio Ucayali, em porções dos Estados-nacionais do Brasil, Peru e Bolívia (ERIKSON, 1992, p. 239; MACIEL, 2018, 42).

Com relação ao contato com a sociedade *branca*, os primeiros relatos fazem referência ao final do século XIX, principalmente às margens do rio Muru. O padre missionário Constantin Tastevin, na década de 1920, escreveu textos etnográficos sobre a presença dos *Huni Kuin* nos igarapés do Muru e sobre seu contato com os exploradores seringueiros a partir das décadas de 1880 e 1890<sup>68</sup>. Alguns registros, inclusive nos textos de Tastevin (1925, p. 149), informam que houve forte resistência *Huni Kuin* quanto da chegada e exploração do território por parte dos seringueiros, incluindo aí as primeiras levas de imigrantes vindos da região nordeste do Brasil. Mas, há também o entendimento de que, apesar dos sinais de resistência, a ênfase dada a ela, pela historiografia da região do Acre, é um tanto exagerada e parte da estratégia retórica dos seringalistas, como forma de justificação da própria violência (CASTELLO BRANCO, 1950, p. 220; PIMENTA, 2015; MACIEL, 2018, p. 52).

Aliás, o que marca esse contato de finais do século XIX entre *Huni Kuin* (e outros povos da mesma região) é a violência das chamadas “correrias”. Sem tergiversações, as correrias eram atos de guerra em um processo de ocupação de um território, baseadas na expulsão e extermínio dos povos que habitavam a floresta. As correrias eram organizadas pelos seringalistas, para tanto, se utilizavam de trabalhadores que pleiteavam colocações para a extração da seringa, majoritariamente aqueles que compunham o intenso fluxo de imigrantes nordestinos, mas também membros de outros povos da região, que aceitavam fazer parte desse movimento com alguma esperança de aliviar o assédio que também sofriam, como os *Ashaninka*, por exemplo. Tratavam-se de emboscadas às aldeias, que tinham por objetivo a completa aniquilação do

---

<sup>67</sup> A abordagem quanto aos *Huni Kuin* aqui apresentada se apoia, principalmente, na tese de doutorado de Ney José Brito Maciel, de 2018, que analisa a reprodução social desse povo ao longo do século XX e início do século XXI e sua apropriação das teses de “desenvolvimento sustentável” e do “conservacionismo ambiental”.

<sup>68</sup> Ver Tastevin (1925).

grupo e a “limpeza” do território contra a resistência indígena e como forma de promover a segurança dos barracões contra eventuais represálias e assaltos de contrarresposta – uma espécie de guerra de “prevenção”. Os eventuais sobreviventes, em geral mulheres e crianças, eram comumente escravizados, empregados em tarefas domiciliares, braçais e, no caso das mulheres, principalmente as jovens, inseridas em trabalhos sexuais ou vendidas como escravas sexuais para responsáveis por colocações<sup>69</sup> (IGLESIAS, 2008; MACIEL, 2018, p. 54).

Este foi o modo como as elites seringalistas e os empresários das companhias investidoras da economia da borracha trataram a “questão indígena”. Especificamente nessa região de tríplice fronteira nacional (Brasil, Bolívia e Peru) as próprias administrações, de certo modo, endossavam a conduta e os interesses de seus operadores. No caso brasileiro, em especial, mais do que um endosso, a exploração da borracha no Acre representava a presença que legitimaria a condição de direito do Brasil sobre essa porção do território, que até 1903 era oficialmente parte do território boliviano<sup>70</sup>.

Como sabemos, o SPI (primeiro como SPI-LTN) foi criado em 1910, o que poderia ter significado algum tipo de reorientação da relação com os povos indígenas do Acre. Contudo, a “questão indígena” foi delegada às elites regionais, os algozes. Com a efetivação do Território Federal do Acre em 1903, logo em seguida, em 1904 foram definidas subdivisões territoriais que seriam administradas por Prefeituras. Na administração do alto Juruá, o prefeito responsável, Thaumaturgo de Azevedo<sup>71</sup>, a partir de 1904, desenhou algumas medidas voltadas ao fim das correrias e à incorporação formal da força de trabalho indígena na economia da borracha. Para isso, nada distante do que se apresentava no discurso indigenista estatal da época em todo o Brasil, a solução era “catequizar” e “civilizar” e, além disso, fomentar práticas

---

<sup>69</sup> Sobre as correrias, o trecho de Tastedvin (1925) também citado por Maciel (2018, p.54), retrata em detalhes o horror e virulência dos ataques: “Em 1898 começaram os massacres. Nada mais fácil do que acabar com uma tribo incômoda. Reúnem-se trinta a cinquenta homens, armados de carabina de repetição e munidos cada um com uma centena de balas, e à noite, cerca-se a única maloca, em forma de colmeia de abelhas, onde todo o clã dorme em paz. No nascer do sol, na hora em que os índios se levantam para fazer a primeira refeição e os preparativos para a caça, um grito convencionado dá o sinal e os assaltantes abrem fogo todos juntos à vontade. Pouquíssimos sitiados conseguem escapar: levam-se as mulheres e as crianças que podem ser pegas vivas, mas não se perdoam os homens, que por sua vez, se mostram sem medo e indomáveis” (TASTEVIN, 1925, p. 149).

<sup>70</sup> Sobre a disputa pelo território do Acre, entre Brasil e Bolívia e Brasil e Peru (no alto Juruá), a ocupação de fato do território por brasileiros, eminentemente efetivada pela economia da borracha, foi decisiva para a assinatura do Tratado de Petrópolis, que acertou a incorporação de 19.000 km<sup>2</sup> ao Estado brasileiro. No fim, durante as negociações, que teve períodos tensos que envolveram episódios de conflitos bélicos, impôs-se o princípio jurídico *uti possidetis de facto*, que privilegia a posse efetiva em detrimento das determinações formais. Interessante aqui é destacar que o *uti possidetis de facto*, defendido pelos brasileiros nas tratativas diplomáticas junto a Bolívia e Peru não pode ser observado pelos indígenas, pois eram não-cidadãos. Para mais, ver em: Ricupero (2000), Santos (2002).

<sup>71</sup> Tratou-se de importante figura política, ligado ao movimento dos positivistas republicanos, que posteriormente seria governador do estado do Piauí.

agrícolas nos seringais e formalizar as relações de trabalho, para, assim, “integra-los” à sociedade brasileira. Mesmo com a criação do SPI-LTN em 1910, não houve grandes esforços, inclusive em termos de emprego de recursos, para a implantação de uma política indigenista propriamente dita. O resultado disso foi que, sob o ponto de vista formal e discursivo, no que toca às elites acreanas, o “índio” incorporado foi, quase que automaticamente, transformado em “caboclo” e o “caboclo”, por sua vez, mais um dos trabalhadores da borracha. Como consequência, e curiosamente, durante as primeiras décadas do século XX, a “questão indígena” no Acre foi sendo paulatinamente apagada e invisibilizada, como se os variados povos, majoritariamente de língua *Nawa* e *Aruak* simplesmente não existissem (IGLESIAS, 2010; BENCHIMOL, 2009; MACIEL, 2018, p. 63).

Apesar das primeiras tentativas dos *Huni Kuin* de rechaçar a presença seringueira nos primeiros anos de contato, a força das correrias foi maior. Diante do quadro que se apresentava, as alternativas *Huni Kuin* foram: fugir para os altos rios, principalmente Purus e Curanja; ou, permanecer no território e viver como “caboclos”. Como caboclos, foram incorporados ao sistema produtivo da borracha, exercendo trabalhos de extração, além de serviços braçais nas colocações (MACIEL, 2018, p. 55).

Vale, contudo, ressaltar que a inserção dos *Huni Kuin* na economia da borracha teve lá suas peculiaridades, seja no que diz respeito a sua organização espacial, seja mesmo no que toca às relações de trabalho, uso da terra e mobilidade entre os seringais.

No caso dos seringueiros, em geral, notadamente os imigrantes advindos da região nordeste do Brasil e suas gerações seguintes, ficavam à mercê das determinações de alocação vindas da casa seringalista de comércio e seus gerentes locais. Isto é, desde a sua chegada, a determinação sobre qual colocação lhe seria disponibilizada era feita pela gerência do aviamento, que, por sua vez, determinava a abertura de “estradas” (definida por uma porção florestal da qual se retiraria o látex), portanto, também, a colocação do seringueiro e o barracão<sup>72</sup> ao qual deveria prestar contas. No que toca ao regime de trabalho, pode-se dizer que o sistema de aviamento estabelece uma relação social de servidão, baseada no controle rígido do uso da terra/floresta pelo seringueiro, no mecanismo de reprodução da dívida do “freguês” (seringueiro) com o “patrão” (seringalista), e nos mecanismos de coerção física e moral. Em passagem de “À margem da história”, Euclides da Cunha (1909) relata a situação do seringueiro: “*De feito, o*

---

<sup>72</sup> Os barracões são depósitos de entrega da produção, abastecimento de víveres e manufaturados a serem levados à colocação, além do registro e acerto de contas.

*seringueiro, e não designamos o patrão opulento, senão o freguês jungido à gleba das “estradas”, o seringueiro realiza uma tremenda anomalia: é o homem que trabalha para escravizar-se”* (EUCLIDES DA CUNHA, 1909, p. 8, grifo meu).

Já é bem conhecida a descrição que faz da trajetória da viagem e da dívida do imigrante, desde quando sai do “Ceará”, até a sua efetiva designação à respectiva colocação. A cada passo o “brabo” imigrante acumula o registro de um débito.

No próprio dia em que parte do Ceará, o seringueiro principia a dever: deve a passagem de proa até ao Pará (35\$000), e o dinheiro que recebeu para preparar-se (150\$000). Depois vem a importância do transporte, num gaiola qualquer, de Belém ao barracão longínquo a que se destina, e que é, na média, de 150\$000. Aditem-se cerca de 800\$000 para os seguintes utensílios invariáveis: um boião de furo, uma bacia, mil tigelinhas, uma machadinha de ferro, um machado, um terçado, um rifle (carabina Winchester) e duzentas balas, dois pratos, duas colheres, duas xícaras, duas panelas, uma cafeteira, dois carretéis de linha e um agulheiro. Nada mais. Aí temos o nosso homem no barracão senhorial, antes de seguir para a barraca, no centro, que o patrão lhe designará. Ainda é um brabo, isto é, ainda não aprendeu o corte da madeira e já deve 1:135\$000. Segue para o posto solitário encaçado de um comboio levando-lhe a bagagem e víveres, rigorosamente marcados, que lhe bastem para três meses: 3 paneiros de farinha d’água, 1 saco de feijão, outro, pequeno, de sal, 20 quilos de arroz, 30 de charque, 21 de café, 30 de açúcar, 6 latas de banha, 8 libras de fumo e 20 gramas de quinino. Tudo isto lhe custa cerca de 750\$000. Ainda não deu um talho de machadinha, ainda é o brabo canhestro, de quem chasqueia o manso experimentado, e já tem o compromisso sério de 2:090\$000 (EUCLIDES DA CUNHA, 1909, p. 8).

Toda a relação entre o seringueiro e a casa de aviamento – que representa o patrão seringalista – é baseada nesse mecanismo contábil. O que se produz, descontada a renda a ser paga, entra como crédito a ser abatido no débito que se acumula desde a entrada do “freguês” no negócio da borracha (REIS, 1953, p. 94). Toda transação é feita sem uso de uma moeda física, mas por meio do registro contábil controlado pela empresa seringalista (CHAVES, 2011, p. 35).

O pagamento da renda, por si só, por estar baseado no mecanismo de apropriação exclusiva da terra/floresta por parte da empresa seringalista, já configuraria um mecanismo de exploração servil, nos moldes do que José de Souza Martins (2009) define como produção capitalista de relações não capitalistas de produção. Mas, a história tratou de deixar claro que esse mecanismo de exploração vai além, com o registro inexato (se é que se pode falar assim, para algo que já nasce de uma relação de exploração) dos créditos e débitos, como mesmo descreveu o historiador Arthur Reis (1953).

Samuel Benchimol (1977, pp. 326-330) traz o conteúdo da carta de um autointitulado “escravo branco”, de 1932, direcionada ao proprietário da companhia seringalista para a qual prestava serviço, na qual relata como foi, por diversas ocasiões, enganado pelos administradores da casa de aviamento, até que foi expulso do seringal. Situações que eram recorrentes e que levaram a

diversas revoltas de seringueiros, com emboscadas e morte de gerentes e de quem os acompanhavam, como a relatada por Benchimol (1977, p. 329). A presença constante da *dívida* é o que delineava os atributos material e moral do que se pode colocar como uma forma de *cativoiro* (TEIXEIRA, 2009; ESTEVES, 2010; VERAS DE SOUSA, 2017, p. 161). Material porque a partir dela se justificava a coerção física, que vai de punições, expulsões de seringueiros (após anos de dedicação à atividade) e assassinatos. Moral, porque, como defendido por Carlos Correa Teixeira (2009, p. 155) e Benedita Esteves (2010, p. 77), era uma forma extraeconômica de coerção, que condicionava o imaginário do explorado com a esperança de um dia saldar a sua dívida e poder usufruir de seu próprio esforço de produção.

O excedente produzido pela força de trabalho do seringueiro era então apropriado por uma rede externa ao *locus* de produção, a partir da rede de aviamento até que a seringa se realizasse como parte do processo produtivo do capitalismo industrial europeu e estadunidense.

Bem, os *Huni Kuin*, assim como outros povos que se viram sem alternativas, entraram nesse circuito. Não há dúvidas disso. Essa inserção na economia da borracha alterou significativamente a configuração social e étnica no interflúvio Juruá/Purus (MACIEL, 2018, p. 53). Inclusive, os *Huni Kuin* dessa região, como informa Ney Maciel (2018, p. 57), tratam essa quadra histórica, que se inicia com as primeiras correrias no final do XIX e vai até meados da década de 1970, como “tempo dos cativoiros dos patrões”. Período esse que marca a perda da língua *Hãtxa Kuin*, a crise do xamanismo e consequentes modificações no sistema de poder baseado no equilíbrio de contraposição de forças entre xamãs e chefes.

Por outro lado, para os grupos *Huni Kuin* que permaneceram no interflúvio Juruá/Purus, tornaram-se comuns também algumas alianças com patrões seringalistas, firmadas principalmente por alguns chefes de famílias extensas. Essas alianças envolveram, notoriamente, o emprego de força de trabalho nos seringais, mas, também, a formação de aldeias nas imediações dos barracões.

Esse fato – a formação de aldeias – foi decisivo para a manutenção de algum grau de autonomia reprodutiva e, mais do que isso, foi o elemento central que permitiu, de seis a sete décadas à frente, o aflorar da possibilidade de retomada do controle do território. Para o padrão seringalista, “amansador de índios” (IGLESIAS, 2010) significava, naquele momento, um problema a menos, em que, de uma só vez reduzia conflitos violentos e assaltos dos *Huni Kuin* aos barracões e seringais e ainda incorporavam força de trabalho na produção da borracha, no mesmo mecanismo de aviamento, como “freguês” pagador de renda. Para os *Huni Kuin*, por

outro lado, significou *permanecer* no território tradicional, com algum grau de coesão social e manutenção de mecanismos internos de organização e divisão social baseada na uxori-localidade, ainda que com restrições com relação ao uso da terra, por exemplo, para o estabelecimento de roçados. A *permanência* lhes permitia, ainda, garantir um grau de circulação no território, que, durante esse período de aproximadamente sete décadas, significou o trânsito entre diversos seringais, mas mantendo uma base fixa, nos locais onde se estabeleciam as aldeias – que também continuaram com a algum grau de movimento. Foram os casos, por exemplo, das aldeias mantidas nos seringais Califórnia e Tamandaré, principalmente as aldeias Transual<sup>73</sup> – fundada aproximadamente em 1910, com a liderança de José Francisco Araújo Kaxinawá – e Caucho, fundada a partir do deslocamento de famílias dissidentes da aldeia Transual e que ficava em localidade mais próxima da sede do seringal Tamandaré (MACIEL, 2018, pp. 55, 65).

Os relatos dos descendentes dessas famílias pioneiras afirmam que, nessa época, o seringal pertencia a um comerciante de Tarauacá que permitiu que os índios se estabelecessem em colocações da margem do rio e trabalhassem como diaristas na sede ou “cortando” seringa nas colocações de centro (MACIEL, 2018, p. 65).

Houve transformações nessa relação entre seringalistas/patrões e *Huni Kuin* ao longo do século XX, até meados da década de 1970, que ocorreram principalmente devido ao processo de reestruturação produtiva nos períodos de queda no fluxo de comercialização da borracha, notadamente após o fim da II Guerra Mundial. As transformações, contudo, mantiveram o padrão de uma economia servil, baseada no arranjo do aviamento. No entanto, a força produtiva extrativa foi direcionada para outros produtos, como a castanha, madeiras-de-lei, além de atividades de roça, caça e pesca, “para o abastecimento dos patrões” (AQUINO e IGLESIAS, 1999, p. 2; COSTA, 2019).

Foi assim que os Huni Kuin dos baixos rios Tarauacá e Muru foram se incorporando gradualmente à vida econômica e social dos seringais. Abdicaram progressivamente de seus tradicionais padrões de moradia e de organização política e passaram a viver nas colocações de seringa onde desempenhavam um conjunto de atividades produtivas para a subsistência e para a decadente empresa seringalista. Considerados “caboclos”, durante mais de meio século, os Huni Kuin deixaram de existir nas narrativas nacionais e regionais (MACIEL, 2018, p. 64).

---

<sup>73</sup> “[...] por volta de 1910, à poucos anos do fim do ciclo da borracha, foi fundada a aldeia Transual, na foz do igarapé Tamandaré, afluente da margem direita do baixo rio Muru. Essa aldeia situava-se em uma área pertencente ao Seringal Tamandaré, cuja sede ficava perto da foz do Igarapé do Caucho, a cerca de dez quilômetros da confluência dos rios Seabra, Muru e Tarauacá, onde começava a se erguer a pequena Vila futura cidade de Tarauacá” (MACIEL, 2018, p. 65).

Esse quadro de relações levou a uma comum auto repressão da identidade, como pode ser observado entre diversos outros povos indígenas, diante dos riscos impostos pela violência da sociedade envolvente (MACIEL, 2018, pp. 66-67).

Mas, mesmo em períodos de maior vigor da borracha, os indígenas da região, dentre eles os *Huni Kuin*, exerciam atividades variadas, o que os diferenciava, do ponto de vista produtivo, dos demais seringueiros, que se concentravam na extração. Caçavam, pescavam, faziam trabalhos braçais para abertura de estradas e construção de casas para os patrões (MACIEL, 2018, p. 67).

O diferencial, contudo, era a possibilidade de circulação no território, ainda que para a sua integração nas atividades produtivas a serviço dos patrões. Esse movimento, ainda que limitado espacialmente, só foi possível pela manutenção da existência das aldeias, que funcionavam como pontos espaciais de referência. Famílias ficavam como "cuidadores do lugar"<sup>74</sup>. A partir das aldeias algumas famílias se inseriam, também, na economia urbana das cidades mais próximas, principalmente no município de Tarauacá, como oleiros, marceneiros e carregadores. Outra função dessas aldeias era servir de base de apoio para o fluxo de famílias *Huni Kuin* que viviam nas cabeceiras dos rios e que “desciam” para trabalhos sazonais nos seringais, principalmente durante a década de 1940. Os seringueiros não indígenas, por outro lado, tinham mobilidade territorial diminuta (MACIEL, 2018, pp. 67-69).

Ao observar esse quadro histórico, que se estende entre as décadas de 1890 e 1960, o que se vislumbra é um violento processo de subsunção formal da sociedade *Huni Kuin*, engolfada pela estrutura de organização da morfologia social do capitalismo na periferia amazônica, em suas diferentes dimensões: a ordem dominante de uso do território passa a ser a da propriedade e posse de viés produtivo; sobrepõe-se à vida social *Huni Kuin* – o sistema de equilíbrio entre xamãs e chefes das famílias extensas – as determinações do “patrão”, que, inclusive, passa a ser a autoridade local de uma institucionalidade estrangeira, chamada Estado; a linguagem e a língua do *outro* se impõem sobre os códigos nativos e a língua se perde, os rituais são

---

<sup>74</sup> “Eu comecei com nove anos de idade. O meu primeiro patrão era o Barros, depois era o Cazuzza, Juiz em Tarauacá. Ai eu fui trabalhar no seringal Mato Grosso depois baixei para Veneza. Aí meu pai morreu, ai eu fui para o Caxinawa, no Gregório, e ai vim baixando, baixando, até que cheguei aqui e aqui fiquei. Eu nasci aqui no pé de Buriti, aqui mesmo no Caucho. Morei em outros cantos. Eu sai daqui com treze anos depois que meu avô morreu, e ai eu desgostei e abandonei os parentes daqui e minha tia ajuntou com um cunhado meu, Constantino. Ai eu desgostei com 13 anos, ai passei 20 anos no seringal Pacuja, em Tarauacá, cortando seringa para Nawá. Era seu Dario, filho do Virgílio, hoje em dia a fazenda é do Rames [fazenda vizinha à Terra Indígena Igarapé do Caucho]. Ai comecei a cortar seringa ali. Ai fui e passei vinte anos trabalhando lá. O patrão é meio ruim, ai desgostei do patrão e sai. Ele não queria mais fiado, ai que eu desgostei e fui embora de novo.... (José Antônio, Aldeia Caucho, 2006)” (MACIEL, 2018, p. 68).

esquecidos, na medida em que o tempo se encarrega de enublar a memória. A floresta perde suas cores e se torna monocromática. O *Huni Kuin* passa a caboclo, um trabalhador, igual aos demais naquilo que importa à reprodução capitalista, mas diferente em sua silhueta histórica.

Mas a história é implacável em mostrar que as sombras também se movem. *Paciência histórica* conecta cotidiano e tempos longos. No cotidiano estão os elementos que alimentam a força motriz das transformações estruturais mais profundas. Por isso, digo que a subsunção pode ser *manhada*, aprendendo com Cusicanque (2018). Quem diria que o simples ato de permanecer no território, geração após geração, teimando em circular e a manter, ainda que de maneira prejudicada, parte de sua estrutura interna de poder e ritual, de suas práticas produtivas, baseadas no manejo de ambientes, seriam os elementos suficientes para a virada que ocorreria na segunda metade do século XX? Entre as décadas de 1960 e 1970, a Amazônia passava por um outro processo de reestruturação produtiva, baseado na expansão do fronteira agropecuária, que, portanto, não tinha a manutenção da floresta de pé como premissa, diferentemente da economia da borracha. Na convulsão de resistências múltiplas a esse movimento, os *Huni Kuin* e outros povos indígenas, se insurgem com a reivindicação de serem *eles mesmos* – transformados, mas imbuídos daquilo que neles é irreduzível – e constroem estratégias em favor da *demarcação* de seu território (conforme passava a ser previsto na institucionalidade do seu *outro*). O vento vira e a alteridade se renova, como diria Viveiros de Castro (2015). O que era mancha, uma sombra do passado, se torna rasgo. E não é por acaso.

Abordaremos esse momento de virada mais adiante, uma vez que ele se insere em outro contexto de tensões frente à reprodução capitalista. Mas, aqui, é preciso que avancemos mais na compreensão das socialidade e sociabilidade *Huni Kuin*, em sua filosofia peculiar.

Assim como outros povos amazônicos, os *Huni Kuin* são um povo que se organiza socialmente e se reproduz a partir de metades exogâmicas, de modo que, estimula-se os casamentos entre primos cruzados (McCALLUM, 2013, p. 126). Pode-se dizer que os *Huni Kuin* também fazem parte de um conjunto de povos de pensamento e práticas as quais podemos chamar de *perspectivistas*. Isto é, que entendem compartilhar o *status* de humanidade com outros seres, materiais e imateriais, que, por sua vez, se diferenciam pela qualidade do corpo, portanto, nos atributos que os fazem ou não serem uma gente de verdade – *Huni Kuin*. Mas, os corpos, inclusive os verdadeiros, estão em permanente construção, produzidos de acordo com sua experiência vivida, ou a fenomenologia da prática social que o faz se aproximar ou se distanciar daquilo que é *Kuin* (verdadeiro).



Aos antropólogos que eventualmente leem esse trabalho peço paciência, algum grau de complacência e compaixão com o economista iniciante nos grandes debates epistemológicos da antropologia. Definitivamente não contribuo para a resolução das questões, nem de uma possível conciliação entre a “economia simbólica da alteridade” e “economia moral da intimidade”. Algo que, de minha posição de forasteiro, entendo que Cecília McCallum (2013, 2015), teorizando justamente sobre os *Huni Kuin*, resolve bem<sup>75</sup>.

Quero, entretanto, chamar a atenção para que a forma social *Huni Kuin* está baseada na sua relação cosmológica, perigosa, mas necessária, com o *outro*. Pois é a partir do *outro* que se constrói, *diferenciando-se*, historicamente, o ser verdadeiro, da escala pessoal e cotidiana à escala do corpo social (McCALLUM, 2013).

Para os *Huni Kuin*, assim como para outros povos amazônicos, os humanos (verdadeiros) não nascem prontos: "são feitos, devagar e cumulativamente", em um processo contínuo de modelagem progressiva da forma e conteúdo do corpo, até o fim da vida. Essa construção se realiza no cotidiano, pela imersão em campos sensoriais específicos, onde são característicos os sons, a visão, os odores, o toque, todos esses com significados e, diria, com conexões entre escalas de construção de relações (McCALLUM, 2013, p. 132). Nesse aspecto, os detalhes do que se espera da visita a um parente – a comida servida, o como é servida, o que se leva para a casa e mesmo a não efetivação do esperado em cada um desses atos – contribuem para o mecanismo social de construção da pessoa *Kuin*. Cecília McCallum teoriza esse processo como uma ininterrupta construção da “*pessoa cumulativa*”, potente por um passado adequadamente direcionado, pela acumulação epistemológica e imaterial, enquanto é também material, a partir do nível do corpo (McCALLUM, 2013, p. 133). De modo que, as pessoas “de verdade” são produzidas pelo envolvimento com outras “pessoas de verdade”. Complementarmente, o que é considerado *de verdade* é uma construção histórica e cotidiana, que é retroalimentada todos os dias, nos diferentes âmbitos relacionais, dos mais aos menos *íntimos*. O envolvimento

---

<sup>75</sup> O debate é grande e me cabe ser sincero com o leitor. Eu me atrapalharia e o confundiria se me aventurasse a entrar nos meandros de seus termos. Contudo, o considero extremamente necessário, sobretudo aos não antropólogos. Temos muito a aprender, inclusive sobre a forma de debater. Trocando em miúdos: a “economia simbólica da alteridade” entende que a construção das morfologias sociais ameríndias ocorre a partir das relações de alteridades, em diferenciações sucessivas a partir dos cosmos; já a “economia moral da intimidade” imprime maior foco na estética da vida social, no cotidiano e a preocupação com o “viver bem”. Tenho uma certa aversão a esse tipo de apresentação rasteira de correntes de pensamento, como a que acabo de fazer. Logo, por gentileza, tome como um pequeno estímulo à leitura sobre o assunto. Para isso, indico o próprio texto de Cecília McCallum (2013), “Intimidade com estranhos”. Mas, para uma construção teórica mais aprofundada, considero necessária a leitura do capítulo 8 de “A inconstância da alma selvagem”, de Viveiros de Castro (2014).

estratégico com *íntimos* é o segredo que constrói as condições materiais necessárias que torna um *verdadeiro* capaz de produzir um outro parente *verdadeiro*.

Mas, não há garantias. Na estrutura *Huni Kuin*, esse processo de construção de pessoas está assentado na construção do parentesco que, por sua vez se sustenta no convívio com avós e avôs homônimos, na construção de relações sexuais entre primos cruzados e em uma vida comunitária de visitas e trocas baseadas em orientações de reciprocidade. Acontece que existem sobressaltos e desvios. O parente é potencialmente *antissocial*, o que o leva a se comportar como um *nawa* (termo próprio para um antissocial utilizado, em geral, para os *brancos*), como uma animal ou um *yuxin* (espírito). Logo, mesmo quando uma visita não resulta no que se espera – como na negação da oferta de boa comida – e se revela uma atitude sovina do parente e sabe-se que essa é uma condição que potencialmente afeta a qualquer *Huni Kuin*. Portanto, não há uma ruptura, mas a reafirmação de preceitos da *socialidade* no cotidiano, da necessidade de se reforçar os mecanismos de recorrente construção do corpo *verdadeiro*. Porque, se o *verdadeiro* pode escapar na direção do *outro*, antes de tudo, nas filosofias perspectivistas de povos originários do continente, como nos lembra Viveiros de Castro (2009, cap. 8), “o *Outro*, em suma, é primeiro de tudo um *Afim*”. Logo, a alteridade está no centro do processo perpétuo de se tornar uma pessoa *de verdade*. Processo esse que só se interrompe com a morte. Até o momento derradeiro, todo *Huni Huin* está em processo infundável, cumulativo e instável de construção de si mesmo, impregnado de sua própria feitura. Pode-se dizer que se trata de um processo teleológico – com um fim ideal – mas que não tem produto reificado, uma vez que corpos são transformáveis (McCALLUM, 2013, pp. 134-135). Portanto, a construção do corpo, individual ou coletivo, é necessariamente instável e historicamente dialético, na relação sempre diferencializante entre interior e exterior, em que o primeiro é sempre um modo, um caso, do segundo.

Não existe identidade transcendente entre diferença e identidade – apenas diferença, de cima a baixo. A subsunção do interior pelo exterior própria do processo cosmológico amazônico especifica uma estrutura em que o interior é um modo do exterior, e como tal só pode se constituir ao se pôr fora dele. (Para fazer jus a sua condição englobada de interior do exterior, o interior precisa se tornar o exterior do exterior, o que só pode fazer, contudo, a título precário.) A síntese hierárquica amazônica é disjuntiva, não conjuntiva (VIVEIROS de CASTRO, 2009, cap. 8).

Quero chamar a atenção para o fato de a estrutura social *Huni Kuin*, assim como a de outros povos amazônicos, se baseia em uma filosofia diferencializante que dá conta de um *status* ontológico que se alimenta do *outro*. Mas o *outro* é também potencialmente cotidiano, é pessoal. Se assim o é, o *ser* verdadeiro só é possível pela prática de sua construção contínua,

cotidiana e relacional. O *ser* é uma qualidade *líquida*, envolve o pensar com o corpo (*yura mendan* – para os *Huni Kuin*), lidando com a instabilidade corporal do pensamento (*xinan*) (McCALLUM, 2013, p. 136).

Como não se trata de um *ser* reificado, obviamente, ele se encontra em constante transformação. Por outro lado, o *ser* só continua a ser (não resisto aos trocadilhos) pela constante diferenciação.

Espero que esteja evidente o ponto argumentativo que quero ressaltar, mas, para ser ainda mais explícito: é incrível o poder que essa forma de pensar confere aos mecanismos de reprodução de uma forma social, ainda que reste apenas um único indivíduo de um grupo<sup>76</sup>. Como a forma do *ser* se qualifica pela diferenciação com relação ao externo, mesmo nas relações mais íntimas, essencialmente pela prática material, esse *ser* nunca será envolvido em uma totalidade fechada, ainda que relacional. Esse *ser* é e sempre será uma via de abertura, em uma totalidade infinita, tal qual o cosmos.

Mas, nesse mecanismo de diferenciação radical, como fica a socialidade e a coesão do grupo? Se bem compreendi, a socialidade é construída em camadas de diferenciação. A "*agência é histórica*", "[...]o que fazem ou não fazem é o que os torna mais ou menos aparentados, mais ou menos humanos" (McCALLUM, 2013, p. 143). Logo, há um "corpo cumulativo" coletivo, também instável, sujeito a correções, reorientações e que é, também, "*fonte sólida de memória afetiva positiva*" (McCALLUM, 2013, p. 137). Esse corpo é baseado fundamentalmente em práticas, ou em uma "fenomenologia", nas palavras de McCallum, que são específicas dos *Huni Kuin* e da qualidade de sua socialidade.

Confiança e desconfiança, de íntimos ou estranhos, são eventos fenomenológicos. São afetos materialmente incorporados à pessoa e que são extrapolados em pensamento e ação. Os *nawa* – expressão utilizada para aqueles seres antissociais, dos quais fazem parte os *brancos* – são indignos de confiança. Mas, os *nawa* podem ser transformados (MaCALLUM, 2010). O inimigo pode ser construído como um afim, um *xanu* – parente por afinidade (MaCALLUM, 2013, p. 127). O íntimo, por outro lado, pode se desviar para a prática antissocial. Parente se produz, cotidianamente.

---

<sup>76</sup> Não tratarei sobre o tema neste trabalho, mas essa passagem a respeito da cosmologia *Huni Kuin* é uma boa porta de entrada para a temática de indígenas isolados, que em muitos casos configuram sociedades minúsculas em termos populacionais, chegando a ter apenas um indivíduo (VAZ e BALTHAZAR, 2013; AMORIM, 2018; CANGUSSU et al, 2022).

Mas há uma ideia que guia as práticas da socialidade *Huni Kuin*, portanto, também do processo de construção do *ser verdadeiro*, individual e coletivo.

Para os Kaxinauá, como muitos outros povos amazônicos, a base da socialidade se resume no valor, aliado a esses poderes, da generosidade. Uma boa pessoa — que age como um parente adulto — é *duapa*, bondosa, carinhosa e simpática (McCALLUM, 1998, p. 5).

Para ser carinhoso é preciso expulsar o ódio do interior do *socius*. Mas é o próprio ódio o promotor da alteridade, pois é por meio dele que se pratica a diferenciabilidade. A generosidade coligada à reciprocidade são os fundamentos das práticas de se produzir parentes. Todo o cosmos é potencialmente afim e assim será desde que seja recíproco. Quando se preda o *outro* (por exemplo, em uma simples visita comunitária, em que se espera ter acesso a boa comida) o *Huni Kuin* (e outros povos amazônicos) se abre à reciprocidade para que o *outro* lhe prede também. Assim, alimenta-se um ciclo positivo da predação, em que vigora a reciprocidade. Comer e fazer comer. A comensalidade é elemento central da socialidade que sustenta a sociabilidade. Por esse mesmo mecanismo, o *outro*, estrangeiro, inimigo, antissocial, pode ser feito menos *outro*. No entanto, como raramente o *branco* é capaz de devolver o gesto, raramente podem se tornar parentes próximos (McCALLUM, 1998, p. 7).

A estrutura política *Huni Kuin* é tributária desse mesmo mecanismo diferenciante.

Um bom líder é um *bata ibu* — um pai ou patrão doce. Ele e sua mulher, a líder feminina, fazem os corpos de corresidentes se juntarem e compartilharem do jeito humano correto e desejado (McCALLUM, 2013, p. 137)

A qualidade dos pensamentos (doce ou amargo) e seu fluxo resulta na qualidade da socialidade, constituída ou destruída. A liderança precisa ter *xinan chankan* (pensamentos leves). Ao mesmo tempo precisa de algum peso, seriedade, propósito voltada à ação e tomada de decisões difíceis. A liderança precisa ser *xinanika* (digno de confiança), aquele que exerce uma força centrípeta sobre o campo da intimidade e que, portanto, reúne o coletivo em torno dela. Mas essa confiança só se constrói pela prática, pela história que está marcada no corpo da pessoa, que é memória substantiva e, fundamentalmente, instável (McCALLUM, 2013, p. 137). Logo a liderança não é absoluta e é produzida pelo coletivo, de acordo com sua capacidade de aglutinar em torno de si a prática coletiva necessária para um momento histórico específico.

Esses são elementos fundamentais para compreendermos o “segredo” que fez com que os *Huni Kuin*, após serem transformados pela sociedade capitalista envolvente em “caboclos”, trabalhadores da borracha, emergissem na década de 1970 em um vigoroso processo de enfrentamento em favor da demarcação de seu território indígena. Durante aproximadamente

sete décadas os *Huni Kuin* reproduziram – diga-se, em condições extremamente adversas – as suas práticas de produzir pessoas *verdadeiras*. Poucas famílias que, mesmo sendo incorporadas forçosamente em regimes de trabalhos postos em favor da reprodução capitalista, com restrições que limitaram a fala de sua língua materna, a execução de seus rituais, que perderam a liberdade de interação plena com a floresta, mantiveram as visitas, as caçadas e suas articulações com famílias rio acima. Continuaram se produzindo para se reproduzir por meio da diferenciação, transformando pessoas em seres *verdadeiros*.

Por hora, exploramos o que precisávamos da história dos *Huni Kuin*. Voltaremos a eles, na seção 4.2, para acompanhar sua trajetória histórica a partir da década de 1970, quando junto de outros povos originários, vão pregar a institucionalidade do Estado brasileiro em favor da reprodução de sua forma social.

### **3.3. Os *Kaiowa* do Mato Grosso do Sul frente ao movimento de ocupação/consolidação da fronteira oeste do Estado-nacional brasileiro.**

Não é novidade que o mecanismo de sustentação do regime de poder colonial e suas repercussões competitivas (disputa colonial entre Estados europeus nas terras invadidas chamadas de América) se baseava no controle da terra. O Estado colonial português deixa como herança ao seu filho, Estado imperial brasileiro, a disputa da fronteira oeste, no interior do continente. O século XIX, principalmente em sua segunda metade, é marcado por movimentos imperiais de consolidação do domínio brasileiro na bacia do rio do Prata. E consolidação de domínio, naquele momento, significava presenças militar e econômica. Essa última se resumia no controle produtivo privado da terra, porém tutelado pelo Estado, primeiro imperial, depois republicano. Voltamos ao princípio *uti possidetis*, como orientador da disputa pela rapina continental entre Portugal e Espanha e, posteriormente, entre os Estados nacionais emancipados formalmente de suas matrizes coloniais. Para tanto, uma questão fundamental precisaria ser resolvida: o que fazer com os antigos moradores? *Guaranis*, *Guaicuru*, *Kaingang*, *Kaiowa*, entre outros, sem contar os povos deslocados do Brasil central, fugidos do violento movimento colonial dos tempos anteriores, que recorriam a essas terras em busca de novas possibilidades.

Aqui, vale novamente a tônica imposta pela tecnologia do aldeamento. De um lado, cumpria este papel as colônias militares, que *atraiam* os povos originários para “proteção”, como as de Miranda (fundada em 1860) e Dourados (1861) (VIETTA, 2007, p. 31)<sup>77</sup>. De outro lado, como

---

<sup>77</sup> Para estudo desse movimento de choque entre a forma de reprodução *kaiowa* e a formação de um capitalismo na fronteira oeste do território nacional brasileiro, este texto se sustenta na excelente tese de doutorado em

não poderia deixar de ser, estavam presentes também as ordens religiosas, nessa quadra histórica, principalmente a Ordem Menor dos Capuchinhos, administrando aldeamentos para “catequese e civilização”. Estes últimos com forte apoio de uma nascente – em âmbito regional – classe capitalista de proprietários de terra. Figura proeminente desse movimento de tornar a terra mercadoria, em manobras simbióticas entre Estado imperial e o nascente capital, foi o chamado e intitulado “Barão de Antonina”, João da Silva Machado (1782-1875). Não é o caso de dar destaque à figura em si, mas sobre como ela é representativa do movimento histórico que caracteriza a formação do capitalismo de ocupação e consolidação de fronteiras. Esse João, tornado “Barão” em 1843 e Senador em 1854, é um homem das entranhas do Estado imperial e foi um dos maiores beneficiários local/regional do regime de estabelecimento da propriedade privada da terra. Regime esse que foi inaugurado pela Lei de Terras de 1850. Não há grandes surpresas ou inovações perante aquilo que já conhecemos desse movimento: consolidação violenta da posse e posterior regularização fundiária, com a aquiescência dos cartórios locais. Segundo o levantamento de Vietta (2007, p. 39), na segunda metade do século XIX os herdeiros do Barão possuíam em seu espólio cerca de 90 mil km<sup>2</sup> de terras/propriedades regularizadas, o que foi motivo de pendenga judicial com outra força capitalista regional até meados da década de 1930, a empresa extrativista, Cia Matte Laranjeira. Desde o início de suas operações, porém, cabia ao João e outros representantes da empresa estatal/imperial-capitalista de ocupação da fronteira oeste, na segunda metade do século XIX, resolver a questão dos moradores antigos do *mato*. Para isso, a tecnologia já existia, com resultados interessantes e métodos já testados e aprimorados: confina-se e livra a terra daqueles que com ela interagem; em seu lugar coloca-se o gado; e oferece-se aos confinados a “oportunidade” de cuidar do gado e cortar o mato, modificar a terra e em troca receber o mínimo, talvez menos, para a sua sobrevivência. Resolvido: subsunção por aldeamento.

Algo especial desse contexto e que não pode ser deixado de lado é a presença da nascente força institucional militar, portanto, também, a aplicação da tecnologia de aldeamentos por meio das colônias militares, como dito anteriormente. É precioso lembrar que o período entre as décadas de 1820 e 1870 foi de tensões bélicas próprias da conformação dos Estados nacionais em torno da bacia do Prata. Vigorava a regra da disputa por controle territorial e dos canais de circulação de pessoas e mercadorias que os rios Paraguai e Paraná representavam. Foram períodos de guerras e paz armada, com confrontos desencadeados durante a “Guerra Cisplatina” (1825-

---

antropologia social de Katya Vietta (2007), defendida na Universidade de São Paulo, “Histórias sobre terras e xamãs kaiowá: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai”.

1828), “Guerra do Prata” (1851-1852) e, principalmente, a “Guerra do Paraguai” (1864-1870). Obviamente, os povos originários de toda essa região são atores engolfados nesse ambiente de conflito. Nos diferentes lados das fronteiras, constituídas a sua revelia, os povos milenares da região se viram em meio a fogo cruzado e tidos como recursos para as guerras dos invasores de suas terras.

No fogo cruzado, restam poucas alternativas de sobrevivência. De um lado, povos como os *Kaiowa* procuraram se reorganizar em terras disponíveis, mais longe o possível dos conflitos dos brancos. De outro, impossibilitados de se afastar do conflito, cabia sucumbir às táticas de atração e “proteção” das colônias militares e se tornarem o suporte para o povoamento (branco) do sertão. Nas colônias militares era possível fazer roças, ter acesso a valores de uso de produção dos brancos, como ferro, sal, tecidos e armas. Era, no limite, a proteção possível em tempos de guerra. Em 1866, já com o desenrolar da violenta “Guerra do Paraguai”, em território brasileiro haviam 13 colônias militares com suas atenções voltadas à fronteira, todas formadas desde o final da década de 1840 (AMOROSO, 1998; VIETTA, 2007, pp. 35-39).

Nesse contexto, o investimento estatal, materializado nos incentivos financeiros de fomento à produção de gado e instrumentos formais voltados ao estabelecimento da propriedade privada, além de verbas para a defesa, compunha um complexo regional de uma economia de guerra de fronteira e tentativa de consolidação da ocupação nacional-brasileira. Em Dourados, vila criada em sobreposição ao território tradicional dos *Kaiowa*, povo que aqui colocamos em destaque, no início da década de 1860 formaram-se a colônia Militar (1861) e a aldeia Antonina (1863), majoritariamente com pessoas *guarani* e *kaiowá* que não conseguiram alternativas de refúgio em matas mais distantes do conflito (VIETTA, 2007, p. 39).

Tanto a aldeia Antonina, quanto a colônia Militar de Dourados foram destruídas com a investida do exército paraguaio, com o estourar da guerra em 1866. Curiosamente foi nesse momento que os *Kaiowa*, apesar das perdas e do envolvimento direto de alguns membros da etnia no conflito (GUIMARÃES, 1999) conseguiram, novamente, ocupar seu território tradicional. Situação que somente durou até o fim da guerra, em 1870 (VIETTA, 2007, p. 42). Com a vitória brasileira, na aliança com Argentina e Uruguai, novos esforços, coordenados pelo Estado imperial, são direcionados à região para a consolidação do que podemos chamar de territorialidade capitalista brasileira. Era preciso modificar o território de modo a efetivamente interliga-lo ao centro de comando capitalista/estatal situado no leste do continente, na cidade do Rio de Janeiro. Para tanto buscou-se estabelecer novas infraestruturas de ligação, até então inexistentes, como abertura de estradas e, notadamente, a instalação de linhas de telégrafo e da ferrovia Noroeste

do Brasil. Além, é claro, da consolidação de uma oligarquia capitalista local, baseada no recente regime de concentração de propriedade de terras. Essa oligarquia controladora passou a se dividir em dois segmentos: de um lado as fazendas de gado, com destaque para a família do Barão de Antonina; de outro, a exploração extrativista da erva-mate, que, em regime de concessão<sup>78</sup>, foi controlada pela família de Thomaz Laranjeira, com a Cia Matte Laranjeira<sup>79</sup>. Por fim, é preciso dizer que o Estado brasileiro estimulou algumas ondas de imigração para a região para estabelecimento de regimes de ocupação baseado no colonato, principalmente de populações que se deslocavam por via fluvial pelos rios Paraná e Paraguai, vindas do sul. Assim foi constituído um agressivo processo de ocupação de terras, em regime de arrendamento, que garantia a força de trabalho para os empreendimentos do gado e da erva-mate (VIETTA, 2007, pp. 47-49).

Como era de se esperar, o avanço dos empreendimentos produtivos da erva-mate demandava investimentos em infraestrutura para o escoamento da crescente produção. Assim, a própria Cia Matte Laranjeira na medida em que expandia a sua área de exploração, com novas concessões, investia em novas estradas, portos fluviais e outras infraestruturas de comunicação. Apesar das concessões previrem medidas de conservação dos ervais, os registros mostram que a realidade era de grande predação. O quadro também era de conflito violento entre a Cia Matte Laranjeira e ervateiros independentes (VIETTA, 2007, p. 52).

O arranjo produtivo encabeçado pela Cia Matte Laranjeira era basicamente mediante arrendamento de áreas de extração. Qualquer recusa de enquadramento nos termos da companhia, que envolvia dedicação produtiva exclusiva, era punida com coações, violência, assassinato e expulsões. Para tanto, a companhia se utilizava de uma espécie de polícia própria, chamados “comitiveiros” (VIETTA, 2007, p. 52). O regime de arrendamento, por sua vez, se sustentava em mecanismos de escravidão por dívida, assim como os utilizados em outras regiões do Brasil naquela mesma época. Para isso havia um esforço de recrutamento de força de trabalho em regimes de peonagem para as “changas” (unidades produtivas). Tal

---

<sup>78</sup> Em 1882 a Cia Matte Laranjeira consegue a primeira concessão imperial para exploração de terras devolutas, com duração de 10 anos. Essas concessões foram subseqüentemente renovadas até a década de 1940. Também é preciso lembrar que com a instalação da República em 1889 a destinação de terras devolutas passou a ser competência dos Estados, o que, no caso da Cia Matte Laranjeira significou a necessidade de manter diferentes flancos de negociação para a garantia de sua reprodução. Para viabilização de novos espaços de exploração, a negociação para concessão de terras devolutas se dava em nível regional. Mas, a Cia recorria a mecanismos extrarregionais para a viabilização dos financiamentos de sua atividade, tendo se tornado uma sociedade anônima (S.A.) com sede no Rio de Janeiro, em 1892. No mesmo ano, contrai empréstimo no Banco Rio e Mato Grosso, o qual se tornaria o acionista majoritário da Cia, com 97% das ações (VIETTA, 2007, p. 47).

<sup>79</sup> Após o final da Guerra do Paraguai, com a instalação da Comissão de Limites (1872-1874), Thomaz Laranjeira foi designado para a exploração dos ervais nativos, a partir de 1874 (VIETTA, 2007, p. 49).



recrutamento era realizado por meio de um mecanismo intitulado regionalmente de “conchavo” que, com apoio da polícia local, consistia na organização de bailes – “baile paraguaio” – regados à cachaça, ocasião na qual se oferecia trabalho nos ervais e um “adiantamento” de pagamento. A partir desse recrutamento o “adiantamento” passava a representar uma dívida prévia que, obviamente, nunca se conseguia pagar, uma vez que a própria companhia, ou o arrendatário – produtor pagador da renda à Cia Matte Laranjeira – estabelecia os valores a serem saldados. Isto é, na ponta dessa cadeia produtiva estava a figura mais frágil, o “peão”, inserido nos ranchos ervateiros. Em situações de desespero eram comuns tentativas de fuga ou mesmo entrega de mulheres e filhos(as), que eram inseridos em contextos de trabalhos de prostituição, inclusive infantil (VIETTA, 2007, pp. 53-54; GUILLEN, 1999).

A questão a ser destacada aqui é: quem era esse “peão”, envolvido no arranjo produtivo desse capitalismo brasileiro expandido a oeste? Em geral eram indígenas, aqueles que já estavam lá. Espero que tenha ficado claro na exposição acima, mas, em reforço, afirmo que, na estrutura descrita, as posições de hegemonia – ou seja, fazendeiros e Cia Matte-Laranjeira – e mesmo as posições intermediárias – isto é, arrendatários e ervateiros independentes – são ocupadas basicamente por forasteiros. Na base estão os indígenas, em sua grande maioria *Kaiowá*, mas com a presença de “paraguaios” (*Guaranis* e alguns também *Kaiowa*) e *Xavante* (inseridos no território pelas colônias militares e aldeamentos) (VIETTA, 2007, pp. 62-65).

Eram envolvidos nos trabalhos dos ranchos de exploração de erva tanto os indígenas aldeados quanto os dispersos – também conhecidos como “índios ervateiros” – que não tinham residência fixa. Ambos, aldeados e dispersos, eram submetidos às mais diversas violências, desde os “susto pra índios” – que eram práticas violentas de coação para afugentar os habitantes originários de áreas que se tinha interesse de exploração econômica – até a coibição de fugas, sequestro de mulheres, assassinatos, torturas e trabalho forçado, inclusive sexual, no caso das mulheres (PEREIRA, 2001, p.30; VIETTA, 2007, pp. 64-70)<sup>80</sup>. Em 1927, segundo informações de relatório de funcionário do SPI, citado em VIETTA (2007, p. 65), os *Kaiowá* eram maioria entre os trabalhadores dos ervais, com número superior aos de paraguaios. Eram a base que sustentava o regime de arrendamento praticado pela Cia Matte Laranjeira, uma vez que a alta taxa de exploração, permitida pela violência, garantia um certo mecanismo de reprodução dos arrendatários mesmo tendo de pagar a renda ervateira à companhia.

---

<sup>80</sup> Em Vietta (2007, pp. 64-67) é possível ler um trecho de um relatório de servidor do SPI, de 1927, no qual são descritos os mecanismos de exploração *kaiowá*, bem como as violências praticadas.

Outro movimento de ocupação que atinge em cheio a vida dos *Kaiowá* foi o estabelecimento da Comissão Construtora de Linhas Telegráficas de Mato Grosso, em 1900. Dez anos antes fora instalada a Comissão Construtora de Linhas Telegráficas de Cuiabá ao Araguaia, criada em 1890, sob comando de Tenente-Coronel Ernesto Gomes Carneiro e que tinha a participação do então Tenente Cândido Mariano Rondon, no início de sua carreira militar e que viria a coordenar outras comissões, dentre elas a do Mato Grosso (GAGLIARD, 1989, pp. 139-140; VIETTA, 2007 p. 87). Era o início de uma abordagem relativamente diferente por parte do Estado brasileiro com relação à “questão indígena”, baseada na conduta de atração e pacificação, evitando-se o conflito violento e, como consequência, as mortes ou afugentamento. Buscava-se a “redenção positivista” do “índio” à civilização (PACHECO de OLIVEIRA, 1999, p. 200). Para tanto, caberia ao Estado brasileiro – conforme estipulado em seu código jurídico normativo – ser o tutor dos povos indígenas em seu processo de amadurecimento e incorporação paulatina (GAGLIARD, 1989, p. 89). Essa doutrina culmina na criação do SPI-LTN, em 1910, e, como colocado por Antonio Carlos Souza Lima (1995), significava a “rotinização da guerra de conquista”. Naquele momento o papel da Comissão não era apenas o de instalação das linhas de telégrafos. Se analisarmos bem, do ponto de vista histórico, talvez a instalação dos telégrafos tenha cumprido um objetivo até mesmo secundário. De modo que, cabia à Comissão a produção de relatórios detalhados de reconhecimento do território, de suas possibilidades econômicas e características geográficas voltadas à estratégia militar (VIVEIROS, 1958; VIETTA, 2007, p. 89). Era um instrumento do Estado brasileiro em sua estratégia de ocupação/transformação capitalista do território. Não é sem motivo que dentre as suas atribuições estava a necessidade/missão, coordenada pelo Ministério da Guerra, de atração e aldeamento de povos indígenas a partir de uma doutrina própria de “pacificação”, que previa: a construção de postos indígenas (PI) de referência; atração dos povos indígenas para a proximidade dos PI, com oferta de insumos agrícolas, roupas, remédios e outros valores de uso produzidos pelos brancos; integração indígena na construção e manutenção dos PI; estabelecimento de (um novo tipo de) aldeia, a qual deveria ficar livre de litígios quanto às disputas jurídicas pela terra. Doutrina essa iniciada pela Comissão Construtora de Linhas Telegráficas e que seria a base da atuação do SPI século XX a dentro.

Os *Kaiowá* tiveram o primeiro contato com a Comissão dirigida por Rondon no início da década de 1900, quando ajudaram a construir a infraestrutura da linha telegráfica, em expedições de reconhecimento e mapeamento (VIETTA, 2007, p. 92). Essa ajuda era dada em troca da (promessa de) devolução de uma área do território *Kaiowá*, que já havia sido ocupada pelos

brancos, chamada *Ka'aguirusu* (de aproximadamente 50 mil ha). Obviamente, no futuro, já em meados da década de 1920, a promessa foi frustrada, apesar dos *Kaiowá* defenderem a existência – pelo menos durante algum tempo – de um documento, uma carta, que teria sido assinado pelo próprio Rondon, mas que teria sido queimado junto com o cartório local que foi incendiado anos mais tarde, justamente quando havia uma forte articulação das lideranças *Kaiowá* junto à diretoria do SPI para a demarcação de uma reserva – conforme consta em relatos etnográficos dos descendentes dos que viveram naquele momento<sup>81</sup> (VIETTA, 2007, p. 92)<sup>82</sup>.

Esses foram os movimentos do projeto que tornou os *Kaiowá* confinados, mortos e explorados em seu próprio território. No centro desse projeto estava o elemento básico do processo de expansão das relações capitalistas de (re)produção, que é tornar a terra propriedade privada. Esse é o ponto de convergência entre as diferentes estratégias de ocupação da fronteira oeste. Desde a expansão da agropecuária, passando pela extração da erva-mate e pela construção de infraestruturas de ligação desse território ao centro de comando nacional, que representavam, também, novas rotas de escoamento de mercadorias e valor incorporado em capital fixo. Parte desse projeto visava a aniquilação dos antigos moradores, seja pela guerra direta, seja por sua superexploração. Outra parte, a da Comissão de Construção de Telégrafos e em seguida do SPI-LTN, vislumbrou a sua incorporação, sua subsunção planejada, com o indígena paulatinamente a ser transformado em trabalhador nacional. É interessante ver que duas diretrizes da mesma dinâmica de expansão sobre a territorialidade do *outro* convergem e geram efeitos práticos similares, mesmo que sejam em algum grau conflitantes entre si.

Logo após a instituição do SPI-LTN, até o final da década de 1920, foram criadas e demarcadas na região do atual Mato Grosso do Sul oito reservas destinadas aos indígenas da região, principalmente *Guarani* e *Kaiowa*. Tratavam-se de pequenas extensões, “com no máximo 3600

---

<sup>81</sup> No material analisado por Vietta (2007), que basicamente se trata das memórias de Rondon e relatos de habitantes *Kaiowá* da região, como os trazidos por Silva (1982), mostram evidências vagas e pouco documentadas sobre essa participação nas obras das linha telegráficas. O mesmo se aplica ao documento supostamente assinado por Rondon citado acima. Essa ausência documental, porém, nem de longe invalida as demandas dos *Kaiowá* pelo uso de seu território histórico e muito menos apaga o movimento violento que significou a expansão capitalista para a fronteira oeste, como aqui se quer demonstrar. Além disso, há outro aspecto que envolve a utilização dos relatos sobre a participação *Kaiowá* nas atividades da Comissão comandada por Rondon, que tem a ver com a reconstrução narrativa e atualização dos mitos como elemento filosófico para se dar conta da dinâmica histórica que envolve a reprodução do povo. Esses elementos serão tratados um pouco mais à frente.

<sup>82</sup> Ver também Vietta (2007, pp. 182-185) quando a autora apresenta os fatos dessa passagem histórica a partir dos relatos dos familiares descendentes dos *Kaiowá* que viveram aquele momento. Nesses relatos fica evidente a narrativa de que os antepassados teriam aceitado trabalhar “para Rondon” em troca da estabilidade na ocupação do território. “Da barra do Hum, para dentro, é terra dos *Kaiowa*”, teria dito Rondon. Vietta, a partir desses relatos, faz uma importante discussão sobre o uso das narrativas próprias e mesmo o ato de recorrer a documentos formais da institucionalidade branca com artifício para, também nesse campo, estabelecer condições para a garantia do “direito” ao território.

hectares”, destinadas ao confinamento e redução da dispersão dos grupos que ainda se refugiavam no mato (BENITES, 2021, posição eletrônica 881).

A partir de então foi um processo paulatino de ocupação proprietária da terra, com assédio cada vez maior das áreas de matas para uso produtivo na cadeia agropecuária. Até mesmo as reservas passaram a ser cobiçadas (VIETTA, 2007, p. 176).

Com a urbanização crescente, com formação de núcleos como o de Dourados, os *Kaiowa* passaram a se inserir em relações de novo tipo com a sociedade dos *karai* (expressão utilizada pelos *Kaiowá* para designar os brancos)<sup>83</sup>, inclusive em novas formas de trabalho e novas relações de troca para aquisição de bens manufaturados no “bolicho” – um pequeno mercado de variedades. Por exemplo, fornecia-se couro em troca de armas de fogo para serem utilizadas nas atividades de caça (VIETTA, 2007, p. 177).

Até aqui, com os exemplos já apresentados a partir dos *Tupinambá*, dos *Huni Kuin*, já sabemos que a história não possui fim com essa cadeia de acontecimentos por hora relatados. Sendo assim, as perguntas a serem respondidas são: em que se sustenta e quais são os desdobramentos históricos da *insistência reprodutiva Kaiowá*?

Os *Kaiowa* são pessoas do mato.

[...] os Kaiowa estão no (ou como eles dizem, são do) mato [...]. A idéia de que o Kaiowa “só vive da natureza”, que aparece no evento da criação associada às primeiras árvores e aos primeiros animais, indica que este é o lugar dado por *Ñaderu* a eles (VIETTA, 2007, p. 203).

Em tempos míticos, os *Kaiowá*, assim como as demais gentes, foram criados por *Ñãde Jára* (ou *Ñaderu*), o Deus, criador, sem distinção com relação a outros povos.

A eles foi entregue, por *Ñane Ramõi* (ou, *Nãde Ramoy*, ou ainda, *Karai Papa*<sup>84</sup>) – o ancestral, avô – o *teko katu*: uma ética cultural, um modo pleno, preceito ideal do ser, da vida (LESCANO, 2016). Nessa ética, no saber pleno inicial, está contido o *teko marangatu*, que é o modo de ser que relaciona os patamares da existência, humana e celeste. É a linguagem do xamanismo, a linha de comunicação entre mundos. No *teko katu* também está o *teko porã*, o conjunto de saberes sobre o comportamento ideal.

<sup>83</sup> Cariaga (2019, p. 190) observa que entre outros povos de língua *Guarani* não necessariamente o termo *karai* é o utilizado como referência ao brancos. Os *Mbiá*, por exemplo, utilizam o termo *juruá*, que faz referência a presença de barbas entre os brancos.

<sup>84</sup> Ver Vietta (2007, p. 137, nota 246).

A sobrevivência do mundo, a sustentação dos *xirus* (que são cruzeiras criadas no tempo mítico, responsáveis pela sustentação do mundo, ou dos patamares existenciais)<sup>85</sup> que seguem de pé, está na aplicação do *teko katu*. E seu conteúdo está na reza *Kaiowá*, na sua língua. Porque a língua é também o veio de sua ética, é substanciação da comunicação entre os patamares da existência cósmica acessada pelos xamãs.

Assim como para outros povos das terras baixas do continente, notadamente os do tronco *Tupi-Guarani*, a perspectiva da existência *Kaiowá* se sustenta na dualidade relacional do ser. A alma-palavra *Kaiowa*, *nhe'ẽ*, é dual e relacional, é múltipla (CARIAGA, 2019, p. 30). Uma “alma cercada de espíritos”, segundo Izaque João (2011, citado por CARIAGA, 2019).

Em *nhe'ẽ* - alma-palavra – está contida *ayvu*, que é parcela de origem divina, virtuosa, definida pela reciprocidade, sabedoria, práticas rituais (rezas), cuidados com o consumo alimentar, agilidade física e alegria. É uma partícula do viver bem, do próprio *teko katu*, que orienta a socialidade, que possibilita a construção de um corpo mais ameno, tranquilo, ideal – *retoro'y* – mais próximo dos preceitos iniciais. Mas, também está contida *ãgue* (*anguere*, em Cariaga (2019)), associada à sombra do indivíduo – de origem telúrica – que é a base para o comportamento individualista, para sentimentos como a vaidade e a inveja, que culminam na violência, no afastamento de práticas rituais, em suma, em um comportamento antissocial, alma vazia, mais ligada ao comportamento contemporâneo *Kaiowá* (VIETTA, 2007, p. 375; CARIAGA, 2019, p. 31).

Além da dualidade de *nhe'ẽ*, a filosofia/ética *Kaiowa* se escora também em uma perspectiva temporal. *Teko ymaguare* representa o modo de ser dos antigos e também das pessoas mais velhas (mais próximas do comportamento ideal). *Teko pyahu*, por sua vez, representa o modo de vida contemporâneo, também o modo dos mais jovens (ainda afastados do comportamento ideal) (CARIAGA, 2019, p. 56-58). Por outro lado, o *teko pyahu* também significa o adentrar em novas experiências que, em contextos desfavoráveis, podem significar a valorização da

---

<sup>85</sup> O *xiru* possui um significado bastante profundo e complexo. Pode ser visto como um artefato ritual, uma cruz, que carrega elementos e referências do tempo mítico, uma vez que são os *xirus* os sustentáculos dos patamares da existência. Mas os *xirus* são entendidos também como entes que fazem a intermediação entre os rezadores e os seres de outros patamares existenciais (MACHADO e PEREIRA, 2018, p. 120; CARIAGA, 2019, p. 297). Vietta (2007, p. 157) mostra em diversas passagens que o *xiru* também está ligado ao poder de um *hexakara* (super rezador), líder de um grupo, quase que simbioticamente, a ponto do rezador ser chamado de *xiru*, por exemplo, “*Xiru Aquino*”. O que, por sua vez, designa também aspectos da organização socioespacial *Kaiowá*, por designar determinado *tekoha* (VIETTA, 2007, p. 296). O *xiru* também designa a criação dos seres, isto é, os seres criados a partir de determinada cruz: como os *Kaiowá* e outros seres da natureza, criados a partir do *xiru* de madeira, diferentemente dos brancos, criados a partir do *xiru* de metal (VIETTA, 2007, pp. 141, 144 e 148-149).

cultura a partir da apropriação de práticas *outras*, ou de *outros*, e a consequente multiplicação das formas incorporadas no modo de ser. Logo, o encontro com o *outro* é valorizado (BENITES, 2009).

O que se traz aqui é uma espécie de movimento ético-temporal circular. O *teko katu*, entregue no princípio, no tempo mítico, é também a referência da modelagem corporal e social ao longo da vida. É isso que o *Kaiowa* escolheu. Viver em harmonia com o cosmos, interpelando e sendo interpelado a todo momento pelo diferente. Na medida em que se relacionada com o cosmos (o que inclui as outras formas sociais), afasta-se do *teko katu* para, novamente, encontrar o caminho de reaproximação a partir de uma nova forma de ser.

No tempo mítico, *Nãnde Ramõe*, o ancestral, fez a escolha do *xiru* (cruz) de madeira (VIETTA, 2007, p. 144). Escolheu o conhecimento do mato, da interação harmoniosa (o que não significa que não seja arriscada) com o cosmos. O ancestral do branco, *Tanimbu Guarú* (ou *Paí Tanimbu*), por sua vez, escolheu o *xiru* de metal, aprender a ler, a criar coisas novas, objetos novos, em detrimento da harmonia com o cosmos (CARIAGA, 2019, pp. 196-197). Há consequências. Atualmente, apesar das formidáveis obras do branco, eles colocam em risco a sobrevivência coletiva e os *xirus* que sustentam o mundo estão caindo<sup>86</sup>.

Ainda no tempo mítico<sup>87</sup>, *Nãnde Ru Paven* (“nosso pai”), filho de *Nãnde Ramoy*, roubou o fogo dos corvos, assim como outros elementos materiais e práticas de outros seres do cosmos que passaram a ser utilizadas pelos *Kaiowá*. Em outra versão, o fogo culinário foi roubado/tomado das onças pelos filhos gêmeos de *Nãnde Ru Paven* (que tinha como esposa *Nãnde Sy*). Os gêmeos eram *Pa’i Kuara* e *Jacy*, que ao roubarem as onças às tornou animais, ao serem obrigadas a passar a comer o alimento cru (CARIAGA, 2019, p. 167). O que quero destacar é que a interação política, ou cosmopolítica, como defendo no primeiro capítulo deste trabalho, envolve constantes negociações e confrontos com seres que possuem seu próprio *teko*, seu próprio sistema, “como a gente tem nosso” (nas palavras de Izaque João para Cariaga)

---

<sup>86</sup> Há muitas versões sobre o mito de origem e sobre a diferenciação mítica entre os *Kaiowá* (também autorreferidos *Avá*), outros povos e os brancos. Em uma das versões, como apresenta por Vietta (2007), segundo narrativa coletada por Silva (1982, pp. 44-45), *Nãnde Ramõy* e Jesus (como um representante ancestral dos brancos) teriam feito escolhas de *xirus*, o primeiro a de madeira e o segundo a de metal, que explicam a relação de cada um dos povos com o cosmos. Em outra versão, em Crespe (2015, p. 338) Jesus é filho de um *Tekojava* (deus), *Pa’i Tani* ou *Pa’i Tanimbu*, menos poderoso que *Nãnde Ramõy*. De todo modo, seria um parente, com o início da diferenciação em tempos míticos.

<sup>87</sup> É importante deixar claro que existem muitas versões dos mitos, principalmente entre os povos de língua guarani. Aqui tomo como referência, para mais fácil apreciação do leitor, a descrição das passagens mitológicas *kaiowa* presente no verbete do Instituto Socioambiental, de autoria dos antropólogos Rubem Ferreira Thomaz de Almeida e Fabio Mura (ISA 2018 [2003]).

(CARIAGA, 2019, pp. 168-169). A história *Kaiowá*, desde muito antes da chegada dos brancos em suas terras sagradas, sempre foi a da política de frente ao *outro*. Para viver bem sempre foi preciso conhecer o *teko* dos demais seres. Porque é preciso aprender/roubar com/do *outro* seus saberes e técnicas. Assim, a partir dessa relação necessária com os diferentes, é importante saber dosar o quão próximo/distante permanecer.

Essa cosmopolítica, antes de favorecer a homogeneização, é mecanismo de reprodução da diferença, porque é no *outro* que se encontra a fonte do próprio ser. Sem o *outro*, do qual se rouba/aprende, não há o *ego*. A homogeneização seria o mesmo que o desaparecimento definitivo. Isso vale para todas as infinitas camadas da existência: de *nhe'ẽ* (alma-palavra), passando pelas camadas da vida cotidiana – práticas de alimentação, rezas, conversas – até estruturas de organização social urixolocais e a construção de lideranças, que no caso dos *Kaiowa* coloca em destaque os casais rezadores (xamãs) e a organização social em torno dos *tekoha* - que são as redes de relacionamento e estruturação territorial *Kaiowa* a partir da centralidade dos *hexakara* (super rezadores ou xamãs de grande capacidade) ou mesmo de casais rezadores (como acontece atualmente, por não existirem mais *hexakaras*) (VIETTA, 2007, p. 197). Portanto, a socialidade *Kaiowa*, assim como a de outros povos originários, está baseada na perpétua construção da pessoa em direção ao modo ideal (*teko katu*). O prestígio, por sua vez, em geral, está vinculado à senioridade, pela trajetória da construção do corpo.

O *tekoha*, pode-se dizer, é o espaço de vida coletiva, das redes familiares e de reprodução dos costumes, do próprio *teko katu* (CARIAGA, 2019, p. 34). Assim, a filosofia *Kaiowa*, além de temporal é também espacial. Os *tekohas* são, portanto, expressões da estrutura organizativa em termos sociais e espaciais. Idealmente, a sociedade *Kaiowa* se estrutura a partir de pequenos núcleos de ocupação espaçados entre si, que possuem a centralidade dos anciãos, casal rezador, que são sogro e sogra, pais e mães, avô e avó da sua rede social no *tekoha*. A partir dessa estrutura se organiza, inclusive, a vida produtiva, com as roças, atividades de caça e coleta no mato.

Assim, mesmo diante de contextos drásticos de confronto violento com o *outro* – e agora destaco o encontro com a sociedade capitalista, essencialmente voltada à incorporação destrutiva do seus *outros* – é desse mesmo mecanismo (o contato) que a reprodução *Kaiowa* se alimenta. Vejamos bem, isso não quer dizer que não se trata de um processo carregado de sofrimento. Ao contrário. Mas que, para os *Kaiowa* não houve “susto” no encontro com os brancos e que seus processos de fazer política (com as devidas mudanças acarretadas pelo roubo/aprendizado) não se originaram a partir desse encontro, que é só mais um dentre tantos

outros, desde períodos imemoriais. Aliás, a chegada do branco sequer diminui a importância da política com os muitos *outros* (terrenos e não terrenos) dos *Kaiowa* (CARIAGA, 2019, pp. 75; 187-188). É mais um *teko*, um sistema – o dos brancos, ou *karai reko kuera* (CARIAGA, 2019, pp. 189-190) – a ser conhecido/aprendido.

De maneira mansa os *Kaiowa*, apesar das violência sofridas, do confinamento, das imposições, mantiveram sua estrutura de organização familiar e liderança. Essa é uma das *manchas* que caracteriza a *insistência reprodutiva* e aponta para o futuro *Kaiowa*. Mantiveram a fala do *guarani* e suas rezas. As estruturas familiares se mantiveram, ainda que com sobreposições espacialmente impostas pelo confinamento e precisando conviver com novas estruturas de organização social que o contato com a sociedade envolvente lhe exigia no início do século XX e continua a exigir atualmente. Com a interferência do SPI a concentração dos *Kaiowa* em reservas se intensifica. Passa a ser exigido nesses espaços de convivência social a definição de *capitães indígenas*, como responsáveis pela gestão e interlocução direta com as autoridades dos *karai* (BRAND, 1998).

A manutenção de estruturas de parentesco, portanto, não foi tarefa simples. Como mostrado pelo historiador Antonio Brand (1998), o contato com os *karai* gerou a fragmentação das redes de parentesco, com progressiva perda da autonomia das famílias extensas. Gerou-se o que os *Kaiowa* chamaram de “esparramo”, ou *sarambi*, com realocação de subnúcleos que faziam parte das famílias extensas, principalmente como trabalhadores nas “changas”. O recolhimento compulsório aos postos do SPI também foi fator de reforço da sobreposição de parentelas de diferentes estruturas e núcleos de famílias extensas. Passou a ocorrer, desde então, uma assimetria de forças que levou à imposição da sedentarização, ao esbulho e degradação ambiental do mato, essencial para a forma de reprodução *Kaiowa*, (CARIAGA, 2019, p. 86).

Há outro aspecto material de grande impacto que recai sobre os *Kaiowá* durante o processo de estabelecimento do regime dos *karai* sobre eles, que é a desarticulação de seu sistema tradicional de produção: o *kokue*.

O antropólogo e *Kaiowá*, Eliel Benites (2021), estabelece o *kokue* como o modo ou sistema de produção. Na referência etimológica o *kokue* seria como um local próprio à produção comunitária – ou dos membros das famílias extensas – de alimentos. É como um “rastro”, em que cada membro da família precisa passar para estabelecer um convívio afetivo entre os familiares e os seres que participam do processo de produção do alimento – plantas, animais e os “guardiões” ou “donos”. Nesse lugar ou “rastro” exerce-se e aprende-se os ensinamentos



para se alcançar o *teko araguyje*<sup>88</sup>, o modo perfeito ou ideal de ser. Trata-se da roça *Kaiowá*, que significa muito mais do que um conjunto de técnicas empregadas e organização coletiva da força de trabalho para a produção alimentar comunitária. É também um mecanismo ritual de produção de sociabilidade e construção moral. Nesse “lugar”, a vida comunitária se realiza e se alimenta, com a prática de funções estabelecidas pelo sistema *Kaiowa*: as crianças brincam e compartilham alimentos, mulheres exercem preparos e coletam frutas e junto com os maridos limpam e preparam as sementes. O tempo de trabalho é o requerido para a finalização da tarefa. Acessa-se “as multiplicidades dos sistemas ecológicos como meio para a relação com o próprio guardião<sup>89</sup>” (BENITES, 2021, posição eletrônica, 679).

No fundamento mítico *Kaiowa*, *Ñanderu*, ou *Ñanderuvusu*, teria feito a primeira roça para acalmar o seu coração da tristeza após o seu desentendimento com a esposa. Enquanto caminhava deixava como rastro as plantas, com flores e frutos, seguindo em direção ao ocidente. Essa caminhada de *Ñanderu* fundamenta o modo *Kaiowá* de construir suas bases materiais em movimento, caminhando. Assim fazem suas roças e suas aldeias, seguindo o rastro de *Ñanderu*<sup>90</sup> (BENITES, 2021).

O calendário agrícola se inicia no inverno, em junho, com a preparação da roça após uma cerimônia chamada *ohero*. É feita a limpeza de uma área (cerca de um hectare) com corte de vegetação, secagem e queimadas controladas, em sistema chamado de *koivara*. O *koivara* coincide com a preparação da roça para seu guardião, *jakaira*. Após o *koivara*,

faz-se um canto da chuva, o canto do *amakuí*, que é uma comunicação que pede ao guardião da água para abrir as portas da chuva e molhar a terra recém preparada. Dessa maneira, vêm as primeiras chuvas após o inverno. O dono dessa chuva é chamado de *yryvera*, o guardião de todas as águas. Assim, no período entre o final de agosto até o final de setembro, vêm as primeiras chuvas torrenciais, que têm significado muito importante, porque, com elas, sempre vêm as grandes rajadas de raios e trovões, que, segundo os mais velhos, estimulam a metamorfose dos insetos e fazem brotar as novas folhas que secaram durante o inverno (BENITES, 2021, posição eletrônica 723).

<sup>88</sup> *Teko araguyje*, como posto por Benites (2021) é equivalente ao que foi apresentado aqui antes como *Teko Katu* – modo ideal de ser – como exposto por Lescano (2016) e Cariaga (2019).

<sup>89</sup> Na cosmologia *Kaiowá* existem diversos “guardiões” ou “donos”, que são seres de outros patamares existenciais. São muitos guardiões, cada qual dá sentido à relação com determinadas plantas ou animais que figuram como espécies de representações ou tributários da força ou energia que emana do guardião.

<sup>90</sup> Na cosmologia *Kaiowá*, assim como nas cosmologias de outros povos Tupi-Guarani, a ligação entre patamares existenciais se dá por meio de caminhos/trilhas. Vejamos o que diz Benites (2021, posição eletrônica 723): “A ligação entre as dimensões terrenas e outros patamares é por meio do *tape po’i* (trilhas na mata), ligando a morada do *ñanderuvusu* e os *tekoha* dos humanos. Esse *tape po’i* é como rede de múltiplos caminhos, com vários degraus de encontros (no céu) percorrido, muitas vezes, por meio dos cantos do *ñevanga* (canto referente ao corpo, alma dos humanos). Cada sujeito edifica o seu próprio *tapepo’i*, por meio do seu canto, na busca contínua do *teko araguyje*”. Ver, também, Viveiros de Castro (1986, cap. II).

É importante destacar esses elementos de imbricação entre a produção material *Kaiowá* e seu sistema de relações com múltiplos seres, de acordo com sua filosofia. Produzir alimentos é, antes de qualquer coisa, a busca por determinadas relações com seres que se fazem representados por elementos que se materializam objetivamente no espaço.

Segundo Eliel Benites (2021) a relação com as plantas segue uma lógica cultural, de acordo com a importância/influência do guardião, com destaque para o milho branco. No tempo mítico, as pessoas possuíam a mesma forma e na terra moravam com sua parentela. Essas pessoas se transformam em *tymbýry ete*, que são plantas originárias, quando alçaram o *teko araguyje*, transformando-se em guardiões. Seu legado na terra foi deixar as plantas atuais. A roça é, portanto, a relação objetiva com o legado dos guardiões para a transformação do corpo. As sementes e plantas passam a compor o corpo, individual e coletivo, “*como um mosaico, edificando a totalidade do corpo a partir do lugar/tekoha*” (BENITES, 2021, posição eletrônica 797-806).

Quando absorvemos, no processo de alimentação, as plantas, que são compostas de guardiões, adentram em nosso corpo na edificação biológica e não biológica, isto é, forma também o nosso modo de ser, porque devoramos a alma das plantas (BENITES, 2021, posição eletrônica 824).

Por mais adaptável que o ato de produzir valores de uso para consumo alimentar possa ser, é constitutivo da sociabilidade *Kaiowá*, orientada pela busca do *teko katu*, da construção de uma forma – um corpo – ideal do ser, relacionar-se com determinado guardião, que se faz presente em determinada planta, em determinada árvore, em determinado rio, em determinado caminho. Comunicação essa que se estabelece por trilhas espirituais que são ativadas por linguagens específicas, presentes nas rezas, na brincadeira das crianças, na reunião do coletivo familiar para cuidar das sementes, em época correta do ciclo anual.

Itymby marane'ỹ aropyrũ che jeupe.

Itymby marane'ỹ aropyrũ che jeupe.

Itymby rete marane'ỹ aropyrũ che jeupe.

Itymby rete marane'ỹ aropyrũ che jeupe.

Itymby poty marane'ỹ aropyrũ che jeupe.

Itymby poty marane'ỹ aropyrũ che jeupe.

Tradução:

A semente perfeita repousei a mim.

A semente perfeita repousei a mim.

A semente de corpo perfeita repousei a mim.

A semente de corpo perfeita repousei a mim.

A semente de flor perfeita repousei a mim.

A semente de flor perfeita repousei a mim (BENITES, 2021, posição eletrônica 768).

O *kokue*, portanto, que é modo de produção, é, também, um complexo de linguagens produtoras de relações que garantem a reprodução da sociabilidade *Kaiowa*. É por meio dessa prática que os *Kaiowa* trazem para dentro de si, de seu corpo coletivo, a força dos guardiões que os levam ao *teko katu* e os afastam das influências dos guardiões com forças negativas. É prática material que possibilita a conexão com outros patamares da existência, o que, por sua vez, orienta, novamente, a prática material/social.

Esta forma de produzir pode ser considerada como o modo de produção guarani kaiowá, e está alinhado na preocupação de obter a relação do sujeito indígena, cotidianamente, com o mundo espiritual. A relação com os espíritos é vista como necessária na vida indígena. Por essa necessidade, estruturam-se as práticas culturais, nas quais estão os papéis de cada membro da comunidade no trabalho da roça. Assim, a economia se define na importância da manutenção dos valores que assegura a própria relação com os espíritos, o produto da roça como intermediação (BENITES, 2021, posição eletrônica 854).

Logo, novamente destaco: A sociabilidade *Kaiowa* é apoiada em um ciclo relacional com o espaço-tempo de múltiplas camadas, no qual se posiciona o *tekoha*.

O *teko araguyje* multiplicado entre os membros da comunidade forma o *tekoha araguyje* (aldeia sagrada), onde a plenitude do ser (coletivamente) se torna como caminhos e trilhas da existência no processo de relacionamento perene com os guardiões de maior potência, os *chiru(s)* (BENITES, 2021, posição eletrônica 836).

Quando ocorrem rupturas nessa dinâmica, uma outra é formada na busca por uma reorientação desse movimento cíclico reprodutivo. Portanto, a ausência das condições objetivas de relacionamento com a rede de seres que compõem o *tekoha*, que para nós (externos) fica clara por meio da impossibilidade de acesso a determinados lugares, plantas, animais – em suma, a impossibilidade de se movimentar e se relacionar com o mato – produz a necessidade (traumática) de reorientar a estratégia do movimento em busca do *teko katu* ou *teko araguyje*. O *kokue* fica prejudicado, mas passa por reorientação material, de acordo com as possibilidades históricas objetivas, como de fato ocorreu em todo o período de confinamento em reservas ao longo do século XX. Por outro lado, a busca pelo *teko katu*, ainda que perpassando gerações exige a busca pelas condições necessárias de relacionamento com os seres que possibilitam esse movimento. Logo, impulsiona o movimento de *retomada* dos *tekoha*, da rede de relacionamentos que permite voltar ao caminho do corpo ideal. É justamente o que observamos nos últimos 50 anos de história *Kaiowá*.

Sob o ponto de vista material, histórico, a resultante do encontro entre a sociedade branca e os *Kaiowa* está bem mapeada e é claramente em desfavor da reprodução desse povo.

Confinamento e inserção marginal no circuito de reprodução local/regional capitalista (VIETTA, 2007). Foram, como a história da acumulação primitiva nos mostra, expropriados de seu território, que representa mais do que o esbulho possessório da terra, mas a restrição da manutenção de relações com seres de diferentes patamares da existência. Relações essas que são centrais na reprodução da sociabilidade *Kaiowa*.

Por outro lado, é justamente a insistência por manter e retomar as conexões prejudicadas com os guardiões, portanto, com suas manifestações materiais, que dão a definição do que é propriamente o território, que dá sentido ao movimento histórico de longa duração, intergeracional, de *retomada*. Essa é a mancha principal sobre o processo de subsunção capitalista sobre *Kaiowá*. Não existe sociabilidade *Kaiowá* sem a relação com o mato, com o território. O território é antes de tudo uma rede de relações, é *tekoha*, que transcende os patamares existenciais e que é a fonte de alimentação pela busca do *teko katu*. Não existe compatibilidade possível entre a sociabilidade *Kaiowa* e a sociabilidade capitalista, porque as relações capitalistas tentam restringir a relação desse povo com seus diversos *outros* e impor a sociedade branca como o único *outro* dos *Kaiowa*. Uma representa o livre movimento sobre a terra e na relação com o mato, a outra a fixidez da propriedade privada. Uma necessita do livre afloramento do mato, para que as relações se estabeleçam, a outra necessita da subjugação do mato, para que a mercadoria germine. Uma precisa que trabalho seja orientado pela tarefa relacional, a outra que as relações sejam orientadas ao trabalho. Para uma o rito é produtor de relações, de fluxos de linguagens construtoras de um modo ideal, para a outra o rito é orientado à produção pela produção e as relações também.

Talvez uma leitura eventual de alguns membros da rede comunitária do povo *Kaiowa* quanto à impossibilidade real de *retomada* dos *tekoha* seja o principal motivador de tantos casos de suicídio que os assolam há algumas décadas nas reservas em que seguem confinados. A subsunção real, como disse no primeiro capítulo deste trabalho, significa a real aniquilação e desaparecimento do povo, de seu sentido existencial nesse patamar. Mas a história, em arcos curtos ou longos, mostra uma clara dinâmica de *insistência reprodutiva*, que fica ainda mais evidente no tempo das articulações do “movimento indígena” e com a intensificação das *retomadas* no ambiente de guerra interétnica que caracteriza o que chamamos de estado do Mato Grosso do Sul. Voltaremos a isso.

#### **Capítulo 4: Da mancha ao rasgo no tecido: tornar-se (quase) branco para continuar a não ser (1910-1988-hoje)**

No século XX fica mais clara a relação simbiótica entre o processo de expansão das relações capitalistas e a geração de conflitos com povos indígenas em cada fração do que hoje é reconhecido como território brasileiro. A expressão institucional dessa relação no mundo dos brancos é o chamada *indigenismo*.

Para falar em indigenismo é preciso estar ciente de que se trata de um movimento político e institucional enraizado em frações das classes dominantes latino americanas e, especialmente, brasileiras. Um movimento cultural/político da modernidade branca na América Latina, com diz Verdun (2018, p. 426). O indigenismo se consolida nas estruturas de Estado e embala ações concretas de instituições da sociedade civil branca e dos variados empreendimentos econômicos capitalistas. O objetivo embutido nesse movimento sempre foi a busca pelo “papel” do indígena no projeto moderno de América Latina e pela construção de identidades nacionais, apesar das identidades já existentes (BATALLA, 1977; VALDÉS, 2000).

A mestiçagem era tomada como característica e projeto intrínseco da formação identitária latino-americana. Uma “síntese” genética e cultural do próprio continente. Nesse projeto, o indígena recebe dois arquétipos, em direções temporais distintas, mas complementares: i) para o passado, a figura do “índio histórico”, mitificado como um dos fundamentos da identidade nacional; ii) do presente para o futuro, constrói-se a figura do “ainda índio”, em vias de integração e civilização.

De saída, é preciso dizer que, no início do século XX, esse não era o único projeto branco para os indígenas. Havia um debate em que de um lado vigorava a proposta positivista *comteana*<sup>91</sup>, que via e pretendia ao seu modo planejar o processo civilizacional do indígena, transformando-o em brasileiro, trabalhador do incentivado capitalismo agrário brasileiro. Lado esse que teve como seu expoente maior o famoso militar, Cândido Rondon. De outro, um projeto, também pretensamente científico, que apregoava a não possibilidade de relação positiva com os “índios

---

<sup>91</sup> Influência do positivismo de Comte no indigenismo é mais do que evidente, com posto por Teófilo da Silva e Patrícia Lorenzoni (2012) é como que sua moldura. Incorporava a visão comteana de formação da nação – como um mediador da relação das famílias e indivíduos com o mundo, em um processo de abandono dos preceitos religiosos e místicos para uma estrutura social baseada em “ciência”. No final do século XIX essa visão se misturava e se equivocava com perspectivas “evolucionistas”, que procuravam classificar os indivíduos e raças e procurar a sua evolução, em sentido propriamente biológico. Por isso, no indigenismo de moldura comteana, que no Brasil teve como seu principal representante Rondon, desenhava-se uma doutrina que privilegiasse o branqueamento por meio da miscigenação, mas também a busca pela inserção de elementos da “cultura nacional”, como hino, uniformes militares e celebrações cívicas na rotina dos povos contactados (DIACON, 2004).

*bravios*”, mas a guerra de extermínio. Esse último posicionamento foi muito bem vocalizado por um de seus principais representantes no início do século XX, Herman Von Ihering (1911), notório membro da elite e dirigente do Museu Paulista. Disse Ihering:

É verdade que uns poucos de lustros não conseguem elevar povos incultos, inferiores, ao estado intellectual (SIC). (...) Com dedicação esforçada e paciência constante, os bons resultados, é quasi certo, se mostrarão no decorrer de algumas gerações e os ascendentes dos índios se assimilarão no resto da população rural (SIC). (...) O melhor que se póde esperar delles é negativo – que continuem a perturbar a ordem pública do sertão (SIC) (IHERING, 1911, pp. 118-119).

Em seguida, destaca os lamentos de José Arouche de Toledo Rendon, que em 1798 exerceu o cargo de “*director geral de todas as aldeias e provincia de S. Paulo*” (SIC) e o parafraseia:

quando das aldeias não se colham fructos, como de facto poucos se poderão colher, elles pelo menos servirão como de viveiros para tirar-lhes alguns filhos, que irão ser cidadãos mais úteis que seus paes (SIC) (SILVA, 1854 apud IHERING, 1911, p. 121).

De fato, a posição de Ihering era mais uma defesa da necessidade de catequese dos indígenas por parte de missões religiosas, com notória preferência pelos jesuítas e outras ordens religiosas, em posicionamento crítico à chamada “catequese leiga”. O argumento central é o de que a catequese leiga desembocaria em maior cooptação por fazendeiros e colonos locais em favor da submissão da força de trabalho indígena a regimes violentos e compulsórios de trabalho, dentre outras violações, além de “desordem” administrativa das aldeias e consequente “deserção” de indígenas.

Mas, a visão de fundo predominante é claramente eugenista, portadora de uma visão de superioridade civilizacional branca frente à suposta humanidade “inferior” indígena. No centro da polêmica branca da época está o tipo de “tratamento” a ser dado aos chamados (ainda àquela altura) de “*índios bravios*”.

Do lado mais, digamos, conservador, tratava-se de uma doutrina de acepção “naturalista” e eugênica, a qual concebe que o “índio”, raça “inferior”, sucumbiria à superioridade da raça branca vencedora e, simplesmente, no espaço de décadas, desaparecia, como aliás, supostamente, já haveria evidências de estar ocorrendo. A seguir, faço questão de trazer ao texto duas citações da “tese” de Ihering que nos diz claramente dessa doutrina orientativa da relação entre a sociedade “*neo-brasileira*”, que se considera tributária do programa de José Bonifácio de Andrada, no início do século XX, e os povos originários. O primeiro trecho dos dois que se seguem, especialmente, compõe o primeiro item do programa de tratamento dos indígenas proposto por Ihering:

O elemento indígena desaparece do Brasil absorvido pela raça branca. Martius<sup>92</sup>, em 1838, disse: “Duas são as cousas que a humanidade transmite hereditariamente: sangue e espirito. De ambos o indígena da America só deixará vestígios. Por esta razão pode-se dizer que a raça americana não tem mais futuro. Perante a nossa vista ha de desaparecer”. A legislação e a administração publica devem-se inclinar perante essa lição da sciencia e da experiencia (SIC) (IHERING, 1911, p. 132, grifos meus).

Quantos conhecem o interior do Estado de S. Paulo, sabem como no correr dos ultimos 50 a 60 annos limpou-se o sudoeste do Estado não só de indígenas bravios como de mansos e sujeitos ao nosso regimen. Nos ultimos trinta annos concluiu-se o exterminio dos Chavantes do Estado de S. Paulo (SIC) (IHERING, 1911, p. 135).

Porém, indo ainda mais fundo no discurso de Ihering, o que encontramos é a feroz insistência indígena em fazer dar errado o projeto branco de ocupar a sua terra ancestral e nela constituir um sistema homogêneo de poder. Ao se observar com mais detalhes o “*Programma para tratamento dos indigenas do Brazil*” (SIC) de Ihering (1911), é possível descobrir e constatar a existência de movimentos indígenas que possuíam como pressuposto a sua não *integração* ou incorporação aos parâmetros de socialidade branca ou “*neo-braziliera*”. Aliás, como já vimos, com relação aos *Tupinambá, Huni Kuin e Kaiowá*. Até porque, também fica claro na leitura do trecho citado acima e em todo o texto de Ihering (que merece ser lido por todos que estudam as relações entre indígenas e não-indígenas no Brasil) o lugar do indígena nessa sociedade é, no máximo, marginal.

Bravios ou trataveis, são sempre desejosos de se restringir ao indispensavel o contacto com os neo-brazileiros, ainda que vivam frequentemente á modo do caboclo no meio da população sertaneja (SIC). (...) A’s inclinações naturaes, e ás particularidades do carater da tribu se deve conformar a nossa conducta para com elles (SIC) (IHERING, 1911, p. 133).

O modelo indigenista vencedor, pelo menos na via formal/institucional, foi o positivismo integracionista, que está na base da criação do SPI-LTN, em 1910. Postos indígenas mantêm semelhanças com os aldeamentos missionários. A tecnologia da subsunção por aldeamento segue sendo elemento central na relação entre sociedade capitalista e povos contatados (PACHECO DE OLIVEIRA e FREIRE, 2006, p. 112). Na proposta articulada pelos militares, liderados por Rondon, vigorava o entendimento de que o indigenismo era instrumento do processo de modernização brasileira. Assim, estabeleceram suas linhas gerais e finalidades que podem ser resumidos no seguinte trecho:

a) estabelecer a convivência pacífica com os índios; b) agir para garantir a sobrevivência física dos povos indígenas; c) fazer os índios adotarem gradualmente hábitos “civilizados”; d) influir de forma “amistosa” sobre a vida indígena; e) fixar o

<sup>92</sup> Trata-se de Carl Friedich Philipe Von Martius, alemão, viajante e escritor e interprete do Brasil, na primeira metade do século XIX. Para os precursores do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHSB) era comparável a Alexander Humboldt (GUIMARÃES, 2000). O texto de 1838 de von Martius, referido por Ihering, é “Die Vergangenheit und Zukunft der Amerikanischen Menschheit”, em tradução livre do alemão “O passado e o futuro da humanidade americana”.

índio à terra; f) contribuir para o povoamento do interior do Brasil; g) poder acessar ou produzir bens econômicos nas terras dos índios; h) usar a força de trabalho indígena para aumentar a produtividade agrícola; i) fortalecer o sentimento indígena de pertencer a uma nação (SOUZA LIMA, 1987 apud PACHECO de OLIVEIRA e FREIRE, 2006, p. 113, grifos meus).

Cada detalhe desses itens revela a sutileza, agressividade e a incapacidade da mente “branca” de compreender e permitir a existência do *outro*, do múltiplo. “Sobrevivência física” significa morte ontológica, é mecanização do *ser outro*. Na mente “branca” só assim é possível a “convivência pacífica”. Por outro lado, a morte ontológica do *outro* poderia ocorrer aos poucos, “gradualmente” – uma morte “amistosa”. Esse trecho também nos revela que, naquela época, os propositores do indigenismo sabiam que *movimento* é mecanismo de vida para as formas sociais indígenas. O que, por sua vez, era e continua sendo incompatível com a reprodução capitalista, amarrada à fixidez formal da propriedade privada<sup>93</sup>. Também revela que “povoamento” só é válido quando orientado pelo sentido de “modernidade” estabelecido pelos “brancos”. E que os indígenas eram entraves ao acesso às terras necessárias à expansão dos negócios capitalistas em desenvolvimento. Por outro lado, indígenas e seu conhecimento sobre o território eram necessários para o aumento da “produtividade”. Por fim, para mente “branca” a coerência de grupo só faz sentido dentro dos parâmetros ocidentais de “nação”.

Como a condição de indígena seria transitória e o objetivo era transformá-los em trabalhadores nacionais, deveriam ser adotados métodos educacionais para controle desse processo e disciplinamento da “expansão da cidadania” (OLIVEIRA, 1947; PACHECO de OLIVEIRA, 1985; PACHECO de OLIVEIRA e FREIRE, 2006, p. 113).

Em 1916 foi formalizada a condição dos indígenas como tutelados pelo Estado brasileiro, por meio do Código Civil de 1916, bem como pelo Decreto nº 5.484 de 1928. A interação entre povos indígenas e a “sociedade nacional” passa a ser, por regra, mediada pelo aparelho Estatal. Formaliza-se, também, uma outra invenção do invasor: o estado de “indianidade”, que passa a ser compartilhado entre as centenas de povos inseridos na fronteira do Brasil (PACHECO de OLIVEIRA, 2001, p. 224). A atuação do SPI se inspira na atuação da Comissão de Telégrafos e se formata sobre a imagem do “sertanismo”. Como podemos observar no trecho

---

<sup>93</sup> Aqui abro um pequeno parêntese para salientar que o movimento a ser restringido é o do *outro*. Quando me refiro à fixidez formal da propriedade privada faço referência ao estabelecimento de uma forma única de relação com o meio. Isso, por outro lado, não quer dizer que na reprodução capitalista não haja o movimento da propriedade privada, que sabemos que ocorre intensamente, mas no nível institucional. O uso da terra, por sua vez, ainda que se altere em termos de técnica produtiva a ser aplicada ou mesmo em termos de produto a ser desenvolvido, permanece presa no processo lógico de produção da mercadoria. Aliás, esse é o sentido dado formalmente à terra na institucionalidade do Estado brasileiro. No Estatuto da Terra, Lei Federal nº 4.504, de 1964, a sua “função social” é estabelecida pelo comprimento simultâneo do: “bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores”; “níveis satisfatórios de produtividade”; “conservação de recursos naturais”; e “justas relações de trabalho”.



acima, a atuação dessa agência passa por uma contradição básica que João Pacheco de Oliveira (1988) chama de “paradoxo da tutela”: como “proteger” os povos da sociedade envolvente e ao mesmo tempo ser instrumento de transformação “deles” em “nós”? A tutela é, portanto, naturalmente ambígua.

A partir da criação do SPI foram criados postos e instaladas equipes de “atração”, espalhadas pelas diferentes regiões do país, mas, principalmente, nas áreas de colonização (ocupação territorial por não indígenas). A regra era a “pacificação”, por meio da técnica militar desenvolvida pela equipe de Rondon, que se baseava em um “cerco de paz”. Isso se fazia com todo um protocolo, que ao longo da atuação do SPI foi se convertendo em norma procedimental (ERTHAL, 1992; FREIRE, 2005; PACHECO de OLIVEIRA e FREIRE, 2006).

Uma vez bem sucedida a atração de “pacificação” o SPI se encarregava de providenciar, junto aos governos estaduais, terras para a consolidação de reservas (tecnologia do aldeamento) dos povos alvo. A partir de então, iniciavam-se as medidas “educacionais”, a organização do coletivo para atividades produtivas e atendimento precário das condições sanitárias dos grupos (PACHECO de OLIVEIRA e FREIRE, 2006, p. 115). Apesar da diretriz de “pacificação” e até um certo respeito à localização original dos povos contactados, houve diversos casos de invasão violenta do “técnicos” do SPI e também o deslocamento compulsório dos grupos para áreas em que os agentes do órgão julgavam serem “mais favoráveis” aos “índios”. Também houve resistência bélica por parte dos povos “atraídos”, com diversos episódios de ferimento e morte de funcionários do SPI. O resultado, obviamente, foi de sofrimento e morte, por violência e condições sanitárias débeis. Aliás, como desde o início dessa guerra de mais de 500 anos, as condições sanitárias continuaram a ser decisivas. Após o contato das equipes do SPI era comum a proliferação de doenças e grande mortandade (PACHECO de OLIVEIRA e FREIRE, 2006, p 118).

Nesse período, desde a criação do SPI, em 1910, até meados da década de 1970, tornaram-se mais comuns as atividades de sertanistas particulares, tais como as dos famosos irmãos Villas Boas, financiados por empresas interessadas (no caso deles a Fundação Brasil Central) na ocupação ou controle das terras originalmente ocupadas por povos originários. No caso específico do Villas Boas, sua atuação representou uma certa inovação nas relações entre brancos e originários. As perspectivas de “sobrevivência cultural” e de respeito aos “modos de vida” passaram a fazer parte da agenda de contato e estabelecimento de relações. No centro dessa possibilidade, estava a necessidade de garantia à terra. Aliás, como se viu nos embates em torno da criação do Território Indígena do Xingu, não sem grandes traumas (MÜLLER,

2002, et al; PACHECO de OLIVEIRA e FREIRE, 2006). O quadro mais comum, era o de que, após o contato, os povos padeciam com limitações de circulação e sem a terra/território necessário para a sua reprodução material básica, como foi observado pelo próprio Darcy Ribeiro (1979).

Claramente o acesso à terra foi uma das questões mais decisivas, tanto para um relativo fracasso das políticas indigenistas, quanto para a elevação do grau de violência para com os povos originários que o próprio indigenismo representou. A própria ascensão da República, nesse sentido, pode ser tomada como um pacto em favor de um federalismo oligárquico, que se escora na ocupação da fronteira (em expansão) e na grilagem, bem como na segmentação do direito do campo e da cidade. O Estado brasileiro, em seu jogo federativo de poder, por sua vez, como um “fornecedor”/legitimador da ocupação de terras devolutas, que vêm acompanhadas de novas infraestruturas, ferrovias, rodovias, portos, que se incorporam como economias de escala ao capital em expansão territorial (LOREIRO e PINTO, 2005). Mesmo com demarcações de áreas realizada pelos agentes do SPI, havia, em geral, forte resistência das administrações estaduais, envolvidas em dinâmicas e interesses próprios de consolidação de atividades econômicas e da propriedade da terras em favor de determinações seguitos. Os regulamentos internos do SPI, por sua vez, estabeleciam que as terras ocupadas por indígenas (remanescentes de aldeias ou não) deveriam ser cedidas gratuitamente à União. Contudo, os Estados as tratavam como terras devolutas, e atravancavam o processo. Mesmo com a Constituição da República de 1934, que em seu artigo 129 trazia dispositivo que previa o respeito à posse das terras dos “silvícolas”, a questão não foi resolvida, por falta de regulamentação por parte da União (BASTOS, 1985; PACHECO de OLIVEIRA e FREIRE, 2006, pp. 119-120).

Aliás, a Constituição de 1934 é particularmente importante, pois traz dois dispositivos sobre a questão indígena. O primeiro deles é a competência explícita da União de legislar em favor da incorporação dos “silvícolas à comunhão nacional”. O segundo é justamente o que estabelece a regra de “respeito” à posse indígena. Os mesmos dispositivos foram praticamente repetidos nas Constituições de 1937 e 1946. Ainda assim, a questão das terras continuou a pender para os interesses estaduais, que, em geral, estabeleciam as áreas ocupadas pelos indígenas como terras devolutas a serem regularizadas em benefício de empreendimentos de colonização e de concentração da propriedade privada. Os dispositivos constitucionais mencionados, assim como os regramentos e doutrinas do SPI, traziam em seu fundamento a perspectiva de

“indianidade” transitória, um “*paradigma evolucionista caro às ideias positivistas do criadores do SPILTN*” (PACHECO de OLIVEIRA e FREIRE, 2006, p. 121).

Ao longo desse período também foi se consolidando no indigenismo brasileiro uma ideia de classificação, ou tipologia de “índios”, que culminou no Estatuto do Índio de 1973: isolados; em vias de integração e integrados.

Segundo o levantamento de Pacheco de Oliveira (1983, p. 17), ao longo de seus anos de atuação o SPI formalizou pouco menos de 300 mil hectares de terras enquanto reservas indígenas, espalhadas pelo território nacional, a maior parte nos estados do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, que como veremos adiante, nem de perto resolve a “questão indígena” nessa região. Nessas áreas o assédio sobre as terras indígenas continuou a ser grande. Foram comuns os casos em que os governos estaduais, por meio de suas agências de gestão de terras, propusessem “acordos” junto ao SPI para o parcelamento do solo em lotes, com destinação de determinado quantitativo às famílias indígenas e destinação do restante à colonos. Veremos mais a fundo essa dinâmica em nosso acompanhamento dos desdobramentos históricos do caso dos *Kaiowá*, mas essa foi uma realidade em diversos estados, como no Paraná e Minas Gerais (FREIRE, 1990; PACHECO de OLIVEIRA e FREIRE, 2006, p. 122; FERNANDES, 2020). Conseqüentemente, estabelecia-se, também, um mercado de terras nessas áreas, ainda que informal, uma vez que os dispositivos constitucionais desautorizavam a alienação das áreas de posse indígena. Os conflitos também se estendiam para a esfera jurídica, motivadas por manobras institucionais e criminosas de grilagem e supostas evocações de propriedade das terras reservadas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998).

A questão ou “problema” indígena, surge como uma agenda a ser enfrentada pelos Estados nacionais das décadas de 1930 e 1940 e de seu intercâmbio. Na 8ª Conferência Pan-Americana, da então União Pan-Americana, foi desenvolvido o posicionamento institucional dos Estados latino-americanos acerca do “índio” marginal e vulnerável e o reconhecimento da “*deficiência de seu desenvolvimento físico e intelectual*”. Em 1940 foi realizado o 1º Congresso Indigenista Interamericano e consolidado o Instituto Indigenista Interamericano, que estabeleceu o caráter de urgência para o “*problema indígena*”. Esse não era um “problema” de “índole racial”, mas uma questão “*cultural*”, “*social*” e “*econômica*”. A missão, portanto, era transformar o indivíduo indígena para colocá-lo em condição de “*igualdade*” com o “não índio”. Garantir-lhe o “*acesso*” aos “*recursos da técnica moderna e da civilização universal*” (VERDUN, 2018, posição eletrônica 805). Um aspecto importante dessa tática integracionista é o de que não se deveria repudiar a expressão cultural indígena, sua identidade. Mas, sim trazê-la para a

modernidade, como uma parte constitutiva do Estado e do conjunto social. Há, assim, um repúdio ao positivismo social *comteano*, para dar lugar a um relativismo cultural semiótico. Por outro lado, no diagnóstico sobre a condição indígena, propagava-se a imagem de “*criaturas desvalidas que vegetam tristemente em bosques, páramos, desertos e povoados miseráveis*” (Anuário Indigenista, 1962 apud VERDUN, 2018, posição eletrônica 831).

O sentido integrador é incorporado pelas instituições de ação global promotoras do “desenvolvimento” que, por sua vez, passam a fortalecer as práticas integracionistas em níveis nacional e local, por meio de financiamento de políticas públicas e organizações não governamentais (ONGs) e a chamada “cooperação técnica” (VERDUN, 2018). Estimulava-se, ainda, a articulação “metodológica” entre diferentes países do sul global, movimento que nas Américas foi inaugurado pelo I Congresso Indigenista Interamericano, de 1940. Como bem mapeou Díaz-Polanco (1987), o que se vê em toda a América Latina é o emprego de táticas de *etnofagia*, movimento no qual a *cultura dominante* busca engolir a multiplicidade de culturas populares em favor do estabelecimento de uma pretensa homogeneidade nacional. É interessante notar que nos discursos, táticas e práticas etnófagas é mantido um padrão multiculturalista, sem negação absoluta das identidades. Antes disso, as procura incorporar, como alegorias, a uma ordem maior, uma totalidade instrumental, em que a integração é multicolorida, desde que centrada nos preceitos materiais da sociedade moderna, na objetivização capitalista do trabalho e do consumo. Ou seja, o “mercado” (capitalista) é posto como o meio mais adequado para a chamada “*inclusão social*” e a superação da condição de “pobreza”. Nesse contexto estratégico, o indígena é potencialmente o promotor de sua própria integração, em um “*indigenismo de participação*” que tem como função o seu disciplinamento, educação e controle de técnicas de utilização e gerenciamento do dinheiro. Nessa visão, indígenas e indigenistas seriam agentes de um mesmo projeto, ainda que com restrições à liberdade de ação (RAMOS, 2012, p. 29).

Esse contexto é reforçado a partir de 1945 e o fim da segunda Guerra Mundial, que consolida o movimento de expansão do capitalismo dos Estados Unidos. O famoso discurso de Truman, em sua posse, em 1949, anuncia ao mundo a solução estadonidense para o desenvolvimento da metade “primitiva” do mundo. Tratava-se de “colocar à disposição” o “acervo” de conhecimento técnico, um “tratamento justo e democrático” e, a partir disso, “produzir mais” (ESCOBAR, 2014). Podemos interpretar o discurso de Truman como: enquadrar o mundo nos esquemas institucionais criados por eles, instalar unidades produtivas de suas empresas nesses territórios, explorando as oportunidades de acesso a recursos naturais e força de trabalho

desorganizada a custos relativamente mais baixos, bem como tornar, parte desses “miseráveis”, em consumidores de seus produtos. O velho jogo da dependência internacional do capitalismo norte americano.

Sob o ponto de vista de organizações internacionais, a questão indígena é entendida a partir de duas noções: pobreza e entrave. De um lado, a ideia de que os indígenas fazem parte do amplo espectro que compõe o arquétipo da pobreza, ou o de sujeitos “incluídos” precariamente ou mesmo excluídos. Incluídos precariamente ou excluídos de quê? Fica à escolha do freguês: da “modernidade”, da “civilização”, do “sistema econômico”, de tudo aquilo que configura o arcabouço do capitalismo enquanto modo de vida. De outro lado, não no discurso dessas instituições internacionais, mas na análise concreta de sua ação, fica claro que os indígenas são compreendidos como entraves ao movimento de determinadas camadas do amplo circuito de reprodução capitalista. Essa condição de entrave se configura a partir de dois elementos muito básicos: aquilo que é tido pelos operadores capitalistas como *estoque de recursos* sob poder concreto dos indígenas, por serem parte constitutiva de seu território; e, fundamentalmente, o próprio indígena, como ser diferente, de racionalidade diferente, que não opera automaticamente nos códigos do modo de produção. Esse último aspecto se reflete na preocupação em tentar transformar o indígena em trabalhador com capacidade de gestão, com domínio da linguagem de negócios (aí incluídos o português – no caso brasileiro – a matemática, as formas de organização conforme a burocracia ocidental) (VERDUN, 2018). Nessa esteira, tudo quanto é tipo de incentivos e técnicas de engajamento coletivo são utilizadas, tais quais os “conceitos” de “capital social” (RAMÓN, 1992; VERDUN, 2018) e de “desenvolvimento local” (RIBEIRO, 1992) e a prática da participação social, embalada por técnicas de convencimento coletivo, como um disfarce de uma “pedagogia do desenvolvimento”, no termos de Ribeiro (1994), que eu chamaria de “pedagogia da subsunção”. Com essas medidas, procurou-se, desde o início século XX até os dias atuais, nesse duplo movimento de caracterização (pobreza) e integração (pedagogia da subsunção) resolver o problema do entrave, nos diferentes momentos e espaços do processo de constituição da economia capitalista brasileira.

Fato é que, para aqueles que se produzem a partir do contato com o outro, os povos indígenas tem conseguido maneiras de subverter toda essa parafernália. Não sem sofrimentos, friso.

Vejamos como esse processo de deu, na continuação das histórias dos *Tupinambá*, *Huni Kuin* e *Kaiowa*.



#### 4.1. *Tupinambá*: da era do “esparramo” a era das *retomadas*.

Voltemos aos *Tupinambá* do Sul da Bahia. Da última vez que nos referimos aos *Tupinambá* nesse trabalho, fazíamos menção às mobilizações lideradas por Caboclo Marcellino para barrar o avanço dos não indígenas, fazendeiros, entre as décadas de 1920 e 1930, na região sul da Bahia, entre as Serras das Trempe e do Padeiro, na bacia do rio Una (ALARCON, 2020, p. 20)<sup>94</sup>. A guerra direta era novamente uma opção, após séculos de manobras de *insistência reprodutiva* a partir de elementos da sociedade envolvente, com ressignificação da tecnologia do aldeamento e com blindagens político-institucionais só possíveis de serem feitas por meio da participação na vida política das vilas. Contudo, a força de mobilização *Tupinambá* (chamada de cabocla) nesse período não foi suficiente para conter a violência dos fazendeiros que, apoiada pelo Estado, principalmente em suas frações locais (governo estadual, prefeitura, polícia), aplicavam as conhecidas táticas que envolviam a jagunçagem, a tortura e a alimentação do medo. O próprio Caboclo Marcellino desaparece em 1937, fato que serviria de exemplo e alimentava o sentimento de medo nas famílias *Tupinambá* mobilizadas.

A resultante desse processo foi a fuga da violência, não apenas representada pelas perseguições, mas das condições de vida que passaram a representar a realidade desse povo em seu território. Grande parte das famílias se dirigiram para destinos variados, entre alocações nos arredores, para “trabalhar na fazenda dos outros”, para os centros urbanos próximos, como Ilhéus, e mesmo para outros estados, onde se inseriram como trabalhadores precários urbanos e rurais<sup>95</sup>. O medo e o risco de efetivas perseguições levavam os *Tupinambá* a, inclusive, negarem sua origem (ALARCON, 2020, pp. 20-21). Situação que perdurou por praticamente todo o restante do século XX.

No arcabouço de práticas de expulsão e conseqüente controle da terra e da força de trabalho indígena, estavam formas de “convencimento” da venda da terra – ou venda por coerção, para ser mais claro – assassinatos, grilagem e “doações” de porções de terras para algumas famílias

---

<sup>94</sup> Essa parte do trabalho tem como principal referência a impactante tese de doutorado de Daniela Alarcon (2020), sobre as mobilizações de recuperação territorial entre os *Tupinambá* da Serra do Padeiro, no sul da Bahia. Ressalto a adjetivação “impactante”, pois a leitura desse trabalho funcionou como um alerta sobre como processos tão intensos de disputa pelo uso da terra, entre formas distintas de morfologia social, podem ocorrer em tempos e espaços tão próximos de nós sem que nos demos conta facilmente. Há uma severa tentativa de apagamento de movimentações políticas revolucionárias, que tem mobilizados contra si enormes aparatos institucionais, que possui sustentação em profundas bases históricas, e que ocorrem – como diria um bom mineiro – “ali, pertinho”, sem que “nós” nos demos conta e, mais do que isso, nos aliencemos a elas.

<sup>95</sup> Bairros da periferia de Ilhéus foram refúgio dos *Tupinambá* após o início da expulsão nas décadas de 1930 e 1940 e, até os dias atuais, abrigam famílias que cultivam um intenso trânsito entre aldeias e cidade (CREATINI da ROCHA, 2014, pp. 46-47).

indígenas (já ocupadas tradicionalmente, que passaram a ser chamadas de sítios<sup>96</sup>) que passaram a ser utilizadas como força de trabalho, em geral, por regime de peonagem (com pagamentos por empreitada) (ALARCON, 2020).

Da década de 1930 até o final do século XX a situação dos *Tupinambá* do sul da Bahia, no que diz respeito a essa disputa entre formas distintas de uso/relação com a terra, pouco se alterou. O que ocorreu de fato foi a intensificação do processo de expulsão, caracterizado pelos próprios *Tupinambá* como tempo em que estavam “esparramados”, logo, foi um período em que se formou uma diáspora. Os remanescentes permaneceram nos sítios, confinados entre uma fazenda e outra.

Como vimos anteriormente, durante o século XIX o sentido da aldeia, posteriormente considerada vila, foi ressignificado e incorporado à sociabilidade *Tupinambá* como uma *blindagem* que, por sua vez, permitia o livre movimento e uso do território tradicional. Nessa quadra histórica, porém, são justamente as possibilidades de movimento para uso do território o principal fator restritivo e, portanto, desarticulador da sociabilidade *Tupinambá*. O acesso aos recursos do território passou a ser limitado. Diferentemente da dinâmica que foi estabelecida na situação de confinamento dos séculos anteriores – nas aldeias, quando o movimento ao seu redor, para acesso a diferentes recursos e locais sagrados, era parte fundamental da reprodução – no quadro de confinamento nos sítios a mobilidade no território passou a ser impedida pelos fazendeiros proprietários. Havia todo tipo de violência nesse sentido, desde a proibição expressa da coleta de vegetais em geral, até mesmo de sementes encontradas nas estradas, passando pela proibição de acesso a cursos hídricos para pesca, com cercamento das fazendas e severa vigilância. A pena, em geral, era a morte, no ato mesmo do flagrante de “desrespeito” por parte do “índios”, por pistoleiros dos fazendeiros. E se o “pezinho” plantado se desenvolvesse a partir da semente coletada, como café, por exemplo, a ordem dos fazendeiros era para seus capangas arrancassem (ALARCON, 2020, pp. 19-20).

Anteriormente foi explanado como a ascensão da economia do cacau redefiniu as estruturas políticas do sul da Bahia e como Ilhéus se estabelece como um centro irradiador de poder. A hegemonia das famílias cacaueiras foi inclusive disputada em termos bélicos, mas também narrativos, com a criação de um mito das famílias de imigrantes desbravadores (nordestinos e

---

<sup>96</sup> Os “sítios” no contexto *Tupinambá* da Serrado Padeiro são frações de terras em posse ou propriedade de indígenas, como territorialidade de famílias extensas ou nucleares, uma roça própria (ALARCON, 2020, p. 57). É importante o entendimento dessa tipo de ocupação, pois ela foi o mecanismo principal de presença na terra ao longo do processo de violência e “espalhamento”, mas que se torna um caso especial a partir do vigoroso processo de retomada, o qual trataremos mais adiante.



alemães) que venceram a natureza e os “índios” para o estabelecimento de uma atividade econômica moderna por meio do trabalho, como bem nos mostra o trabalho de Mahony (2007). A estratégia, sob ponto de vista de frações capitalistas do início do século XX, controladoras das instituições estatais locais e regionais, era a implantação de monoculturas de cacau e a exploração turística da região. Assim como em diversos outros territórios indígenas no Brasil, a ação de esbulho combinava elementos violentos e a salvaguarda estatal, principalmente em instâncias locais, em favor da formalização da propriedade privada da terra.

A economia do cacau, no final do século XIX, como substituta do açúcar em crise, é que estabelece a estrutura fundiária que se chega em meados do século XX. Portanto, a expansão do cacau opera a expulsão dos *Tupinambá* e estabelece o regime de controle fundiário – a “grande propriedade cacauzeira” – entre 1890 e 1930. Estrutura essa que perdura até o final do século XX sem grandes alterações. O fator preponderante para o acúmulo de terras, conjugado com o estabelecimento da monocultura, é a elevação de preços e demanda no mercado consumidor internacional e o conseqüente estímulo de produção em larga escala (GARCEZ e MATTOSO, 1976, p. 588). Segundo Garcez (1975, pp. 589-591) esse também foi um período de transição quanto à forma de propriedade da terra, que passa de uma forma familiar, de pequena escala, para ser incorporada a grandes unidades capitalistas. Alguns fatores institucionais contribuía para esse movimento, principalmente a necessidade de pagamento de taxas ao Estado para que se efetivasse a posse, concedida e intitulada. O emprego de trabalho passou a ser feito, em grande medida, pela modalidade de “contratista”, que é uma espécie de arrendamento. Isso permitiu a absorção da força de trabalho de um contingente expressivo de imigrantes de outras regiões do país. Os contratistas, geralmente unidades familiares, eram responsáveis por plantar os cacauzeiros e cuidar até a primeira colheita (aproximadamente seis anos) e recebiam um percentual de acordo com o volume de produção.

O início da década de 1930 é justamente quando as tensões e violências relacionadas ao coronelismo, com disputas entre famílias e mesmo contra movimentos como o de Caboclo Marcellino, ficam mais intensas. É também o período da primeira grande crise da economia do cacau, conseqüência da grande crise do mercado internacional.

Direcionando o olhar para a dinâmica local de conflito o que se percebe é a crise como fator de uma certa desestabilização dos poderes constituídos nessa escala de relações. A influência dos grandes produtores de cacau passa a ser mediada pela presença institucional do Governo Federal, que tem papel primordial na recuperação dos prejuízos e endividamentos causadas pela crise. Isso não implica que a ferocidade das relações tenha diminuído. Ao contrário, é

justamente nesse período que a cobiça pela terra se torna ainda mais intensa, com disputas e manobras ilícitas de grave repercussão para aqueles que buscavam preservar seu espaço de reprodução, dentre eles os *Tupinambá*. Nesse momento, também, variadas forças políticas se misturam na região, em alianças um tanto improváveis e não tão bem acabadas, mas com repercussões importantes, como foi o caso da articulação do movimento de Marcellino com membros do Partido Comunista Brasileiro e os administradores do Posto Indígena Paraguaçu.

Marcellino, personagem que sintetiza o movimento histórico que quero demonstrar, foi preso duas vezes durante a década de 1920 (em 1921 e 1929), ambas por acusação de assassinato, e havia um grande esforço das elites locais para a construção de uma imagem negativa e amedrontadora sua. Era comparado a Virgulino Lampião, além de ter sua identidade indígena negada – “o que se fez bugre” (LINS, 2007, pp. 169-170). Em 1929, liderados por Marcellino, um grupo de indígenas tentou impedir a construção da ponte sobre o rio Cururupe, em Olivença, como forma frear o avanço dos fazendeiros sobre suas terras (IBDI, p. 171). O movimento, entretanto, foi fortemente reprimido.

Ao que parece, com a repercussão do episódio na imprensa regional, a luta indígena chama a atenção de alguns militantes do Partido Comunista Brasileiro, que procuram se aproximar do movimento de Marcellino. O teor majoritário entre os indígenas era, já naquela época, o da necessidade de retomada de seu território, divisão da terra entre a comunidade e expulsão dos invasores (LINS, 2007, p. 175). A partir dessa aliança entre indígenas e comunistas chegou a ser planejado um levante, um “assalto” indígena em Olivença, para o início de novembro de 1935, que foi mapeado e reprimido a partir do vazamento de informações, pelo que consta, um dia antes de ser colocado em prática. Muitos indígenas do grupo de Marcellino foram presos e torturados, mas ele conseguiu escapar e permanecer foragido. O “assalto” planejado pelo grupo de Marcellino se articulava ao conjunto de mobilizações que faziam parte do advento da “Intentona comunista”, que ocorre poucos dias depois. Já em 1936, Marcellino de volta à sua casa, em localidade chamada Barro Branco, junto a um pequeno grupo de parentes, tentou bloquear o avanço de um fazendeiro regional – José Lemos – que executava medições de áreas da reserva indígena para serem incorporadas à sua propriedade (IBDI, p. 177). O grupo de Marcellino chegou a atear fogo na casa do fazendeiro. Depois de nova fuga, Marcellino e seus parentes foram se refugiar no Posto Indígena Paraguaçu, local para onde alguns dos poucos militantes comunistas do sul da Bahia também se dirigiram (IBDI, p. 191).

Na mesma época crescia no sul da Bahia as pressões das elites coronelistas pela diminuição da área reservada sob a administração do Posto Indígena. Em 1936, alguns deputados, delegados,

militares e funcionários de alto escalão do governo da Bahia se articularam para um avanço de medições sobre o território indígena. Em resposta, o encarregado pelo posto, Telésforo Fontes, procurou outras autoridades com o objetivo de obter apoio e impedir o avanço sobre as terras reservadas. Não conseguiu nenhum apoio efetivo, no máximo algumas armas de fogo, fornecidas por delegado regional, com as quais armou Marcellino e seu grupo que estavam alocados na reserva. Com o apoio dos indígenas, Telésforo abordou e prendeu um grupo de engenheiros e seus capangas de proteção (LINS, 2007, pp. 195-196). As pressões continuaram, com diversas visitas ao Posto Indígena de policiais militares a mando de representantes do governo da Bahia e fazendeiros. Estabelecia-se aí um conflito interfederativo localizado, entre elites regionais e governo da Bahia frente alguns setores do Governo Federal, responsáveis pela gestão das terras indígenas. Interessante é notar que na visão dos representantes do Governo Federal, cientes de toda pressão dos latifundiários por terras e sua avidez na exploração do trabalho de pequenos posseiros e mesmo dos indígenas, a preocupação maior era a insurgência de revoltas de grande escala.

Caso contrário, creio na possibilidade de um segundo Contestado, porque os pequenos posseiros, cujo número é muito grande, se vendo perseguidos pelos invasores, juntamente com os índios, levantar-seão em armas e, naquela mata espessa, bem conhecida por eles, não é muito fácil de serem dominados. Custará talvez alguns milhares de contos de réis e muitas vidas preciosas (Relatório Tenente Heron de Oliveira. 17-10-1936 apud LINS, 2007, p. 198).

Em 1936, Marcellino e seu grupo ao resolverem sair do Posto Indígena foram interceptados por policiais com trocas de tiros e acabaram, após período de refúgio na mata, se entregando à polícia (LINS, 2007, p. 211). Em outubro do mesmo ano, após uma tentativa frustrada de forças policiais locais para recuperar as armas entregues por eles mesmos à Telésforo Fontes, com ampla articulação das forças de segurança estaduais e dos fazendeiros da região, reuniu-se um contingente de 1200 homens – cerca de 600 policiais militares e 600 jagunços – para tomar de assalto o Posto Indígena, sob a acusação de ser uma célula comunista. Telésforo e um pequeno grupo de posseiros que o acompanhou fugiu do território indígena, perseguidos pelas forças policiais (LINS, 2007, p. 228). No fim das contas, já em 1937 foi revista a demarcação da área indígena, que passou de aproximadamente 50 léguas quadradas para 15 léguas quadradas (36.000 hectares) (IBDI, p. 229). Marcellino nunca mais foi visto. Os fazendeiros tomaram as terras para si e começa o regime de confinamento dos remanescentes em pequenos sítios, como já tive a oportunidade de mencionar.

Esses acontecimentos, brevemente narrados aqui – quase como um roteiro de filme – fazem parte de um contexto de crise da economia do cacau e da drástica mudança institucional que

representou a ascensão de Getúlio Vargas à presidência da República em 1930. E é importante ressaltar a importância do governo de Vargas e suas medidas de superação da crise, que, obviamente, possui resultados ambíguos quando se trata da correlação de forças em nível regional. Quem assume o governo do Estado da Bahia, na condição de interventor, entre 1930 e 1934, é Eusíbio Gaston Lavigne – cacauicultor, com certo perfil progressista, considerado pelos críticos da época um populista e aliado de Vargas. Foi figura importante para viabilizar a moratória de Vargas às dívidas do café e criação do Instituto do Cacau da Bahia ICB, além de cooperativa de crédito e comércio subvencionado. Essa política de crédito via cooperativa, por sua vez, acabou por acentuar a concentração de terras, em prejuízo de pequenos e médios produtores. O crivo, que possibilitou a concentração, foi a decisão do ICB de trabalhar apenas com produtores com título legal da terra (MAHONY, 2007, p. 767). Logo, podemos ver como se intensifica as tensões entre grandes e pequenos produtores de cacau, alguns deles posseiros em terras demarcadas para a reserva indígena e mesmo algumas famílias de indígenas<sup>97</sup>.

No pós II Guerra Mundial há uma nova crise do cacau. Cacaueiros plantados no início do século estavam velhos e o preço cai no mercado internacional. Produtores estavam endividados e muitos continuavam sem o título de propriedade da terra. Novamente o PCB tem participação importante na organização de forças de contraposição à ordem regional sustentada na economia do cacau, com apoio na organização da ação sindical na região entre o fim da década de 1940 e meados da década de 1950 (MAHONY, 2007, p. 773).

Em 1957 o governo Juscelino Kubitschek concede nova moratória da dívida dos cacauicultores e cria a Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira (CEPLAC), com o maior programa de pesquisa e desenvolvimento de cacau do mundo. A CEPLAC defendia a concessão de títulos de terras aos pequenos produtores. Mas, houve resistência dos produtores maiores a essa medida (GARCEZ e MATOSO, 1976; RANGEL, 1982; MAHONY, 2007, p. 774). No mesmo ano, há o reconhecimento, por parte do Ministério do Trabalho, da União dos Trabalhadores Rurais do Ilhéus e na década de 1960 era forte atuação das ligas camponesas e sua reivindicação pela reforma agrária.

Os relatos dos *Tupinambá* contemporâneos mostram que seus antepassados estavam envolvidos, em posição precária, em toda essa dinâmica da economia cacaueira da região – o

---

<sup>97</sup> Algumas obras de Jorge Amado, de família de cacauicultores, mas crítico do processo de formação da estruturas de poder no sul da Bahia, narram a realidade da violência perpetrada pelos grandes fazendeiros frente os pequenos posseiros e indígenas da região, tais como: “Terras do Sem Fim” (1943) e “São Jorge dos Ilhéus” (1944). A síntese da denúncia era de que a modernidade capitalista, no que diz respeito às relações estabelecidas naquela região, se limitavam às operações de comércio internacional (MAHONY, 2007).

“tempo do sofrimento” – principalmente no regime “meação”, em que recebiam menos do que a metade do valor que produziam (ALARCON, 2020, p. 62)<sup>98</sup>.

Com o golpe de 1964 os sindicatos passaram a ser controlados e as ligas camponesas foram reprimidas. Os técnicos da CEPLAC foram demitidos e considerados radicais. Medidas essas que foram providenciais para a elite cacauzeira que se via pressionada na região de Ilhéus. Foi durante a ditadura, também, que foi realizada uma antiga demanda de frações da classe dominante regional, que foi a construção do porto de águas profundas (SILVA et al, 1987). A produção cacauzeira, no entanto, teve um novo aquecimento com a introdução das inovações da "revolução verde".

Em geral, os períodos de crescimento da atividade cacauzeira eram acompanhados de crescimento populacional regional e acirramento na disputa pelo controle fundiário (FREITAS, 1979; FALCÓN, 1995; FERNANDES DE SANTANA et al, 2014). População essa que se acumulou nos nucleamentos rurais da região de Ilhéus até a década de 1990 (FERNANDES de SANTANA et al 2014), comprimindo ainda mais a população indígena que se via confinadas nos sítios.

Uma nova crise se abate sobre a economia do cacau na década de 1980. O resultado, notadamente, foi a acentuação do emprego de trabalho na forma de “parceria”<sup>99</sup>. Nesse período, algumas fazendas foram entregues a grupos de trabalhadores em troca do perdão de direitos trabalhistas. No final da década de 1980 houve um novo aquecimento dos preços do cacau, mas que foi interrompido já no início da década de 1990 com uma nova crise causada pela infecção das lavouras pelo fungo conhecido como Vassoura de Bruxa (FERNANDES DE SANTANA et al, 2014).

Segundo Fernandes de Santana et al (2014) a tendência de todo esse período foi a de concentração da propriedade da terra, com grades extensões controladas por poucos fazendeiros. Realidade que se mistura com a proliferação de grande quantidade de pequenas propriedades familiares, que chagavam a aproximadamente 70% das unidades registradas.

---

<sup>98</sup> Novamente um romance de Jorge Amado pode ser chamado à cena como literatura importante para a compreensão desse período histórico. “Gabriela, cravo e canela” (1958) explora a relação das elites cacauzeiras com o trabalho escravo em suas lavouras (MAHONY, 2007, p. 773). Era o “tempo do sofrimento”, segundo o relato dos *Tupinambá* contemporâneos (ALARCON, 2020).

<sup>99</sup> As “parcerias” nada mais eram do que relações informais de trabalho, baseada no pagamento conforme produção, que era controlada pelo fazendeiro. Fernandes de Santana et al (2014) parecem atribuir à crise a responsabilidade pelo avanço desse tipo de relação que caracteriza a atividade produtiva cacauzeira. No entanto, com elementos históricos que foram mobilizados até agora, fica nítido que esse é um formato presente e protagonista desde o apogeu da produção cacauzeira.

Segundo os autores também teria ocorrido, a partir da segunda metade da década de 1970, uma certa retração das fazendas, em decorrências das seguidas crises, também dos ganhos de produtividades proporcionados pela utilização de novos insumos da revolução verde, além dos projetos de reforma agrária.

Houve um intenso processo de ocupação não indígena na região ao longo dessas décadas. Obviamente, esse movimento acarretou em severos processos de degradação ambiental. Curiosamente, mas não surpreendentemente, a partir da década de 1990, a demanda *Tupinambá* pela demarcação de seu território, passou a conflitar e a se sobrepor a Unidades de Conservação. A resultante foi mais uma camada na construção de uma imagem criminalizada dos originários, que escalou para intervenções institucionais com aplicação de multas e ações ostensivas (SANDRONI, 2018; ALARCON, 2020, p. 58).

Todo período compreendido entre a década de 1930, com a derrota do movimento liderado por Marcellino, até os primeiros movimentos de retomada na década de 1990, foi extremamente desfavorável à reprodução dos povos indígenas da região. Na caracterização histórica feita pelos *Tupinambá* contemporâneos são utilizadas categorias como “tempos dos coronéis”, “o tempo da divisão”, “o tempo de antes da luta”, “o tempo de antes da aldeia” (ALARCON, 2020, p. 108). O principal resultante da hegemonia do capitalismo fundiário nessa quadra histórica do sul da Bahia foi o movimento de saída de grande contingente da população indígena de seu território tradicional. O estabelecimento de fronteiras e limites de uso do território, o pagamento de impostos e a realização de medições da produção em regime de “meia” e a imposição do trabalho assalariado nas imediações e mesmo dentro de seus território foram catapultas para a saída.

Duas categorias levantadas por Daniela Alarcon (2020) são centrais para se compreender o mecanismo de expulsão ou esbulho. O primeiro é o da “situação de fazenda”. Como já mencionado, em termos de estrutura fundiária formal a formação de grandes propriedades foi favorecida em grande parte deste período e com isso pequenas unidades de posse foram se tornando ilhas terrestres cercadas por propriedades. Derivam-se disso a impossibilidade de acesso a recursos territoriais, de um modo geral, mas também, e como consequência, uma baixa produtividade da terra, impossibilitada de ser utilizada em regimes de rotação adequados, por falta de área. Logo, nessa situação de confinamento fundiário, nos sítios, tornaram-se comuns insucessos agrícolas, mesmo de cultivos voltados à subsistência. A alternativa imediata, então, passava a ser a inserção na “situação de fazenda”, isto é: vender a força de trabalho para os fazendeiros da região, muitas vezes, passando temporadas inteiras vivendo nos alojamentos das

fazendas para trabalho na roça e, no caso das mulheres e crianças, prestando serviços domésticos nas sedes das fazendas.

Em termos de formas de organização do trabalho o “regime de fazenda” se desdobrava em algumas modalidades variadas. O trabalho de “meia”, também conhecido como “trabalho de contrato”, que apesar de levar essa nomenclatura, derivada da assinatura de acordos firmados “em papel”, tratava-se de uma modalidade informal. A regra prática dessa relação é uma típica assimetria caracterizada pelo monopólio que deriva em exploração, com pagamento não condizente com o “combinado” e ausência de pagamentos nas entressafas. Por outro lado, nesse período alguns membros das comunidades passaram a ser trabalhadores formais, “com carteira”. Nesse longo período também foram se tornando cada vez mais comuns os chamados “bicos” – pequenos trabalhos temporários – nas fazendas e também nas cidades. No entanto, o mais comum era o regime de trabalho pago por diária em regime de empreitada. Esse regime contava com a ação de empreiteiros responsáveis por arrematar o trabalho, em outras regiões do Brasil conhecidos como “gatos” (ALARCON, 2020, pp. 127-128).

Observando de um outro ponto de vista, verifica-se que esse movimento também gerava um impacto para além do núcleo familiar. O sistema *Tupinambá* se baseia em núcleos familiares que se articulam em mecanismos territoriais de solidariedade, ou de “partilha entre parentes”, que é a segunda categoria importante para a explicação desse movimento. Logo, na medida em que mais famílias aderissem à “situação de fazenda”, pressionadas pelas condições materiais objetivas, os mecanismos de solidariedade, digamos, perdiam em escala, tornando-se menos eficazes. Com a diminuição da “partilha entre parentes”, desse mecanismo de reprodução comunitária, mais famílias são capturadas pelo “regime de fazenda” (ALARCON, 2013; ALARCON, 2020, pp. 109-110).

Esse é um mecanismo de expulsão de escala local/regional que se soma à outras camadas/escalas espaciais que passam a configurar a territorialidade da *diáspora Tupinambá* ao longo do Século XX. Nessa escala, os *Tupinambá*, tiveram a sua territorialidade comprimida. Logo, aquilo que já foi sua terra (em sentido mesmo de pertencimento e que, portanto, transcende a perspectiva fundiária) passava a ser uma área externa, sob domínio do *outro*.

Como motivo para a saída do território tradicional – comprimido – se somava a necessidade de busca por educação escolar, como instrumento para lidar com o saber do *Outro* (PAVELIC, 2019). Para tanto, muitas vezes, submetia-se à trabalhos precários nas cidades do entorno. No mesmo sentido, mas de maneira mais frequente, estava a necessidade de deslocamento para

acesso à tratamento de “doenças de branco”, que foram se tornando mais comuns, em decorrência d aumento da população não indígena. Mas, passou-se a “sair” também em busca de condições materiais mínimas para se viver. Trabalhar na cidade, “trabalhar para os outros”. O destino preferencial eram as cidades do sul da Bahia, mas os arcos da diáspora foram também mais longos: para os estados do sudeste, especialmente São Paulo e Espírito Santo (na sua região norte, próxima ao sul da Bahia); mas, também, nos estados do sul do Brasil, como Santa Catarina; e na Amazônia. Os *Tupinambá* do sul da Bahia se espalharam por terras longínquas. Poucos permaneceram, confinados nos sítios.

Para os que ficaram, os parentes andavam “sem destino”, “lá fora”. A imagem predominante que vinha dos parentes que andavam “lá fora” era a de trauma, sofrimento e martírio. O binômio que sintetiza a experiência no mundo do *outro* – fazenda-cidade – era sinônimo de doença, loucura, esquecimento, desaparecimento e morte (ALARCON, 2020, p. 104).

O “tempo da divisão” é também o tempo de não estar na aldeia mesmo que sobre seu solo. É o tempo da hegemonia dos *outros*, em que se trabalha para eles. É o tempo da falta de espaço, no sentido próprio do que é o espaço na reprodução *Tupinambá*. Porque a terra, portanto, também o movimento, “deixou de ser à vontade” (ALARCON, 2020, p. 103).

Nos trabalhos de temporada os trabalhadores ficavam alojados em unidades coletivas das fazendas. Nesse contexto eram comuns as perseguições e consequentes brigas com trabalhadores não indígenas, que acabavam por resultar lesões por facadas e até em morte. Também se tornaram comuns os problemas com a ingestão de álcool e drogas (ALARCON, 2020, p. 130).

Com o tempo foi sendo construída um narrativa crítica sobre a vida na cidade, ao passo que a aldeia – que em tempos outros funcionou como tecnologia de subsunção à ordem colonial, posteriormente subvertida, como já fora aqui mencionado – passa por nova transformação e se torna espaço de sobrevivência coletiva: “A cidade é um lugar bom para ganhar dinheiro. Mas o dinheiro que você ganha fica tudo lá, porque tudo é caro, o custo de vida é alto” (ALARCON, 2020, p. 139). Na aldeia, por outro lado, “tem comida”. Na cidade a jornada de trabalho tende a ser fixa, já na aldeia o que pauta a jornada de trabalho é a solidariedade, que “reduz a opressão do tempo”. Na cidade os indígenas são enganados, trabalham à margem dos direitos trabalhistas. Mais do que isso, a cidade tem o poder de promover um tipo de *metamorfose* indesejada no parente que por lá anda. Ela “retorce a mente” e o faz *esquecer* da sociabilidade que define a vida com os parentes, esquecer dos *encantados*. “Ele” (o parente) fica mau, o que



significa dizer que passa a agir no mundo conforme a lógica da cidade. A vida na cidade é corrida, acelerada e desassossegada. Essa é a contradição permanente que passa a fazer parte do universo de relações *Tupinambá*, inclusive dentro da aldeia. Em contraponto, é preciso o trabalho cotidiano de apresentação de uma narrativa de convencimento, principalmente voltada ao jovens que sentem o desejo de andar pelo mundo – algo que é, inclusive, constitutivo da forma de ser *Tupinambá*, afinal de contas, “índio anda” (ALARCON, 2020, pp. 140-153).

Com essa deixa, passemos a falar das *manchas* desse inequívoco processo histórico de subsunção, do aspecto *ch'ixi*, para analisar, com ainda mais profundidade, a história dos *Tupinambá* do sul da Bahia. Apesar de tudo, da violência desse processo, as *manchas* existem e estão nos detalhes de uma sociabilidade que sobrevive e se modifica, insistentemente, mais uma vez.

O que se aprende com a leitura do trabalho de Daniela Alarcon (2020) é que no auge do “tempo da divisão”, a socialidade na escala das relações familiares mais imediatas (entre filhos e pais, entre irmãos, entre parentes próximos), ainda que à distância e de maneira muitas vezes precárias, foi o suficiente para manter a potência da sociabilidade, para a *retomada* do corpo coletivo e a construção do novo sistema *Tupinambá* coletivo de *ser*. Elementos frágeis, mas de valor social incomensurável, são o combustível para a nova *vingança Tupinambá*. Apresento aqui os que mais me chamaram a atenção:

O primeiro deles é a proteção da infância. Mesmo diante das necessidades de deslocamento do território – da aldeia – ao longo das décadas do século XX era comum que meninas e meninos permanecessem “protegidos” com os avós até a puberdade, enquanto os pais estavam em “regime de fazenda” ou em temporadas na roça ou na cidade (ALARCON, 2020, p. 107). Morando nos sítios as crianças aprendiam sobre os *encantados*, a história do povo, dos “trancos velhos” e sobre os locais sagrados. Ou seja, transmitia-se os principais elementos da cultura e da relação com a terra.

Também destaco a tecnologia da *fuga*, aqui já mencionada, mas gora em outra perspectiva, no contexto da vida na cidade. Na cidade buscava-se fugir do “trabalho para os outros”, em favor do exercício de atividades mais autônomas, como a de ambulante. É claro que essa prática era alimentada pela condição de inserção precária nos regimes de trabalho que se apresentavam nas cidades. Porém, os trabalhos em ramos da construção civil, com jornadas exaustivas, confinadoras e submetidas a violências eram incompatíveis com o imaginário de trabalho

presente na mente *Tupinambá* (ALARCON, 2020, p. 124). Foram exercidos, sim, mas não naturalizados.

Em grande medida tentava-se, também, permanecer o mais próximo possível do território. Assim, nesse tempo ocorreram experiências de trabalhos em sítios de parentes, o que representou uma protoforma de organização, marcada por laços de solidariedade e um novo sentido de assimetria nas relações, possibilitada por aqueles que conseguiram permanecer com alguma extensão de terras que permitia algum grau de atividade sustentável. A permanência na terra também foi conciliada com regimes temporários de trabalho nos cacauzeiros, durante a entressafra produtiva dos sítios (ALARCON, 2020, p. 124).

O principal, contudo, foi a habilidade de manter a coletividade sempre presente na vida cotidiana, ainda que na diáspora (ALARCON, 2020, p. 17). E esse é um aspecto que, na perspectiva *Tupinambá*, está além do aspecto que para nós soa como imediatamente material. A coletividade, logo, a manutenção dos vínculos, é mediada pela ação dos encantados (IBDI, p. 158).

Durante todo o período em que morar “lá fora” foi necessário procurou-se manter a comunicação com a aldeia, por meio de cartas, depois ligações telefônicas e mais recentemente por meio da internet. Inclusive, com a internet foi possível redescobrir e conhecer os parapeiros de alguns que haviam se perdido. Ao longo de todas essas décadas a lógica de solidariedade entre os parentes se manteve, com ajudas materiais, seja de quem estava longe para quem permanecia na aldeia, seja no caminho inverso (IBDI, p. 170).

Assim como a permanência das crianças junto aos avós foi mecanismo importante de transmissão cultural, o retorno dos jovens nas férias e fins de semana foram oportunidades para se idealizar a retomada, fazer cerimônias e reforçar as identidades (IBDI, p. 168). Nesses momentos também de reforçava a memória, contada pelos antigos, na perpetuação da tradição oral.

O fato de morar de favor e trabalhar junto com parentes indígenas na cidade também foi fator de manutenção de laços no ambiente da diáspora. Era preciso ficar juntos mesmo que fora do território. Tratava-se de condição de sobrevivência, de uma economia solidária, que envolvia a divisão da moradia no espaço urbano, da comida, das despesas domiciliares, mas que acima de tudo, mantinham-se vivas a interlocução comunitária, a memória e o desejo de *retornar* (ALARCON, 2020, p. 174). A parceria com movimentos sociais, principalmente os do campo, foram importantes para desvendar mecanismo de luta e os termos da sociabilidade branca e

utilizá-los a favor da luta que logo assumiria papel central no novo contexto da aldeia, o contexto de *retomada*.

A história da *retomada Tupinambá* no sul da Bahia possui elementos materiais evidentes e interessantes mediações culturais e espirituais. Durante todo esse período de controle do território pelos fazendeiros o desejo de *retomada* esteve presente. E o desejo se tornar prática quando há um ambiente que propicia o seu desenrolar. Mencionamos aqui a dinâmica oscilante da economia do cacau ao longo da segunda metade do século XX. Dinâmica essa alimentada pelos movimento de crise e recuperação desse setor, consequentemente do poderio político de seus operadores, mas também a força dos movimentos em contraposição, representados por sindicatos e movimentos sociais. Nos relatos registrados por Daniela Alarcon (2013, p. 43) a crise do cacau e a infecção pela Vassoura de Bruxa são vistos como bençãos, que foram, inclusive, previstas em profecia. De qualquer modo, para os *Tupinambá*, para “os pobres”, representou a possibilidade de voltar a trabalhar roças e se apoderar da terra, tornada improdutiva pelos fazendeiros endividados.

A melhor coisa do mundo que deus deu foi a vassoura-de-bruxa: deus mandou a bruxa para poder salvar o pobre. Só fala que foi desgraça quem não conhece da terra, quem não quer viver na terra. Porque o pobre, de primeiro, era mangado, pobre era pisado, tinha que trabalhar ali e se matar. E pobre não tinha direito de terra. Se fosse no tempo em que não tinha a vassoura-de-bruxa, os índios estavam se apoderando de terra? Uma peste que estavam! Ô, meu deus, os ricos mandavam matar tudo! (Relato de uma Tupinambá citado por ALARCON, 2013, p. 46)

Durante a década de 1970 ganha força também, e de maneira inédita, o movimento indígena de escala nacional. Povos espalhadas pelo território brasileiro, aliançados com instituições brancas – principalmente o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) – passaram a se articular em assembleias nacionais e regionais. Espaços esses em que puderam nivelar o grau de conhecimento acerca da violência que cada povo sofria, os inimigos em comum e as maneiras possíveis de enfrentar suas mazelas por meio do uso de instrumentos institucionais do mundo dos brancos (PACHECO de OLIVEIRA e FREIRE, 2006, pp. 187-199). A situação entre os povos não era nivelada, em termos de contexto do envolvimento com a sociedade branca, capitalista. Havia os de contato recente – de pouquíssimo anos, principalmente alguns da Amazônia – até povos de contato secular, como os *Tupinambá*.

É nesse contexto que os *Tupinambá* e outros povos da região da Bahia iniciam suas primeiras ações de *retomada*. Sendo um tanto ousado, diria que a primeira ação organizada de *retomada* dos *Tupinambá* do sul da Bahia se deu no ano de 1981, quando João de Nô, um tronco velho, rezador considerado o fundador do culto contemporâneo aos encantados e avô de um dos atuais

caciques do território *Tupinambá* – Cacique Babau – que antes de morrer, determinou aos netos: Baiaco, que aprendesse “as quatro operações matemáticas” para que não fossem enganados nas transações com os brancos; Magnólia, irmã de Babau, que deveria aprender a ler e escrever e se aprofundar no conhecimento do mundo dos brancos e que fosse capaz de ensinar os parentes a administrar a aldeia; e a Babau, que fosse livre, pois o entendimento de sua missão ainda estava por vir (ALARCON, 2020, p. 180). O fato é que os netos seguiram suas missões e, de fato, exercem os papéis de liderança no amplo e multifacetado processo de *retomada Tupinambá* no sul da Bahia.

A partir dessas designações dados por João de Nô a seus netos, podemos começar a falar de um aspecto central do movimento de *retomada*, que é a dosagem entre a necessidade de tomar elementos da sociedade do *outro* mantendo um contínuo processo diferenciante, que nessa quadra histórica ganha novos contornos pela necessidade de reconstrução da autonomia na tomada de decisões para a reconstituição do próprio território, enquanto espaço de vida.

A necessidade de dominar os códigos contemporâneos do branco, sua linguagem e operar na sua institucionalidade torna-se imperativa. Esse é um aspecto que atravessa a história dos povos indígenas a partir da invasão do continente e não seria diferente no final do século XX, quando insurge o chamado “movimento indígena”. No caso dos *Tupinambá*, além da missão dada por João de Nô a seus netos, começa com a viagem de seu Alício Francisco do Amaral e seu Duca Liberato, em 1985, que vão à Brasília para reivindicar o direito à terra. Era o “tempo de Mário Juruna” – personagem central da história da luta originária, primeiro deputado federal indígena, eleito em 1982 (ALARCON, 2013, p. 46). Duca Liberto<sup>100</sup> (Manuel Liberato de Jesus), inclusive, carregava em seus corpo as marcas da violência do espólio, tendo sido um dos torturados do grupo de Marcellino, na década de 1930. Cinco décadas depois estava em Brasília, na tentativa de encontrar uma maneira de reaver a terra de seu povo. Nessa época, só pela notícia da viagem, houve retaliações de poderosos locais, com visitas de capangas armados fazendo perguntas a respeito. No final da década de 1980 a Funai já possuía notícias dos esquecidos indígenas de Olivença (ALARCON, 2013, p. 47). No início da década de 1990 alguns *Tupinambá* se envolveram nas ações da Pastoral da Criança de Olivença, bem como no movimento de educação popular organizado pela Igreja Católica – Coletivo de Alfabetizadores Populares da Região Cacaueira (Caporec). Em 1994, algumas mulheres *Tupinambá* procuraram instituições como o CIMI e a ANAI (Associação Nacional de Ação Indigenista) interessadas

---

<sup>100</sup> Seu Duca Liberato faleceu em 1991 (ALARCON, 2013, p. 46).

em seu trabalho de “rearticulação interna de comunidade” (MAGALALARCON, 2013, p. 45; CREATINI DA ROCHA, 2014, p. 186). Vale lembrar que a década de 1990 foi de intensas dificuldades materiais para as pessoas que viviam no sul da Bahia, em função da crise do cacau. Nas palavras de pessoas do povo era um período em que muitos “passavam fome”. Em 1995, uma mulher que desenvolvia trabalhos beneficentes em Olivença escreveu uma carta à Funai, descrevendo um conjunto de pessoas que ali viviam e que impressiona pela marcação da percepção de diferença:

“de rosto, cabelo, costumes diferentes [...] sem saber ter ambição como os demais da cidade”. Eram “muita gente sem terra, faminta [...], tratados com grande indiferença e usadas no trabalho pelos mais equilibrados financeiramente, sem salário certo”. E, finalmente, eram gente “que come sal e veste roupa e que não são retardados mentalmente mas não sabe viver pelo o [sic] dinheiro como o homem da grande cidade” (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, 2009, trechos da carta de Maria de Lourdes Farias Santos citado por ALARCON, 2013, p. 47 – destaques meus, para diferenciar o texto original das inserções de ALARCON).

Em 1997 a Funai enviou uma equipe para averiguação da situação e das condições do grupo, mas não houve desdobramentos imediatos (ALARCON, 2013, p. 47). Já mais no fim da década de 1990 alguns *Tupinambá* se envolveram em mobilizações de protesto contra a “comemoração” dos 500 anos do “descobrimento”, dentre eles alguns que mais tarde viriam a se tornar caciques, como Babau que, a essas alturas, estava envolvido com as mobilizações indígenas em Santa Cruz de Cabrália (ALARCON, 2013, p. 48) e *Jamopoty*, mulher *Tupinambá* que fora escolhida como a primeira cacique, apenas dias após os protestos, em 2000. A partir desse período foram feiras muitas viagens reivindicatórias – principalmente à Brasília –, como idas a outros mundos. Também foram nessas viagens que se reforçou os laços de alianças com outros povos em luta, como com os Pataxó também do sul da Bahia (ALARCON, 2020, p. 185).

No ano 2000 os *Tupinambá*, articulados no movimento de protesto lança a “Carta da comunidade Indígena *Tupinambá* de Olivença à sociedade brasileira”, com trecho já bastante citado em outros trabalho, mas que faço questão de replicar aqui novamente:

*Queremos a terra que por herança é nossa. [...] Não aceitamos ficar à margem dos acontecimentos dos 500 anos, lembrados apenas nos livros de história e ao mesmo tempo excluídos do direito à existência como povo Tupinambá de Olivença [...]* (citado por ALARCON, 2013, p. 48, destaques da autora).

A própria instituição do cacicado é expressão contemporânea da relação com o *outro*, nesse caso, não apenas as institucionalidades brancas, mas também com os *Pataxó* e *Pataxó Hãhãhãe*. Esses grupos já possuíam a prática política de relações com as instituições brancas brasileiras do final do século XX e sugeriram aos *Tupinambá* que, principalmente no trato com a Funai, o fizessem por meio de representantes, caciques. Mas o advento do cacicado entre os *Tupinambá*,

como era de se esperar, não teve desdobramentos apenas no que diz respeito ao trato externo. A digestão do cacicado gerou uma dinâmica interna de organização e distribuição das conquistas comunitárias a partir da relação com o Estado brasileiro e que, também, alimentou e foi alimentada pelo processo de *retomada*. *Jamopoty* atuou, por alguns anos, como uma espécie de “cacique geral” dos *Tupinambá*. No entanto, seu cacicado se enfraqueceu, em termos de quantidade de famílias sobre sua influência, na medida em que se notava a inviabilidade da conciliação de representações e agendas necessárias com externos e a realização de uma articulação cotidiana em todo o território indígena de Olivença. Ao passo que também se verificava que as relações da cacica com seus cognatos e famílias mais próximas se intensificavam. Tão logo, começaram críticas e processos de questionamento com relação a uma alegada má distribuição dos benefícios oriundos da relação com o Estado e entidades de apoio não governamentais (CREATINI DA ROCHA, 2014, pp. 187-189).

Em 2001 a Funai cria Grupo de Trabalho (GT) para levantamento quanto à demanda da população denominada "Tupinambá de Olivença". Como consequência os *Tupinambá* são reconhecidos pelo antropólogo Jorge Luiz de Paula, da Administração Executiva Regional da Funai (AER/Funai) como *grupo étnico*, com "*relação primordial com o território que habita*" (ALARCON, 2013, p. 48-49).

Já em 2002 houve o reconhecimento dos *Tupinambá* pela Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas da Funai (CGEP/Funai), como encaminhamento prático e formal do processo de *reconhecimento* e estudos para a demarcação do território indígena<sup>101</sup>. Em 2004 houve a instalação do GT de Identificação e Delimitação da TI *Tupinambá de Olivença*, coordenado pela antropóloga Susana Viegas, já citada aqui (IBDI, p. 49).

Antes, porém, de narrar os próximos encaminhamentos da relação formal dos *Tupinambá* com o Estado brasileiro, no que diz respeito a sua situação territorial, é preciso apontar esse ano de 2004 como o de inflexão, que nos permite analisar esse o mecanismo de *dosagem* contemporânea sobre o quão absorver do mundo do *outro*, bem como a repercussão em termos de organização interna. Nesse mesmo ano, ocorrem as duas primeiras ações de *retomada*, propriamente ditas, apesar dos aconselhamentos contrários dos antropólogos da Funai,

---

<sup>101</sup> Aqui abro um parêntese para, assim como Alarcon (2013, p. 49), fazer o destaque de que nesse momento a Convenção nº 169/1989 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) ainda não havia sido ratificada pelo Estado Brasileiro, o que ocorreu, por meio de sua promulgação, apenas em 2004 (Decreto nº 5.051, de 2004, posteriormente revogado e tendo sua matéria absorvida pelo Decreto nº 10.088, de 2019). Esse é um aspecto importante, uma vez que um dos princípios que regem tal Convenção é o do autorreconhecimento, algo que não estava incorporado ao aparato normativo que regiam os procedimentos da Funai a época.

principalmente Susana Viegas. Para os profissionais da Funai os indígenas não deveriam de envolver em tensões com fazendeiros e nem participarem ou colaborarem em invasões de terra (em alusão a articulações já registradas junto ao MST), sob pena de se atravancar o processo de demarcação (ALARCON, 2013, p. 52). O que aconteceu, entretanto, foi justamente o contrário.

Havia uma fazenda – Bagaço Grosso – espólio de um fazendeiro da região, que se encontrava ociosa, improdutiva e sobre ela foi executada a primeira ação de *retomada*, em 2004. Em realidade, foi uma ação de plantio de milho em uma área de roçado que já havia sido utilizada por algumas mulheres anos atrás. Nesse ocasião pessoas estavam com fome e tomaram a decisão de plantar naquela área ociosa, que estava “logo ali”, em área considerada tradicional e já objeto dos estudos da Funai. Após a notícia chegar aos herdeiros da fazenda, por intermédios de vizinhos fazendeiros que se encarregaram de lhes informar, como era de se esperar, vieram os capangas armados, mas que foram desarmados pelas corajosas mulheres *Tupinambá* da Serra do Padeiro. Após esse episódio houve um certo entendimento entre os *Tupinambá* e os herdeiros da fazenda, aos quais foi explicado o processo de demarcação em andamento e que eles seriam devidamente indenizados pela Funai. E, assim, toda a fazenda foi retomada (ALARCON, 2013, pp. 51-52). Depois de um tempo, já com outras áreas de *retomada*, Bagaço Grosso foi transformada, por opção dos *Tupinambá*, em área de conversão ambiental. Interessante é que, a princípio, Bagaço Grosso sequer era entendida como uma retomada. Somente depois da organização de outras ações é que passou a também ser entendida como tal. Em dezembro do mesmo ano foi retomada a fazenda Futurama, já como um movimento embalado pela ideia de *retomada*. No trabalho de Alarcon (2020) fica caracterizada a importância da liderança de Babau nesse momento. Após receber sinal dos encantados em sonho reúne um pequeno grupo e coloca em prática a segunda ação de *retomada* – a primeira, propriamente dita. É nesse momento também que institui o cacicado entre os *Tupinambá* da Serra do Padeiro. Note-se que esse movimento liderado por Babau se trata de uma dupla ruptura: de um lado, a ruptura com a institucionalidade branca; de outro a ruptura com o cacicado único de todos os *Tupinambá* de Olivença. *Jamopoty* residia na região costeira e o principal argumento à época do grupo da Serra do Padeiro era o de que não se sentiam representados em função da distância. Mas, a partir desse movimento, outros cacicados surgiram e se multiplicaram, mesmo nas áreas mais próximas de *Jamopoty*, muitos deles vinculados justamente à processos de *retomada*. Um dos fatores de alimentação das *retomadas* passa ser a necessidade de formação de novos grupos organizados a partir de um cacicado legitimado (CRIATINI DA ROCHA, 2014, p. 76. p 190).

A formação de uma *retomada* e de um cacicado (também seu fortalecimento) passa a ser fator de alimentação de um outro processo, o de “retorno dos parentes”. Chagaremos lá.

Antes, porém, vamos nos ater um tanto mais, na primeira ruptura, a de não seguir a estrita recomendação da institucionalidade branca. Abriu-se, inclusive, no campo da antropologia, uma controvérsia de caráter teórico com Susana Viegas (2006). A autora em questão, interpretou a experiência de resistência dos *Tupinambá* ao longo dos séculos a partir de sua ação pacífica e ao mesmo tempo habilidosa que, sem criar maiores ruídos com a sociedade envolvente, lhes possibilitou permanecer no território. O que ela chamou de “terra calada”. De fato, é possível ter essa interpretação para alguns períodos da história da reprodução *Tupinambá*, como no período que se estendeu entre o final do século XVIII e o final do século XIX ou, ainda, mesmo que em condições muito precárias e “esparramados”, o período entre a década de 1930 e o início das retomadas na década de 2000, como Viegas (2006) mesmo nos apresenta. Sem dúvidas, nesses períodos a terra – no sentido relacional, próprio dos *Tupinambá* – mesmo que “calada”, permaneceu. Contudo, sabemos também que a guerra física não deixou de ser opção, como no movimento de Marcellino. A história de reprodução de um povo em guerra é também caracterizada pela variação de medidas concretas em favor de sua *insistência* em continuar existindo, de acordo com as condições materiais e espirituais de cada momento. Uma anciã *Tupinambá* disse a Daniela Alarcon, em 2012:

Antes de a gente [ter] nascido, os brancos mataram muito índio aí em Olivença, do Cururupe até o Acuípe, uma légua de índio morto, pareado. Já pensou quanto índio morreu? Agora essa remessa [os indígenas contemporâneos] está cobrando essa *vingança* (ALARCON, 2013, p. 49, destaque meu).

Fato é que, a partir de 2004, mesmo com o início do processo de demarcação, os *Tupinambá* resolveram *retomar* a terra e as ações se intensificaram ao longo dos anos, na medida em que se verificava que o processo de demarcação não seria tão simples e sofreria com um conjunto de boicotes institucionais e morosidade.

O relatório do GT de Identificação e Delimitação da TI foi finalizado em 2005 e entregue para as instâncias burocráticas da Funai. Somente em 2009 foi considerado aprovado, com a indicação para delimitação de aproximadamente 47 mil ha. Aliás, a definição da área foi objeto de tensões entre os *Tupinambá* e as equipes da Funai. A partir da aprovação interna das instâncias da Funai o processo foi aberto para contestações externas, que foram todas indeferidas. Então, em 2012, foi encaminhado para o Ministério da Justiça, órgão incumbido de efetivar a demarcação, e lá ficou, até 2019, quando o ex-Juiz Sérgio Moro, ascendido ao cargo de Ministro, como parte do governo reacionário de Jair Bolsonaro, o devolveu à Funai.



E na Funai é onde o processo permaneceu<sup>102</sup>. Até a conclusão deste trabalho, início de 2023, já se passaram quase 20 anos desde as primeiras movimentações da Funai. O que ocorreu nesse período – e muitos fatos importantes ocorreram – foi em decorrência das *retomadas*, desse tipo de ação de guerra de sobrevivência.

De 2004, quando as primeiras ações foram levadas à cabo, até o ano de 2020, foram 95 ações de *retomada*, que se misturam em área a 40 sítios que mantiveram a sua posse ao longo de todo o processo de esbulho. Entre 2004 e 2012, só na Serra do Padeiro, foram 22 ações de *retomada*. A partir de 2013 as ações se intensificaram, com a realização de 50 ações na Serra do Padeiro, só no ano de 2013, mais do que dobrando a área incorporada à aldeia (ALARCON, 2020, p. 52). Eis a *vingança Tupinanbá*, estabelecendo os contornos de sua *insistência reprodutiva* contemporânea.

Mas, o que objetivamente são as ações de *retomadas*? Segundo os relatos presentes em Alarcon (2020), cada retomada apresenta suas demandas e envolve uma grande mobilização comunitária. De um modo geral, reúne-se um grupo de pessoas, desenha-se uma estratégia de ocupação de determinadas áreas estratégicas com uma quantidade significativa de pessoas, inclusive as já assentadas em alguma *retomada*. O quantitativo de pessoal é importante como mecanismo de prevenção quanto a possíveis retaliações. Ainda assim, os envolvidos na ação ficam de prontidão para eventuais conflitos. Uma vez ocupada a área, passa-se a estabelecer as medidas para que a área possa ser habitável, com a construção de unidades de moradia e roças. Durante os primeiros dias é fundamental o abastecimento com víveres que toda a comunidade garante, para que as pessoas que passarão a ser os moradores da área de *retomada* possam se estabelecer de maneira sustentável. Em alguns casos foi necessária a expulsão dos fazendeiros das terras originárias, o que envolveu algum grau de conflito físico.

A partir de 2013 a diretriz principal do movimento era a de “emendar as áreas”, o que significava a retoma de toda a área que estivesse em posse de não indígenas, com exceção das áreas sob posse de “pequenos” e “fracos”, leia-se das pessoas pobres não indígenas que viviam naquele território. Para esses últimos a diretriz era a de “não mexer” e aguardar que o Estado às reassentassem, com o pagamento de devida indenização (ALARCON, 2020, p. 55).

É interessante notar que, do ponto de vista material, os momentos de reestruturação produtiva ou rearranjo institucional são importantes para o aflorar da mobilização indígena. O movimento de retomada organizado por Babau na Serra do Padeiro, em 2004, se faz em paralelo à ascensão

---

<sup>102</sup> Com a esperança de que volte a ter andamento, tendo a Funai sobre a direção de Joênia Wapichana.

do primeiro governo de Lula, com claras mudanças institucionais que prometiam (e não necessariamente de cumpriram) um contexto mais favorável aos indígenas. Também se ressalta a sagacidade de terem planejado o grosso das retomadas justamente às vésperas dos grandes eventos - Copa do Mundo de 2014 e Olimpíadas. No passado, o movimento liderado por Caboclo Marcellino se apropriou do momento de crise do Cacau e das severas mudanças institucionais ocasionadas pela revolução de 1930, para entusiasmar seu povo na tentativa de retomada de suas terras.

Em 2010, em um debate na aldeia, Babau enfatizou: “Nós podemos garantir aqui: com nossas guerras, nós vivemos na paz. Mas isso é conquistado na guerra. Porque, na paz de que eles falam, nós éramos apenas submissos. A paz provocava nossa fome, nossa dizimação” (ALARCON, 2020, p. 54).

É importante o apontamento de que não seguir as recomendações da Funai e efetivamente iniciar o processo das *retomadas* foi elemento fundamental para o regime de reprodução social que atualmente se estabelece em território *Tupinambá*. Se, como mencionamos anteriormente, o “regime de fazenda” desestruturava a “partilha entre parentes”, a *retomada*, por sua vez, é uma quebra estrutural, que inverte o vetor do movimento, da expulsão para o *retorno*, o que foi brilhantemente captado por Cinthia Creatini da Rocha (2014), no que diz respeito à relação *cacicado-retomada* e, posteriormente por Daniela Alarcon (2020), no que toca à relação *retomada-retorno dos parentes*. Na dialética da tríade *cacicado-retomada-retorno* cria-se uma espiral ascendente: quanto mais *retomadas* mais *retornos*; quanto maior o fluxo de *retorno*, mais *retomadas* são realizadas; tudo isso relacionado com novos processos diferenciadores internos que se expressam no surgimento de novos *cacicados*. E com isso, o mecanismo de “partilha entre parentes”, e de produção de parentes, em novos termos, é fortalecido. A *retomada* é, portanto, um processo dinâmico que demanda *luta*. A luta é novamente na história *Tupinambá* a locomotiva da sua dialética reprodutiva. “*Os parentes fazem a luta, a luta faz (e desfaz) parentes*” (ALARCON, 2020, p. 17).

Mas é preciso sempre lembrar: os *parentes* estavam lá, insistindo, na diáspora, vivos – individual e coletivamente – prontos para o *retorno*, mesmo que subsumidos às relações da sociedade que fora mais que envolvente, mas penetrante. As relações da aldeia com a diáspora mantiveram o mínimo de sociabilidade, o *irreduzível* – invocando novamente Sahlins (1997a) e Manuela Carneiro da Cunha (2009) – que se imiscuiu a sociabilidade capitalista nacional como uma mancha. Mas, com as *retomadas* a mancha virou rasgo, ruptura. Não uma ruptura total e impossível, até porque ela é indesejável – porque o que caracteriza esse tipo de sociabilidade é a relação com o *outro*. Mas uma ruptura de hegemonia na escala da

territorialidade *Tupinambá*, o que significa dizer que, com as *retomadas*, a ordem de sociabilidade vigente e hegemônica deixou de ser a da captura da força de trabalho e da organização social pelo “regime de fazenda” ou pela vida forçada na cidade, mas a da “partilha entre parentes”.

No *irredutível* estava a memória e a relação com os *encantados*. Quem chama para o *retorno* são os “Troncos velhos”, uma referência aos antepassados, que são parte da terra. A terra é também dos *encantados*, que são entidades espirituais dos ancestrais (ALARCON, 2020, p. 16). Essa memória coletiva possibilitou o *retorno* mesmo daqueles que nasceram fora do território. Sua referência era a descrição que os pais faziam, as histórias contadas e o culto aos *encantados*. Os sonhos passaram a ser sinais do momento do retorno (IBDI, p. 177). Durante as décadas de exílio, a diáspora mais do que sinal de desestruturação (o que também era) era o *dever* do *retorno* (IBDI, p. 178).

O *retorno*, expressão local que melhor descreve o sentido da retomada, transcende o sentido material que dá significado ao movimento de volta da diáspora ao espaço originário, mas o de retorno da própria *terra*, no sentido de território (re)produzido, de retomada de sua integridade e *autonomia reprodutiva*. Isto é, o território volta a ser hegemonicamente produzido pelas relações *Tupinambá*, o que envolve a relação com os antepassados – “troncos velhos” – portanto, de reprodução da *memória*, com os *encantados*, com os bichos e a retomada do sistema de solidariedade entre os parentes (ALARCON, 2020, p. 17).

“Um povo existe por causa de sua história. Sem história, não existe. Porque você não tem por que lutar, não tem por que viver” (...).

Se nós queremos ser realmente essa nação Tupinambá, ela tem que ser pesquisada profundamente, e nós não vamos parar essa pesquisa nunca. Ela é permanente. Nós temos que pesquisar o passado e, daqui para a frente, registrar o presente, para que ele se torne novas histórias (CACIQUE BABAU, 2016 apud ALARCON, 2020, p. 24).

Boa parte da história *Tupinambá* está no próprio território – em marcos territoriais, como antigos locais de reza, que inclusive têm sido importantes na definição da área de demarcação do território indígena – na comunicação com os encantados, nos contos de seus velhos e mesmo nos registros dos brancos, que trazem à tona à história da violência praticada contra os *Tupinambá* (ALARCON, 2020, p. 39). O processo de *retomada* também foi o de redescoberta, por meio de sítios arqueológicos, objetos do “povo antigo”, “lugares fortes”, de conexão com os encantados (MEJÍA LARA, 2017. pp. 202-203).

A *retomada* “faz a terra falar”. E a terra fala para que se reconstruam aldeias, para que os parentes refaçam seu projeto coletivo de “viver justos”, como condição para “viver bem”. “A

*aldeia não é uma coisa permanente, é que nem vento*” (Glicéria Tupinambá citada por ALARCON, 2020, p. 52). E para tanto, a terra precisa recuperar um atributo seu, dos tempos em que se reproduzia a vida antes das pressões capitalistas chegarem, que é ser *não transacionável* (ALARCON, 2020, p. 17). Esse aspecto é central, uma vez que indica a reversão do vetor de transformação do movimento histórico. Foi justamente tornar a terra transacionável, produto e produtora, nos moldes capitalistas inaugurado pela Lei de Terras de 1850, o fator primordial para o rompimento da *blindagem* comunitária gerada pelos *Tupinambá* no século XIX. Portanto, tornar a terra *não transacionável* é também impor uma nova lógica de reprodução social não capitalista sobre ela, uma nova territorialidade que não é a mesma de outrora, mas tributária dela, de seu movimento, que como tal, proponho ser tratada como um *neo-não-capitalismo*. Movimento esse só passível de ser compreendido por meio do estudo minucioso de um arco histórico longo, atento a cada movimento, que considera a agressividade da guerra de invasão em sua fase capitalista, mas também a capacidade – mais do que isso, uma habilidade definidora da sua forma de *ser* – dos povos em *insistir* em sua lógica de reprodução, perenemente ligada ao *outro*, ainda que, em longos períodos, como uma *macha*.

Como já tivemos a oportunidade verificar, a relação com o *outro* é parte constitutiva da sociabilidade *Tupinambá*, desde tempos imemoriais. A incorporação dos elementos da sociabilidade do invasor colonialista, contraditoriamente, já foi tanto o motivo de sua desgraça, como também já lhe foi útil para se manter vivo e em movimento. No tempo presente essa situação não se faz diferente. Novamente, incorpora-se aquilo que é do *outro* como tecnologia de *blindagem*. Há uma habilidosa utilização e diálogo com as instituições do Estado brasileiro em favor da própria forma de reprodução social. Nessa relação, incorpora-se elementos do marco jurídico externo, como no caso das Associações indígenas, mas também, penetra-se nessa estrutura jurídica de outro mundo para lá dentro construir seus próprios *direitos*.

Mas essa penetração no direito branco só é possível com a manutenção de algum grau de ruptura. No caso dos *Tupinambá*, repito, só foi possível pela negação do conselho – bem intencionado – dos técnicos da Funai e a reunião de condições materiais de mobilização favoráveis. O resultado dessa mobilização de forças foi a efetiva melhora das condições materiais de vida no território, que leva a mais mobilização que, como consequência, leva a mais melhorias e assim por diante – não sem contradições, as quais abordarei logo mais. Mas, o fato é que foi instalada eletrificação rural nas aldeias e *retomadas*, unidades de saúde e escolares, a instalação de um sistema comunitário de produção agroextrativista, elevação da renda e mais acesso a bens manufaturados (SANTOS, 2014; FREIRE, 2016, pp. 123-124;

CREATINI da ROCHA, 2014, pp. 189-193)<sup>103</sup>. Tudo isso, e é fundamental dizer, administrado, comunitariamente, pelos próprios *Tupinambá*, ainda que a demarcação de seu território não tenha se efetivado pelo Governo Federal.

Dentre os elementos da sociabilidade branca, a exemplo de outros povos, foram instituídas associações para a administração sua relação com a sociedade envolvente<sup>104</sup>. Assim como para outros povos, para os *Tupinambá* a Associação é, antes de tudo, o reflexo da organização interna. Esse é um elemento de grande destaque para as principais lideranças desse processo, para os quais, antes da aliança com externo está a organização interna para a luta (FREIRE, 2016, p. 121). Novamente, trata-se de uma ponte entre dois mundos, que serve a esse necessário trânsito. As palavras de Glicéria, irmã de Babau e uma das principais lideranças da comunidade da Serra do Padeiro, são reveladores para esse entendimento:

Aí, quando a gente, dentro da nossa organização, quando a gente se organiza, aí dá possibilidade de a gente ter espaço de diálogo, você tem como se representar e representar, né!? Porque você tá falando, não tá uma pessoa lá falando, tá falando em nome de uma comunidade, em nome de pessoas, de famílias. Não é simplesmente de uma pessoa só falando, um sentimento, mas é representando o sentimento de todos daquela comunidade (GLICÉRIA; D. MARIA, 2015, citada por FREIRE, 2016, p. 122).

A partir da organização interna, portanto, coloca-se sentido na ação política externa, no mundo do outro, seja por meio de organizações do movimento indígena, como o Conselho Nacional dos Povos Indígenas (CNPI), que tinha como representante em 2015 a própria Glicéria, seja por meio das viagens reivindicatórias e de denúncia, principalmente à Brasília<sup>105</sup>.

<sup>103</sup> Creatini da Rocha (2014, pp. 189-193) aborda como a gestão das escolas *Tupinambá* são centrais na dinâmica de formação de novos cacicados e novas *retomadas*. Seu levantamento mostra que as escolas são importantes espaços de prestígio para alocação de lideranças e famílias de apoio. De modo que, cada grupo quer ter a sua própria escola para controlar. Em seus registros de 2014 na Território *Tupinambá* de Olivença havia 19 núcleos escolares, mais a Escola Estadual Indígena Tupinambá de Olivença (EEITO), que era a maior escola indígena do estado da Bahia, com mais de mil estudantes indígenas e ainda mais aproximadamente duzentos não indígenas. Pavelic (2019, pp. 230-231) olhando mais especificamente para a Serra do Padeiro mostra que a organização da aldeia e as condições que se estabeleceram após o início das retomadas também propiciaram uma significativa melhora da oferta de educação formal indígena no Colégio Estadual Indígena Tupinambá Serra do Padeiro (CEITSP). O que também passou a ser fator de atração para o retorno, até mesmo de crianças desacompanhadas dos pais.

<sup>104</sup> São elas: Associação Beneficente e Cultural dos índios Tupinambás de Olivença (ABCITO); Associação Cultural e Ambientalista dos Índios Tupinambá (Ação Tupinambá); Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP); Associação Indígena Tupinambá do Acuipe de Cima (AITAC).

<sup>105</sup> Ao retornar de uma de suas muitas viagens, em 2010, Glicéria, acompanhada de sua filha de apenas 2 meses de idade, foi presa assim que pousou em Ilhéus, ainda na pista de pouso, quando retornava de Brasília onde teve uma reunião com o Presidente Luís Inácio Lula da Silva, na qual denunciava arbitrariedades cometidas pela Política Federal no território Tupinambá, dentre ela a própria prisão de Babau. Ficou presa por mais de dois meses, quando foi liberta, junto de seus irmãos, em decorrência de intervenções da comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa da Bahia (UBINGER, 2012; FREIRE, 2016, p. 146).

Os acordos coletivos, administrados pelo cacique e sua família, é que dão o tom da vida cotidiana (ALARCON, 2020, p. 244). Ao cacique e sua família extensa, além de uma ampla administração da aldeia, cabe dar suporte às famílias, inclusive material, em especial as recém retornadas (IBDI, p. 256). Há uma grande preocupação com o envolvimento das famílias no cotidiano, seja produtivo, seja da administração e dos momentos decisórios da aldeia. No caso da Serra do Padeiro, por exemplo, são designadas funções que vão desde o trabalho na AITSP a mobilizações na roça, passando por trabalhos técnicos na escola, na unidade de saúde e em medições da roça por meio de geoprocessamento (IBDI, p. 250). O que se exige é “ser parente”, “andar direito” e saber contar história, inclusive os que vivem fora (IBDI, p. 251). Nas palavras de Babau, a *retomada* é um “laboratório onde se aprende a ser Tupinambá outra vez” (ALARCON, 2020, p. 252).

Há uma forte preocupação com a sustentabilidade material do território, de acordo com o modo de ser e produzir *Tupinambá*. Para tanto a diretriz principal é o cuidado com o território, com a serra e a aplicação de técnicas agroecológicas. Uma das fazendas retomadas pela aldeia da Serra do Padeiro – Santa Rosa – é administrada comunitariamente como uma unidade de investimento (IBDI, 256). Procura-se socializar o conhecimento sobre a organização produtiva e burocrática da aldeia – em especial da AITSP – sempre prezando pela tomada coletiva de decisões (FREIRE, 2016). É a lógica da “partilha entre parentes” que rege a repartição das roças, mas sem imposições (ALARCON, 2020, p. 259).

Ainda tomando como referência o caso da Serra do Padeiro, a gestão das AITSP sobre o processo produtivo no território se faz, principalmente, sobre a produção de cacau e seringa, majoritariamente sobre a produção dos cultivos realizados ainda quando a terra estava sob o controle dos fazendeiros. Logo, nem toda produção da comunidade é administrada pela AITSP. A produção dos sítios fica de fora, bem como novas produções familiares. Ainda assim, a produção do território retomado constitui a principal fonte de renda da comunidade. Cabe à AITSP a comercialização e distribuição dos resultados internamente à comunidade. Essa distribuição segue uma regra em que 70% dos lucros são distribuídos comunitariamente – segundo regras de volume familiar de produção, mas não de forma rigorosa, de modo que seja possível atender a famílias ainda mais fragilizadas – , com prioridade para as famílias nas retomadas (SANTOS, 2014; FREIRE, 2016, pp. 123-124). Os outro 30% permanecem na AITSP, para:

- a) manter as roças em sistema de mutirão (limpeza da roça, poda do cacau, adubação);

- b) pagar as viagens do cacique e outras lideranças à Brasília, aos eventos do movimento indígena e a outros espaços de representação política externa da comunidade;
- c) pagar um advogado que é responsável pelos assuntos jurídicos da Associação e por processos relacionados à luta pela terra;
- d) pagar exames médicos das pessoas da comunidade, necessários em caráter de urgência ou caso não haja cobertura pelo serviço de saúde pública;
- e) manter e abastecer um carro comprado pela Associação para atender demandas gerais de mobilidade;
- f) custear eventos políticos e culturais realizados na aldeia (FREIRE, 2016, p. 124).

Sob o ponto de vista das condições materiais de produção a *retomada* também significa a produção de espaços maiores e contínuos, o que possibilita a ampliação da rede de parentes, com notória melhoria das condições materiais de vida. A consequência disso é também uma maior atração de parentes (MEJÍA LARA, 2017, pp. 138-139).

A notória melhoria das condições materiais, em termos mesmo de renda, é fator indutor do *retorno* e fortalecimento do processo de *retomada*. Santos (2014) realizou um interessante levantamento junto a um conjunto de famílias e mostra que, mesmo com a presença de aposentadorias e auxílios governamentais, tal como o Bolsa Família, em média a renda agrícola em 2013 representava aproximadamente 80% do total. Em média, a renda familiar era superior a um salário mínimo per capita.

É óbvio que o processo de retomada, construído da maneira que foi, sem necessariamente ter o lastro de aprovação da institucionalidade branca, mesmo a mais bem intencionada, trouxe reações ferozes das elites capitalistas regionais. Nos últimos tempos, com a contínua preocupação dos fazendeiros com relação ao potencial de maior expansão das *retomadas*, novas formas de pressão foram adotadas. Por exemplo, alguns *Tupinambá*, ainda em “situação de fazenda”, passaram a ser “empurrados” para as áreas já retomadas, como uma forma de punição (ALARCON, 2020, p. 228).

Os conflitos violentos com os poderosos da sociedade branca também permanecem em alto grau de intensidade. Apenas Babau foi preso em quatro ocasiões, em 2008, em 2010, em 2014 e 2016. Outros quatro irmão também já foram presos, dentre eles Glicéria, como já tive a oportunidade de comentar. O traço comum desses prisões é o desrespeito ao próprio direito penal e a manipulação de frações das instituições de justiça em favor dos interesses de fazendeiros (ALARCON, 2014). Em geral, as acusações são de esbulho possessório decorrente das retomadas. Incrível! Inclusive, principalmente durante as prisões de 2010, diversas operações de reintegração de posse foram tentadas pelas autoridades brancas regionais,

autorizadas pelo poder judiciária em escala regional. Nesse contexto é interessante notar a solidariedade entre aldeias e retomadas que, diante das tentativas de reintegração e mesmo de sua efetivação imediata, cuidavam para que as áreas fossem logo em seguida ocupadas novamente. Segundo o cacique Ramon Ytajibá – de outro grupo Tupinambá de Olivença – foram “enjoados”, reocupando assim que as reintegrações ocorriam (FREIRE, 2016, p. 145). Por outro lado, ocorreram valorosos apoios externos de movimentos sociais não indígenas. Dentre esses apoios, destaca-se o do Assentamento Terra Vista, do MST, e de sua liderança, Joelson. Na ocasião, o Assentamento deslocou diversas pessoas para o território *Tupinambá*, fizeram plantios e apoiaram as lideranças na resistência. Esse apoio levou posteriormente à confecção de uma aliança entre os *Tupinambá* e movimentos sociais não indígenas em torno da “Teia de Agroecologia dos Povos da Cabruca e da Mata Atlântica” (FREIRE, 2016, p. 147).

As entidades de proteção de direitos humanos, nacionais e internacionais, também representam um elemento desse balanço, uma dosagem, acerca do quão se absorve do mundo branco. Quando Babau e seus irmãos foram libertados em 2010, foram procurados por uma série de representantes institucionais que lhes ofereceram proteção. Babau foi incluído no Programa de Proteção dos Direitos Humanos da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República e lhe foi oferecido que saísse do território. O que foi por ele prontamente recusado. Algum tempo depois, em 2012, os *Tupinambá* foram incluídos em relatório da Organização das Nações Unidas (ONU), como povo alvo de violações dos direitos humanos<sup>106</sup>.

Mesmo durante os governos do Partido dos Trabalhadores, quando as retomadas começaram a se efetivar, foram muitas as mobilizações contrárias de fazendeiros da região e mesmo de instituições do Governo Federal. A reação veio com a mobilização de forças paramilitares, a jagunçagem do século XXI, e mesmo com a reação de frações do Estado brasileiro que saem em defesa do interesse de proprietários de terra. Em 2014, por exemplo, com a intensificação das ações de retomada o governo Dilma Rousseff editou um decreto permitindo a instalação de Garantia da Lei e da Ordem (GLO) para intervenção do exército, além da Força Nacional de Segurança Pública, no conflito entre indígenas e fazendeiros (ALARCON, 2020, p. 52).

Após o golpe de 2016 contra Dilma Rousseff, durante o Governo Temer, a situação ficou ainda mais tensa, com a instalação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) sobre os procedimentos do FUNAI e INCRA. A chamada “bancada ruralista” se articulou para paralisar

---

<sup>106</sup> Trata-se do relatório “Dez faces da luta por Direitos Humanos no Brasil” (ONU, EMBAIXADA DO REINO DOS PAÍSES BAIXOS, SDH e UE, 2012).



as medidas de demarcação e regularização de terras indígenas. O relatório da CPI da FUNAI-INCRA chega a pedir o indiciamento de diversas lideranças do território *Tupinambá* e até mesmo antropólogos, vários dos quais foram convocados pela CPI para prestar depoimento, dentre eles a nossa principal referência para o caso *Tupinambá*, Daniela Alarcon (ALARCON, 2020, p. 49). Nesse mesmo período foi forte o *lobby* no Ministério do Turismo e na Embratur contra o processo de demarcação das terras *Tupinambá*<sup>107</sup>.

Outro tipo de pressão externa foram as oriundas de projetos minerários, como as relacionadas a empreendimentos de areais (BRASIL DE FATO, 2016)<sup>108</sup>. Aliás, a questão da mineração em terras indígenas se tornou uma das questões mais latentes nos últimos anos, por se tratar de uma pauta estimulada pelo governo reacionário de Jair Bolsonaro. Nesse sentido, tramita no Congresso Nacional o Projeto de Lei (PL) nº 191/2020, que, na prática, procura permitir a mineração em terras indígenas sem a prévia autorização do povo.

Diversos argumentos são utilizados pelos fazendeiros, empresários do setor de turismo, mineração e outros interessados nas terras *Tupinambá* para questionar judicialmente o processo de *retomada*. Os mais comuns – sem nenhuma novidade, obviamente – são os que negam a “indigeneidade” e a “denúncia” de que os antropólogos são amigos dos “índios”. Mas nesse contexto surge um argumento inovador e tão absurdo quanto os demais, mas que ganhou repercussões mais sérias nos últimos anos: o de que os “índios” não estavam nas terras que reivindicam quando da promulgação da Constituição Federal de 1988, que define, pela primeira vez na história do Estado Brasileiro, que os povos indígenas possuem *direito* originário sobre suas terras tradicionais. Esse questionamento ficou conhecido e tramita judicialmente com a alcunha de “Marco Temporal”<sup>109</sup>. Para se ter ideia, em 2016 chegou a ser impetrado um mandado de segurança contra o processo de demarcação das terras *Tupinambá*, acatado por

---

<sup>107</sup> A Embratur, em 2019, chegou a enviar um ofício à Funai, em 2019, solicitando que o processo de demarcação do território *Tupinambá* fosse finalizado em virtude de um empreendimento turístico, um *resort*, que acabou sendo cancelado. Ver em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/203174>.

<sup>108</sup> Ver em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/168739>.

<sup>109</sup> Sobre o “Marco Temporal” tratarei mais adiante. Contudo, importa dizer que a reivindicação dos *Tupinambá* pode ser bastante prejudicada caso o Supremo Tribunal Federal julgue pela viabilidade desse tese no Recurso Extraordinário (RE) 1017365, com repercussão geral. A devolução do processo de demarcação dos *Tupinambá* à Funai feita por Sérgio Moro, então Ministro da Justiça, foi realizada a partir da adoção de parecer da Advocacia Geral da União (AGU), de 2017 – durante o Governo de Michel Temer – que orientava pela adoção do “Marco Temporal”. Esse parecer, entretanto, foi suspenso pelo STF. Ver em: <https://cimi.org.br/2020/05/stf-suspende-parecer-agu-marco-temporal-demarcacoes/>.

juízo local, mas, em seguido, suspenso pelo Superior Tribunal de Justiça (STJ)<sup>110</sup>. Seguiram-se conflitos, tentativas de reintegração de posse, ameaças de morte<sup>111</sup>.

Em suma, segue a luta pela *terra/território*.

---

<sup>110</sup> Ver em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/169765>.

<sup>111</sup> Ver em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/196885>;

#### 4.2. *Huni Kuin*: a aliança com o “sustentável”.

Falávamos, anteriormente, sobre como a permanência *Huni Kuin* em seu território tradicional, ainda que submetidos à economia da borracha, foi importante para que, no momento de reestruturação produtiva e consequentes alterações no regime de poder na sociedade dos brancos, pudessem se inserir na dinâmica política *externa* como forma de produzir o seu “direito” à terra, nos códigos do *Outro*. O que resultou nas demandas por demarcação de territórios indígenas, que vieram a ocorrer entre o final da década de 1970 e a década de 1990. Terminava o “tempo do cativo”. Começava o “tempo dos direitos”.

Para nos aprofundarmos um pouco mais nessa história, é preciso observar que, na década de 1970, os seringais foram vendidos para conglomerados do centro-sul do país. Houve forte reorientação das atividades econômicas na região e que os seringais se tornariam fazendas. Logo, a paisagem vertical da floresta (para os *Huni Kuin*: *ni'i* – “aquilo que está em pé”) tendia a se tornar paisagens horizontais de pastos. Os antigos ocupantes já não poderiam mais exercer a sua (ainda que limitada) liberdade (re)produtiva. O que entrava na Amazônia sul-ocidental era o novo modelo de “desenvolvimento” da região, conduzido pelos “paulistas”, governo do Estado (no caso, acreano) e elites locais, baseado no desmatamento de grandes áreas de floresta. De outro lado, resistiam indígenas (em sua maioria, povos de língua *Pano* e *Arwak*), grupos de trabalhadores tradicionais da seringa, ambientalistas e indigenistas governamentais (KRENAK, 2015 [1989]); McCALLUM, 2018); MACIEL, 2018, p. 73).

Foi nesse momento, contra o desmatamento das áreas que foram compradas pelo capital do agronegócio que os *Huni Kuin* se estabeleceram como “obstáculos”. Como? Simplesmente dizendo: “somos índios e não podemos sair de nossa floresta”; e “precisamos da floresta”. Diferentemente do que ocorreu com a economia da borracha (ainda que com muita violência), de fato, agora estavam frente a frente com um modelo econômico incompatível com sua forma de sociabilidade/territorialidade. O seringal, mesmo como uma forma capitalista (particular), poderia ser predado pela sociabilidade comensal *Huni Kuin*, porque subsumia a floresta e as formas de produção nela existentes. A fazenda, essencialmente desmatadora, não. E não há forma social *Huni Kuin* sem a floresta.

As empresas controladoras das fazendas, novos “donos” (formais), recorreram à Funai, ao Incra e ao Governo do Estado do Acre, para que “resolvessem” a situação daqueles que “se diziam” “índios”, porque precisavam liberar os *entraves* à sua atividade, que naquelas alturas dos acontecimentos capitalistas já estavam amarradas às estruturas financeiras e de crédito, públicos

e privados, além de serem recebedoras incentivos fiscais e fundiários. Havia benefícios a partir de linhas de apoio estatal, como o Programa de Incentivo à Produção da Borracha (PROBOR) (1972) e do PROBOR II (1978), da Superintendência da Borracha (Sudhevea) (ALMEIDA, 2012).

Ney Maciel (2018, p. 73) levanta uma interessante reflexão a esse respeito: tendo como um dos objetos de sua análise a tentativa histórica de apagamento étnico dos *Huni Kuin*, ele mostra que, contraditoriamente, nesse momento, as elites capitalistas precisaram reconhecer a existência dos povos indígenas da região. Obviamente, não para lhes garantir direitos, mas como tentativa de lhes conferir um novo *status* precário de sociabilidade subsumida, ainda que fosse como “descendentes de índios”.

Ocorreu, efetivamente, a desocupação de diversas áreas ou colocações que durante o período hegemônico da borracha estavam sob controle indígena, o que acarretou em um rearranjo na socioespacialidade da floresta. Passou a ocorrer, então, a ocupação e concentração de contingentes populacionais indígenas em áreas de floresta consideradas mais estratégicas para a reprodução social, naquele momento histórico, notadamente às margens dos principais igarapés da região. Por outro lado, também foi efetiva a consolidação da posse indígena de diversos seringais, que passaram a ser unidades produtivas geridas autonomamente por indígenas. E não apenas as colocações, mas essa autonomia passou a vigorar também em todo o complexo logístico de comercialização, sobretudo as comunidades na bacia do rio Jordão (AQUINO e IGLESIAS, 1994).

Outro exemplo dessa dinâmica de reorganização socioespacial, que envolve deslocamentos e resistências, está no caso da aldeia *Huni Kuin* chamada Transual, que se situava próxima ao igarapé Tamandaré. Tratava-se de uma típica aldeia do “tempo do cativo”, como uma colocação de seringa. Com a venda do seringal seus habitantes se viram na necessidade de se deslocarem: parte para a outra margem do igarapé Tamandaré, com fundação da aldeia Tamandaré; a outra parte foi para a aldeia do Caucho, pouco mais a norte e que, na mesma época, também recebia famílias da cabeceira dos rios, bem como de uma aldeia chamada Timbaúba (antigo seringal Itamarati, que era localizada próxima ao município chamado Tarauacá), que também foram convidados a se retirar da terra em decorrência do colapso da borracha e a ocupação da terra pelas fazendas (MACIEL, 2018, p. 71).

As fazendas não chegavam sozinhas, como principal mudança na ordem capitalista de produção de território. Junto delas vinha um novo complexo logístico, com a abertura de estradas. Nessa

região, a principal obra dessa época fora a abertura de alguns trechos e pavimentação de tantos outros da BR-364, que liga os estados de São Paulo e Acre. Na década de 1970 esse processo foi conduzido pelo Batalhão de Engenharia e Construção do Exército (BEC) e que contava com força de trabalho *Huni Kuin* (CÂNDIDO, 2012).

Nessa mesma época, passaram a atuar na região (Acre e sul do Amazonas) instituições como o CIMI e a Operação Anchieta<sup>112</sup>. Os representantes regionais dessas institucionalidades cuidaram de *apresentar* o “Brasil” aos *Huni Kuin*. Uma apresentação que para os *Huni Kuin*, assim como para diversos outros povos, significou a “descoberta” do Brasil, “a que está valendo”, como disse Ailton Krenak (2015 [2013], p. 248). Descoberta essa que tem, ao menos, dois sentidos: a possibilidade de explorar as instituições brancas, no sentido de se construir um *direito originário* sobre o território (DALMOLIN, 2004, p. 126; MACIEL, 2018, p. 73), que os representantes do CIMI e Operação Anchieta quiseram apresentar; e outro, que é o de colocar o projeto capitalista da sociabilidade branca em descoberto, desnudo, com suas entranhas evidenciadas. O que significa dizer que, se para os *Huni Kuin* (e outros povos) o *outro* é sempre um potencial afim, para os *Nawa*, especialmente seus *chefes* (os que realmente estão em situação de poder hegemônico entre os brancos) não vale a mesma lógica.

Em 1975 a Funai inicia alguns estudos sobre os *Huni Kuin*, até então mais conhecidos como *Kaxinawá*, que foram coordenados pelo antropólogo Terri Valle de Aquino<sup>113</sup>. Até então, a narrativa dominante na sociedade não indígena acreana era a de que só existiam índios nas cabeceiras dos rios (MACIEL, 2018, p. 74)<sup>114</sup>. Começa então uma saga pela demarcação do território, de acordo com os moldes legais da época, principalmente por trazer como peça chave

---

<sup>112</sup> A “Operação Anchieta” foi uma iniciativa criada pela própria Ditadura Militar, em 1969, mas que tinha com diretriz principal, ser coordenada por leigos (pessoas religiosas, mas que não exercem função de pastor ou que sejam membros do clero, como é o caso da igreja católica, por exemplo. É interessante notar que o indigenismo, de Estado e também o das missões religiosas, passava por uma série de questionamentos e escândalos, que levaram, inclusive, ao fim do SPI. Muito indigenistas que assumiam uma dupla posição, de serem religiosos leigos e também profissionais, faziam parte de um movimento de questionamento dos métodos e princípios históricos que guiaram a atividade missionário ao longo dos séculos desde o início da colonização. Muitos participaram do Encontro Missionário Latino-Americano (1972), no qual acatam as críticas feitas por antropólogos, tornadas públicas no I Encontro de Barbados (1971). Voltarei a esse assunto, mas para uma abordagem introdutória, ver em: Pacheco de Oliveira e Freire (2006, pp. 149-151).

<sup>113</sup> Na ocasião, Aquino também produzia sua dissertação de mestrado, finalizada em 1977: “Índios Kaxinawá. De seringueiro caboclo a peão acreano”.

<sup>114</sup> Para se ter um ideia do estranhamento da sociedade não indígena acreana – um cínico estranhamento – segue um trecho de uma conversa entre o antropólogo Terri Aquino e o Presidente da Funai da época (Ademar Ribeiro), também já citado por Maciel (2018, p. 75) e por Weber (2006, p. 23), sobre quem seriam esses “índios”: “Disse o presidente [da Funai]: “Escuta aqui antropólogo, esses índios são seringueiros ou são peruanos disfarçados de índios? (...) É que recebi visita de um senador pelo Acre, Dr. Altevir Leal [ainda dono do seringal Tamandaré e de muitos outros], que me disse que não existiam mais índios no Acre, só caboclos, e que o chefe da Funai no Acre (Porfírio de Carvalho, primeiro chefe da Funai no Acre) estava pintando peruano de urucum para dizer que é índio”.

o recém editado “Estatuto do Índio” que, apesar de não romper com o estatuto legal da tutela, revigorava o direito à posse. Esse era, portanto, o argumento central frente ao interesse fundiário dos fazendeiros e de frações importantes do Estado brasileiro.

Entre 1976 e 1979 foram identificadas pela Funai 18 terras indígenas no Acre, dentre essas 12 habitadas pelos *Huni Kuin*. Em 1979 foi criada a Comissão Pró Índio do Acre (CPI-AC), uma ONG formada por antropólogos e indigenistas, de viés regionalista (assim como diversas outras comissões criadas em outras regiões do Brasil) e “anti-desenvolvimentistas” (MACIEL, 2018, pp. 76-77). Em 1984, alguns anos posteriores ao início do processo, foi efetivada a demarcação da TI Kaxinawá do rio Jordão (homologada em 1991), o que representou um marco das conquistas *Huni Kuin* (AQUINO e IGLESIS, 1994).

A estratégia dos indígenas e seus aliados estava baseada em três aspectos: i) fazer pressão política, tanto em Rio Branco, quanto em Brasília, com visitas de lideranças, acompanhados de antropólogos e indigenistas, aos gabinetes das instituições capazes de viabilizar a demarcação e dar visibilidade nacional e internacional à demanda;

Eu nunca tinha andado na cidade. Nós chegamos aqui pelo rio Purus, entramos em Manoel Urbano e depois Sena Madureira. Aí ele me convidou a brigar em Brasília com o presidente da Funai. Nós pegamos um avião de Manoel Urbano direto pra Rio Branco, isso foi em 1981. Eu fui acompanhado por seis lideranças. Tinha a liderança aqui do Alto Purus, que sou eu; do rio Jordão foram o Sueiro - Bane, na língua indígena - e o Augustinho; tinha outro do rio Iaco pertencendo ao município de Sena Madureira que era o Zé Correia Jaminawa e tinha também o Zé Uria Manchineri e de Boca do Acre, Amazonas, foi o Manoel Manduca Apurinã. Então, nós chegamos em Brasília.

A viagem foi para pegar mais orientação do presidente da Funai para orientar a gente como é que funcionava e saber quando eles iam dar apoio para fazer a demarcação. Todos nessa época estavam apressados para fazer a demarcação. E não foi só a região do Purus e do Amazonas, foi de vários lugares. Houve lugar que teve morte, brigas violentas pela terra. Mas nós sabíamos que essa terra era nossa, dos povos indígenas, por isso que a gente brigava. A gente sabia que índio ia crescer nessa terra e nós fomos os primeiros donos. Essa era a grande vantagem e nós acreditamos que era verdade.

Voltei dessa viagem mais alerta sobre essa nossa luta por nosso direito. Fiquei sabendo que existia nosso direito. Antes não sabíamos que essa terra por direito era nossa e hoje é terra indígena (Mário Domingos Yube e Gilberto Domingos, em 1999, citado por OCHOA e WEBER [org.], 2013, p. 34).

ii) promoção de autodemarcações, como as que ocorreram entre 1984 e 1985, promovidas pelos *Huni Kuin* e *Kulina* do alto rio Purus, bem como os *Huni Kuin* do rio Jordão, respectivamente, com apoio do CIMI e da Operação Anchieta (OCHOA e WEBER [org.], 2013; MACIEL, 2018, p. 78); e iii) o estabelecimento de cooperativas indígenas para “sustentabilidade econômica”, na maior parte das vezes se apropriando das colocações de seringa, bem como estabelecendo

outras atividades extrativas, além da comercialização da arte e artesanato baseada na cultura do povo (AQUINO e IGLESIAS, 1994).

As cooperativas, particularmente, representaram uma inflexão importante nessa história de *insistência reprodutiva*, por ter sido o modelo institucional encontrado à época que permitiu a apropriação das estruturas produtivas dos seringais, ao mesmo tempo ser a base de um processo de *retomada* de elementos materiais da cultura, como por meio do artesanato *Kane Kuin* e, ainda, garantir o sustento material das comunidades de maneira autônoma. No que diz respeito à produção de borracha, o modelo de organização era bastante similar ao dos barracões, que os *Huni Kuin* já conheciam. A partir de determinado momento tiveram apoio do CIMI e da CPI-AC e chegaram a conseguir recursos do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico (BNDES). Também chegaram a trabalhar com recursos de instituições como a OXFAM, como no caso da aldeia Caucho, entre 1984 e 1986, situação na qual contavam com o apoio da CPI-Acre (MACIEL, 2018, p. 78). A diferença é que se tratava de uma extração direta, gerida pelos próprios indígenas, sem intermediários. Para tanto, também tinham como diretriz a retirada dos antigos seringueiros (*cariú*) de suas terras (IGLESIAS, 2003, p. 4).

Obviamente, passaram a contar com a resistência dos “patrões”, de alguns grupos de seringueiros, dos aviadores e comerciantes da região, principalmente os de Tauracá e Vila Jordão, uma vez que esse formato rompia com a relação de submissão dos indígenas na aquisição de manufaturados. Outro desafio para as cooperativas era uma certa dificuldade de gestão e de operações que demandavam leitura e escrita (AQUINO e IGLESIAS, 1999; MACIEL, 2018, pp. 78-79).

As cooperativas, de um modo geral, passaram a ter importante papel na formação do movimento indígena regional, que passava a transcender as divisões e rivalidades de antes e durante o período da borracha. Mas o modelo não se estendeu muito no tempo e as cooperativas entram em crise já em meados dos anos 90, por uma certa dificuldade com relação a sua gestão, mas, principalmente, pelo desinteresse do mercado pela borracha regional e a consequente desarticulação das redes comerciais (DALMOLIN, 2004; MACIEL, 2018, p. 80). Em Ochoa e Weber ([org.], 2013, p. 65), que tratam dos *Huni Kuin* do rio Purus, no entanto, é possível também perceber que com as cooperativas avançou-se bastante na construção de um modelo de agricultura de aldeia, necessário para lidar com a nova forma espacial de organização da vida, em áreas formalmente e ambientalmente delimitadas. No contexto em que os territórios indígenas passaram a configurar quase que como ilhas florestais, passou-se a produzir produtos de roça com algum nível de excedente, como arroz e farinha, que eram levados para as cidades

e vendidos. A renda resultante passa a ser direcionada para a compra de itens de necessidade da comunidade, em geral, manufaturados. Esse tipo de economia, que alia a produção para a subsistência com a voltada à geração de excedentes para a comercialização se estende e amadurece ao longo da década de 1990, com a introdução de máquinas agrícolas e outros equipamentos. A introdução das máquinas, em geral, era realizada por meio da ação do Estado, por intermédio de representações políticas regionais.

Outra fonte importante de renda passa a ser os salários oriundos das novas funções comunitárias, em geral, atreladas a alguma função pública ou mesmo de aposentadorias. Fontes de renda que foram incorporadas a partir da luta por direitos e da construção comunitária de reivindicações junto ao Estado, para que, assim, alcançassem o preparo comunitário adequado para lidar com a ordem envolvente. O que resulta na formação de professores indígenas, agentes agroecológicos, agentes de saúde, entre outras funções, que aqui designarei como agente especiais e que são conhecidos em algumas aldeias como “frentes”, ou “frentes de trabalho”.

Mais adiante apresentarei um reflexo mais completa a respeito, mas aqui já aproveito para fazer um primeiro alerta: o leitor pode imaginar que a forma de organização em cooperativa, a introdução de novas técnicas agrícolas, inclusive com máquinas, e, ainda, a inserção de novas formas de renda, algumas delas baseadas em salários (geralmente públicos) mais aproxima a forma social *Huni Kuin* da capitalista envolvente, portanto à subsumindo. Adianto que para essa análise nos importa observar como essas inovações são absorvidas pela dinâmica de produção de gente entre os *Huni Kuin*. Nesse sentido, adianto mais ainda, o que se observa pelos dados etnográficos para a verificação dessa história é que, em geral, mesmo aquilo que é consumido por intermédio de salários ou rendas externas, como as aposentadorias e os salários dos agentes especiais (professores, agentes agroecológicos, etc.) são alvo da predação cotidiana e costumam ser objeto de trocas no ambiente interno, o que leva a um mecanismo de redistribuição (Maru, Naxima e Tuï, em OCHOA e WEBER, Org., 2013, p. 67).

Outra aspecto que foi fortalecido, ainda na década de 1980, por intermédio inicial das cooperativas, foi o aumento e qualificação da produção artesanal das mulheres *Huni Kuin*, com o desenvolvimento de peças com os *Kene Kuin* (AQUINO e IGLESIAS, 1994). Os *Kene Kuin* são motivos gráficos tradicionais, utilizados nas pinturas corporais e em uma gama de artefatos, principalmente em algodão, mas também em cerâmicas e, inclusive, em manufaturas feitas para comercialização (roupas, redes e adornos, cestos, cerâmicas, etc.) (AMARAL, 2014, pp. 34-35). Mais do que isso, o *Kene Kuin* pode ser compreendido como a expressão gráfica da



linguagem do povo, que foi passado às mulheres por *Yube*, a jiboia encantada<sup>115</sup> (IBDI, p. 36). O entendimento acerca do *Kene Kuin* tem dimensões filosóficas profundas. É comumente referido como expressão da identidade *Huni Kuin*, a escrita verdadeira (McCALLUM, 1990; AMARAL, 2014). E como expressão da identidade guarda em si a dinâmica instável do corpo *Kuin*. *Kene kuin* é separação entre o dentro e o fora e é também o meio de comunicação (LAGROU, 2002, p. 38; AMARAL, 2014, p. 41). Na representação *Kene Kuin* os padrões da grafia aparentemente se interrompem, mas entre os *Huni Kuin* ela se estende e se reproduz por meio de uma construção mental (LAGROU, 2002, p. 46). Ele se estabelece como uma roupagem coletiva, uma espécie de gramática do corpo coletivo. Como vemos, é bem mais que um padrão estético (o que já não é pouco), mas tem uma funcionalidade nas relações cosmológicas próprias do povo. Na relação com o branco, desde o fim do “tempo do cativo”, o *Kane Kuin*, passou a estar expresso nos corpos femininos e masculinos, desde o cotidiano nas aldeias, mas principalmente nas viagens diplomáticas feitas pelos homens.

O artesanato *Kene Kuin* é produzido com materiais da própria aldeia, em geral o "algodão dos antigos", mas também, mais recentemente, tem incorporado itens industrializados, como miçangas e contas. A comercialização é preferencialmente realizada para grandes centros urbanos, de Rio Branco à São Paulo, por terem "mais saída".

Em 1992 foi criado o “Programa de Desenvolvimento Econômico Sustentado da Área Indígena do Rio Jordão” – financiado pela World Wildlife Fund (WWF), que foi importante para a transmissão de conhecimento entre as, naquela época, poucas mestras (apenas 04) do *Kene* que se distribuía entre as aldeias e as mulheres mais jovens (em 2012 eram mais de 200 mestras) (AQUINO e IGLESIAS, 1994, p. 177; AMARAL, 2014, p. 51). Dentre os objetivos desse programa, gostaria de destacar três, que revelam a presença de uma lógica mercadológica e que estão expressos na citação abaixo:

(...) iv) estimular a melhoria da qualidade, assim como o **aumento da produção**, da tecelagem desenhada com kenê, visando sua **utilização cotidiana nas aldeias, bem como sua comercialização nos mercados** regional, nacional e internacional; (...) vi) fazer reconhecer o valor cultural da produção artesanal Kaxinawá, de forma que a tecelagem com kenê sejam **valorizadas no mercado enquanto obra-de-arte**, assim como reflexo material da identidade étnica e do milenar conhecimento desse povo indígena; (...) viii) **viabilizar o recebimento de produtos de tecidos desenhados com kenê para serem comercializados** tanto no Kupixáwa em Rio Branco, como em eventuais vendas em distintos lugares do Brasil e do exterior (AQUINO e IGLESIAS, 1994, p. 217, destaques meus)

---

<sup>115</sup> É na mulher que o saber de *Kene Kuin* se deposita e é atualizado, apesar de não haver um rígido componente de gênero na divisão do trabalho entre os *Huni Kuin* (McCALLUM, 1990; AMARAL, 2014, p. 38).

Influência da institucionalidade da ONG à parte, observável na própria linguagem do documento, que não necessariamente expressa a intencionalidade do povo, é importante clarear que na forma de vida contemporânea a relação com o mercado externo é sim uma opção de *insistência reprodutiva*. Mais do que isso, é uma opção que rompe com o quadro de subsunção formal *manchada* que caracterizava o “o tempo do cativo” e os seringais. Não se trata algo de difícil compreensão: se durante o período de hegemonia da borracha conservaram aquilo de irreduzível de sua sociabilidade, ainda assim estavam submetidos materialmente às imposições da mercado da borracha. Mas a subsunção era *manchada*, como defendo neste trabalho, porque o *irreduzível* ameríndio, que é por natureza diferenciante, aponta para o futuro. Como o vento vira e a alteridade afirma-se, com as mudanças de finais da década de 1970 há uma construção histórica pela inversão da relação com a instituição mercado, que passa a estar subordinada (novamente) ao interior da vida do povo, aliás, como já nos ensinou Polanyi (2012 [1944]). A presença no mercado é colocada em favor da reprodução da sociabilidade *Huni Kuin* e não o contrário, como acontece na vida regida pelo reprodução do capital.

No caso do *Kene Kuin*, a sua produção (por meio de imitações) por não indígenas passou a ser questionada pelos *Huni Kuin* desde meados da década de 2000. E essa reivindicação é simples de ser compreendida: se for para o *Kene* estar presente na vida dos não indígenas que seja em benefício das comunidades *Huni Kuin* (AMARAL, 2014).

Apesar de a experiência com as cooperativas não ter durado muito, em alguma medida, ela impulsionou outros processos importantes da relação cosmopolítica entre *Huni Kuin* e brancos na disputa pelo território, que foi ganhando novas características institucionais. Em 1988, por exemplo, foi criada a Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Rio Jordão (ASKARJ).

Contudo, uma das principais institucionalidades predada do mundo dos brancos foi a escola. Não a escola “bancária”, mais comum na sociedade dos invasores, mas a escola indígena, como instrumento de reavivamento e criação de novos mecanismos de comunicação cultural e reprodução social. A partir da constatação com relação às dificuldades com os códigos da sociedade branca os *Huni Kuin* concluíram que precisavam de escolas nas aldeias. As escolas, por sua vez, se tornaram uma das instituições mais fortes na vida contemporânea (MACIEL, 2018, pp. 79-80), que passou a ser entendida como instrumento político necessário, seja no que diz respeito às relações com o ambiente externo, isto é, no relacionamento com a sociedade nacional; seja como instrumento de revitalização e retomada de costumes reprimidos. A primeira escola foi fundada no seringal Fortaleza, rio Jordão, com apoio de professores da Universidade Federal do Acre (UFAC) (AQUINO e IGLESIAS, 1994, p. 31).

Mas o sentido das institucionalidades criadas e apropriadas do mundo dos brancos está ligado a algo inescapável que configura a história dos povos indígenas desde a invasão, em 1500, que podemos sintetizar como a luta pela terra<sup>116</sup>. Entre a década de 1970 e a de 1990 houve uma série de conflitos, com significativa violência, mas que resultaram em efetiva expulsão de diversos agentes não indígenas, desde pessoas ligadas à atividade da seringa à missionários, o que os levou a retomar o controle de seu território, ao menos aquele demarcado.

Nessas terras, passaram a constituir uma nova territorialidade, muito diferente daquela que existia antes do contato, quando o território era definido por conflitos e alianças com povos indígenas vizinhos, principalmente outros povos Pano e Aruak; mas também, muito diferente da territorialidade que existia na situação pós-contato, quando, na condição de “caboclos seringueiros”, não possuíam nenhum direito territorial (MACIEL, 2018, p. 80).

As terras indígenas até 1988 – e em certa medida, também após – são compreendidas formalmente como entes territoriais híbridos, que são ao mesmo tempo propriedade pública, mas com direito de uso exclusivo para membros de determinada comunidade (BROMLEY, 1989). Trata-se de um quadro de ambivalência entre reconhecimento étnico e controle do Estado nacional sobre povos indígenas e seus territórios (MACIEL, 2018, p. 77). Assim, os processos de demarcação que se iniciam a partir das primeiras pressões feitas pelos *Huni Kuin* estavam assentados em inúmeros impasses, resultantes de diferenças epistemológicas derivadas das diferenças ontológicas. Um série de problemas ocorreram nos processos de demarcação, com a negligência de áreas que faziam parte do movimento reprodutivo das comunidades *Huni Kuin*, em favor da composição com interesses de fazendeiros. As demarcações eram realizadas, não com base em uma história concreta, mas a partir de um (falso) “consenso” contemporâneo. Por outro lado, os *Huni Kuin* também, a princípio, não tinham qualquer conhecimento a respeito de noções como propriedade privada, processos de regularização fundiária ou mesmo do que seria e qual o papel da Funai (MACIEL, 2018, p. 82).

Por exemplo, na área que hoje se reconhece como Território Indígena Igarapé do Caucho, o processo de reconhecimento se inicia em 1982. A Funai emite um primeiro relatório que era favorável à demanda por terra de arrendatários e seringueiros da área, limitando o território indígena às áreas próximas da aldeia Caucho, retirando da proposta a aldeia Tamandaré, que fica mais ao sul. Ainda recomendou que os indígenas de Tamandaré se deslocassem para TI

---

<sup>116</sup> É mais profundo do que isso. A terra aqui, tem mais o sentido de território e, território, por sua vez, é expressão de espaço socialmente construído, como nos ensina pensadores Raffestin (1993), Milton Santos (1996) e Lefebvre (1991). Mas eu diria que a concepção de território para povos ameríndios, se é que podemos assim dizer, vai além. Porque quando estamos lidando com cosmologias nas quais as relações sociais vão muito além do que as relações entre seres da mesma roupagem (espécie), as relações produtoras de territórios são múltiplas e embricadas, muito além da horizontalidade que a que a palavra “terra” remete no primeiro momento.

Humaitá, na cabeceira do rio Muru, que estava com processo mais avançado. Algumas famílias acataram, porém, a maior parte, lideradas por Francisco Luiz, não aceitaram a proposta e apresentaram alegações acerca da permanência no território por mais de 70 anos, com fortes vínculos. Em 1984 outro grupo foi constituído pela Funai, desta feita liderado por Otilia Marília Correia. No novo relatório há o apontamento das áreas de exploração de seringais pelos indígenas, que foram desconsideradas no anterior. Abre-se então um conflito institucional dentro do Estado brasileiro, entre Incra e Funai<sup>117</sup> (MACIEL, 2018, pp. 81-83). O Incra tinha o papel de formalizar o novo mercado de terras e organizar o "excedente populacional" da região, que se formava em decorrência do fluxo populacional para Amazônia, bem como do próprio fluxo interno das áreas de seringa (em crise), que se direcionava para as "beiras" dos rios e, principalmente, para as periferias de pequenas cidades e para Rio Branco. No caso da TI Igarapé do Caucho, no Incra, não havia concordância nem mesmo com a proposta de 1982, pois "prejudicava" a atribuição de títulos definitivos à fazenda Cinco Estrelas, que correspondia ao antigo seringal Tamandaré, que uma vez em falência, fora vendido para a empresa Aerofoto Cruzeiro do Sul S/A, para criação de gado e que já fazia forte movimento de desmatamento até as margens da área reivindicada pelos *Huni Kuin* (IBDI, pp. 81-83). Ainda em 1982, o grupo empresarial proprietário da Fazenda Cinco Estrelas se adiantou e, com base nos pareceres do Incra, realizou a própria demarcação das terras que julgava ser de seu "direito". Um tipo de terceirização voluntária das atividades públicas que eram/são mais comuns do que se noticia. De qualquer modo, o título definitivo da fazenda não foi liberado, devido as contestações da Funai e a Fazenda acabou por "perder" a oportunidade de contrair alguns financiamentos junto às agências de fomento, como Banco do Brasil e Sudam (MACIEL, 2018, p. 85).

Outros tantos imbróglis da mesma natureza ocorreram em diferentes áreas tradicionais *Huni Kuin*, o que os levou a adoção de táticas de efetiva *ocupação*, como forma de garantir que os processos demarcatórios fossem compostos com aquelas que eram as suas reivindicações de fato. Os *Huni Kuin* que estavam envolvidos com a questão do Caucho, por exemplo, ocuparam uma área conhecida como "Dezoito Praias", limítrofe da área já efetivamente ocupada pela fazenda Cinco Estrelas. Em contraponto, a reação da sociedade não indígena foi uma soma dos argumentos que já conhecemos, com vistas a mobilizar as forças de Estado contra os interesses dos originários: "não são índios, mas caboclos"; "eles são poucos e querem viver como civilizados"; "a área é muito grande e não vão aproveitar corretamente" (MACIEL, 2018, p.

---

<sup>117</sup> Esse quadro de "esquizofrenia fundiária da União" foi muito comum em diversas regiões do Brasil, principalmente na Amazônia (SANTILLI, 1999).

85). Ou, ainda, a alegação de que ocupavam a terra fazia pouco tempo, como está expresso em uma carta de uma herdeira de seringal:

Sr. Delegado, quero salientar que os índios, composto de sete famílias apenas, residentes na colocação denominada Caucho, são oriundos do alto rio Jordão, onde atualmente existe uma reserva. Antes deles chegarem no Tarauacá, emigraram para o lugar chamado Vista Alegre, pouco acima do seringal Universo e posteriormente chegaram até o Caucho, onde trabalhavam como seringueiro por bondade de minha falecida irmã (Carta de Francisca dos Santos Tavares à Funai, 1984, citada por MACIEL, 2018, pp. 86-87).

Era comum que herdeiros de seringais falidos fizessem pressão tanto no Incra, como na Funai, para a consolidação do seu direito de propriedade, para que pudessem comercializar a terra junto aos grupos empresariais que promoviam a expansão do agronegócio. A prática de esbulho, por parte dos fazendeiros, também era comum, inclusive com ajuda de instituições públicas locais. Há relatos de que a polícia chegou a prender alguns indígenas até que eles aceitassem o preço estabelecido pelo fazendeiro pela colocação e se retirassem do território (MACIEL, 2018, p. 89).

No caso mencionado, com relação a TI Igarapé do Caucho, parte do antigo seringal Tamandaré, com o relatório de 1984 a Funai apresentou uma proposta de demarcação de pouco mais de 12 mil hectares entre a foz do Igarapé Tamandaré e a localidade conhecida como “Dezoito Praias”, que à época não estava ocupada. Foi, portanto, em 1985 que os *Huni Kuin* do Caucho decidiram ocupar a área onde formaram a aldeia Dezoito Parais, como forma de bloquear o avanço da fazenda Cinco Estrelas, que, na mesma data, teve sua terra reconhecida também pela Funai. Ali, então, fundaram uma nova aldeia, antes mesmo que a demarcação ocorresse, como forma de se gerar dificuldades para eventuais contestações. Foram mobilizados parentes espalhados em diversas localidades, inclusive, parte dos que aceitaram ir para o TI Humaitá. A demarcação foi aprovada em 1987 e homologada em 1991 (IBDI, pp. 87-92).

Como afirmado por Maciel (2018, p. 87), foi uma meia vitória. Apesar de terem garantido a área de Dezoito Praias, perderam significativo território para os herdeiros dos seringueiros, o que acarretaria em uma questão que foi prevista à época e tornada realidade mais tarde: que a demarcação não previa o crescimento populacional e, nem mesmo considerou diversos locais utilizados para se conseguir os recursos necessários para a reprodução material das aldeias e que ficaram, portanto, de fora da terra demarcada (IBDI, p. 93). Logo, mesmo com a demarcação, os *Huni Kuin* do Caucho seguiram insatisfeitos e demandantes de revisões.

De todo modo, Maciel (2018, p. 88) traz uma reflexão importante a respeito dos movimentos de ocupação, que faz referência justamente à tese jurídica que foi utilizada em favor dos

seringueiros no Acre no final do século XIX, quando da disputa territorial junto à Bolívia – *uti possidetis*:

Os índios não concebiam ser atores passivos nesse processo fundiário. De certa forma, os Huni Kuin do Caucho absorveram e aplicaram o princípio territorial do *uti possidetis* de facto em sua versão nativa, ou seja, a “terra indígena devia ser a terra que o índio ocupava”, um princípio aplicado e reafirmado também por vários indigenistas governamentais e não-governamentais (MACIEL, 2018, p. 88, destaque feito por mim).

Essa trama de lutas, alianças e apropriações de institucionalidades propostas pelo *Outro* não é nada simples. Ainda tomando com exemplo a situação da TI Igarapé do Caucho, é possível notar que a ação da Funai para demarcação à época, principalmente no contexto do segundo relatório, teve resguardo institucional em uma série de demarcações de terras indígenas do vale do Juruá, no âmbito do Plano de Proteção ao Meio Ambiente e às Comunidades Indígenas (PMACI), como medida de mitigação de impactos ambientais em decorrência da pavimentação da rodovia BR-364 (Porto Velho - Rio Branco). A estrada estava a cerca de 10 Km dos limites da terra indígena demarcada pela Funai (IBDI, p. 92). O forte impacto do empreendimento foi apropriado como argumento da luta pela terra.

No mesmo ano da demarcação da TI do Caucho (1987), logo em seguida, as demarcações de terras indígenas no Acre foram proibidas por Portaria do Conselho de Segurança Nacional, por se tratar de faixa de fronteira. Essa mudança prejudicou a luta pela demarcação dos *Huni Kuin* e outros povos da região.

A terra demarcada, apesar de uma conquista da luta entre as décadas de 1970 e 1980, também trouxe a necessidade de alterações na forma de organização cotidiana. A circulação entre colocações da atividade seringueira, praticada por sete décadas, que foi fundamental para a permanência na floresta, deu lugar à circulação entre aldeias dos territórios demarcados e muitas das colocações antigas permaneceram “fora”. É preciso que não se perca de vista esse fenômeno, a demarcação, pois mesmo que configure como um direito inédito no marco institucional do branco (*outro*), cria uma realidade esdrúxula em que passa a existir para os indígenas o “dentro” e o “fora”. Além disso, e ainda mais drástico, é que os TIs foram cercados por pastos e assentamentos agrários, com o nítido contraste entre preservação florestal e devastação.

Mas *ter* a terra – no sentido de autonomia territorial – é a principal conquista *Huni Kuin* como elemento positivo no que diz respeito a sua reprodução como povo. Voltar a se relacionar com

a terra sem o controle de um “patrão”, ainda que em um espaço delimitado, os fez subir camadas acima daquilo que neles é irredutível enquanto corpo social.

Antigamente, a terra era do ex-patrão que era o Silveira. Então esse Silveira começou a trabalhar com Anália e deu de presente para ela. E ela passou a ser a dona que arrendou para o Chico Sombra. Henrique disse que antigamente podia morar onde queria. Eu penso o contrário. Acho que a nossa liberdade chegou com a terra. Porque nós conquistamos a nossa própria terra. Antigamente, a gente não tinha liberdade de caçar e pescar e hoje temos nossa liberdade, autonomia e nossa organização. Naquela época ninguém podia se organizar. Por isso perdemos a nossa língua e cultura, porque antes o patrão não deixava, era reprimido, o patrão mandava embora. Não ter terra foi o grande motivo de perde a cultura (Chagas Reinaldo, Aldeia Caucho, 2006, citado por MACIEL, 2018, pp. 96-97).

E, aqui insisto, o que ocorre desde a década de 1970 é um processo histórico que reequilibra um movimento reprodutivo que se baseia no quão se preda do *Outro*. Para isso, portanto, os *Huni Kuin* moldam a sua reprodução de acordo com o contexto histórico, os elementos materiais a serem manejadas e, inclusive, a própria cosmologia do *Outro* que se coloca como proeminente. Cosmologia essa que se reflete em suas instituições, tais como o Estado, o planejamento, o dinheiro, conceitos como “desenvolvimento sustentável” e nos próprios conflitos que são próprios dos brancos. O que veremos adiante, portanto, é um festival de diplomacia cosmopolítica, no sentido que Stengers (2018) sugere, de uma política não transcendental, mas da afirmação da diferença como fato político.

"É uma felicidade ter esse tanto de gente". Mas, "precisamos imaginar o dia de amanhã", em uma referência à preocupação com a falta de alimentos, que precisa ser "*para todo mundo*". É interessante notar que a crise do setor da borracha teve efeito duplo sobre a reprodução *Huni Kuin*: de um lado foi o que favoreceu materialmente as reivindicações pela demarcação das terras indígenas, no momento de transição institucional proporcionado pela reestruturação produtiva, de outro, a crise também os atinge como produtores já de quase um século. Logo, foi necessária também uma reestruturação produtiva na própria economia *Huni Kuin*, o que levou a um processo de reorganização espacial, que tomou praticamente toda a década de 1990 (AQUINO e IGLESIAS, 2005, pp. 80-81).

Durante cem anos, portanto, a matriz espacial, produtiva e comercial da empresa seringalista esquadrinhou as florestas dos altos rios acreanos. Vivendo em seringais, atrelados a patrões, e depois em suas próprias terras, as famílias indígenas, nucleares ou extensas, ocupavam colocações, nas quais realizavam um leque de atividades voltadas para a subsistência (agricultura de terra firme e de praia, caçadas, pescarias e coleta) e para a geração de produtos para comércio, principalmente borracha [até meados da década de 1990] (AQUINO e IGLESIAS, 2005, p. 81, destaque meu).

Com o declínio da borracha, as famílias *Huni Kuin* passaram a se instalar às margens dos igarapés, "na beira", para realização de agricultura e tornaram desocupada – no sentido de

assentamentos definitivos – o “centro”, que corresponde ao restante do Território Indígena demarcado. Essa situação, de estarem em um “dentro”, delimitados, tem levado, desde a década de 1990, a um quadro de saturação dos TIs. Antes não tinham direitos, não tinham a liberdade de fazer um roçado grande, de pescar e estavam restritos à renda da borracha nas colocações. Da demarcação em diante, passaram a ter uma liberdade restrita à área demarcada e sua disponibilidade de recursos (AQUINO e IGLESIAS, 2005 p. 79; MACIEL, 2018, p. 96).

Antigamente, não tinha o certo de colocar roçado, não tinha o certo de morar, não tinha o certo para pescar. Agora é que estamos enxergando o que é preservar os recursos naturais, mesmo tendo pouco. Daqui dez anos, não vai ter lugar para morar aqui na beira do rio. Nossa terra é pequena, mas lá para o fundo tem lugar, mas ninguém está. Agora, como entrou na parte de agricultura, com a queda da borracha, todo mundo tá só na beira. Todo mundo tá querendo plantar e criar só aqui na beira. (Célio Ninawá, aldeia Caucho, 2006, citado por MACIEL, 2018, pp. 95-96).

Mesmo durante o predomínio da borracha havia um movimento produtivo pendular entre “beira” e “centro”, de acordo com os preços da borracha. A organização socioespacial *Huni Kuin* se orienta a partir de sua relação com a floresta e os igarapés, que reflete um movimento, geralmente ligado a funções materiais. Na “beira” (*hanaê*), desenvolve-se as atividades de agricultura e outras relacionadas às águas. No “centro” (*ni'i*), ou seja, na floresta, faz-se as incursões para caçada, para remédios e outras formas de extrativismo, mas foi também lugar de assentamentos, quando do domínio da economia da borracha. Contudo, as “beiras” foram adensadas sob o ponto de vista populacional a partir das demarcações, especializando-se na instalação de aldeias e na formação de roçados (*bai kuin*) e capoeiras (*bawe ewapa*). Já os “centros” passaram a ser espaços menos densos para habitabilidade humana e a serem usados como fonte de acesso à recursos como madeira, palheiras e caça.

Nesse contexto, novos produtos passam a ter destaque no sistema produtivo *Huni Kuin*, como a criação de animais domésticos e a agricultura, seja para consumo interno, seja como excedentes para a comercialização nos centros urbanos mais próximos. Essa produção e comercialização se assenta sobre elementos da secular estrutura amazônica de comércio, com os regatões e aviadores e, conseqüentemente, significaram e continuam a significar uma série de dificuldades para a realização do excedente indígena nos mercados locais, principalmente no início desse processo.

A dependência por intermediários gera, sem dúvida alguma, um quadro de tendência à subsunção da prática produtiva indígena, naquele contexto, a formas de capital mercantil já tradicionais na Amazônia, que exerce(ia) controle de preços e, inclusive, do meio de pagamento – em geral, nesse período, os pagamentos eram realizados por meio de produtos manufaturados



que eram objeto de interesse das comunidades *Huni Kuin* (e de outros povos indígenas também). A dependência existia por muitos fatores, mas o que mais se destaca é a questão logística, uma vez que para acessar às cidades, onde os produtos poderiam ser comercializados, eram necessárias viagens que duravam até meses, pelas vias fluviais. A própria logística de comercialização prejudicava as roças, que enquanto as famílias estavam em viagem, não eram bem cuidadas. Outra dificuldade para a realização do produto indígena estava na pequena escala dos mercados consumidores, leia-se, as pequenas cidades da região. Núcleos como Tarauacá, Sena Madureira ou mesmo Rio Branco, um tanto maiores, não eram tão acessíveis para a maior parte das comunidades. Nas cidades menores, entretanto, estavam sujeitos a todo tipo de exploração, que lembram as práticas exercidas pelos barracões, com subvalorização do produto indígena e acúmulo de dívidas em função da aquisição de bens manufaturados. Todo esse conjunto de elementos acabava por fortalecer o sistema de troca junto aos regatões (AQUINO e IGLESIAS, 2005, pp. 84; 90-94).

Desde o início da década de 1990 iniciaram-se os primeiros pagamentos de aposentadorias aos indígenas velhos da região. O que, inclusive, significou um processo de fortalecimento das economias das pequenas cidades. A princípio, todo tipo de problema que foi mencionado com relação à realização do produto agrícola, em termos de logística, valia também para que os aposentados conseguissem receber o dinheiro da aposentadoria. Com o adicional dificultador de inúmeras demandas por cadastramento e outras circunstâncias burocráticas, que só viriam a se resolver no início da década de 2000, com parcerias entre o INSS e instituições locais, prefeituras, a expansão de agências bancárias da Caixa Econômica Federal ou de representantes bancários, Correios etc. Mas, em determinadas comunidades, levava-se até meses em viagem para receber os salários, o que levava a consequências de todo o tipo, inclusive com a proliferação de doenças no grupo familiar em deslocamento e nas próprias aldeias (AQUINO e IGLESIAS, pp. 95-96).

Antonio Sebidua (em OCHOA e WEBER [Org.], 2013, p. 69) registra que na aldeia Nova Mudança, em 2011, alguma parte da produção de roças, que antes era para a subsistência, passou a ser comercializada para atendimento de programas de merenda escolar.

Atualmente, a economia de algumas comunidades huni kuĩ do Alto Purus tem se diversificado bastante. Hoje, não se trabalha mais com seringa e também não se trabalha mais só com agricultura, criação de animais e artesanato. O capitalismo dentro das aldeias tem crescido aceleradamente através dos funcionários indígenas como professor, agente de saúde, agente agroflorestal, merendeiras, transportador de alunos e vigia da escola. E também através dos programas sociais do governo federal, como aposentadoria, bolsa família, salário maternidade. Até pensão alimentícia está existindo em algumas aldeias, paga pelos próprios parentes por pressão da justiça,

através da denúncia das próprias índias (Adalberto Domingos Maru, em OCHOA e WEBER [Org.], 2013, p. 70).

Interessante maneira de distribuição dos recursos dentro da aldeia por meio da predação. Os velhos "pagam" alguém para fazer o trabalho do roçado por eles, mas para "ajudar" a comunidade. Mas os velhos já não trabalhariam, independentemente de seus benefícios da aposentadoria, porque não é função do velho trabalhar, como fica claro com a colocação Hérico Prado Txuã (em OCHOA e WEBER, [Org.], 2013, p. 71):

(...) os índios velhos não trabalham. Eles só deitam na rede fabricada de algodão e contam histórias do tempo em que eles eram meninos. Ele também sai de casa para buscar a medicina da mata para curar os doentes. Já a índia velha, o trabalho dela é fazer pulseira, chapéu, tecer rede, capanga e também cerâmica de barro, como pote, cumbuca, vaso, cesta, abano etc.

Algo similar passou a acontecer com o Bolsa Família, de modo que, as pessoas que recebem o benefício compram itens que são "bens comuns" e que atendem necessidades do cotidiano da aldeia (Antonio Sebidua, em OCHOA e WEBER, [Org.], 2013, p. 70).

Outra importante inovação, em termos materiais, foi a inserção dos salários dos agentes especiais, notadamente os professores, os de saúde e o agentes agroflorestais. As contratações de professores indígenas passam a ocorrer a partir de 1986, por meio de convênio assinado entre Secretaria de Estado de Educação e Cultura do Acre e AER-RBR e a CPI-Acre. Em 1988 se inicia também a contratação dos agentes de saúde pela Funai e posteriormente a Fundação Nacional de Saúde (Funasa) passaria a também a fazer essas contratações (AQUINO e IGLESIAS, 2005, p. 95).

A partir de 1996 surgem os agentes agroflorestais, com intermédio da CPI-Acre. Os programas de formação de agentes agroflorestais nasceram com apoio de entidades públicas brasileiras, especialmente o órgão ambiental do Acre - Instituto de Meio Ambiente do Acre (IMAC/SEMA), do Governo Federal, mas, também, com o financiamento de diversos fundos internacionais. O intuito dos incentivadores externos em formar agentes agroflorestais indígenas era o de conciliar a presença dos originários da terra com um agenda conservacionista ambiental, que passava a ganhar relevância como contraponto ao forte movimento de desmatamento que, nessas alturas, já vinha de cerca de vinte anos no Acre, com a perpetração de diversos impactos, a começar pela paisagem. Havia, portanto, uma preocupação com o manejo dos ambientes das reservas indígenas, tendo em vista as dificuldades que o quadro de limitação espacial impõe.

Coincidências de interesses? União de utilidades, ainda que de mundos diferentes, isto é: de ambientalistas na sua busca por frear o avanço da destruição provocada por setores do capitalismo, interessados em construir um modelo de capitalismo comportado, “sustentável”; de indígenas que querem a floresta, que é um conjunto de existências, essencialmente “em pé”? Ou são tentativas brancas de manipulação utilitária do comportamento de povos indígenas e vice versa? A compreensão que defendo é a de que, antes de tudo, essa relação está no campo das “equivocações”, como proposto para Viveiros de Castro (2018), o qual diz: “*Uma equivocação não é um erro ou uma enganação. Ao invés disso, é a própria fundação da relação que implica, a qual é sempre uma relação com uma exterioridade*”. Dessa vez, uma “compatibilidade equívoca” (CABRAL, 2002) com mais positividade. São fatos que fazem encostar linhas históricas distintas, mas não às funde, mas que às fazem se desenrolar em aliança, até tornarem-se incompatíveis. O fato fundante dessa *cosmopolítica* de *equivocações* – com a liberdade de *aliançar* noções que em meu julgamento são *aliançáveis* (e com o perdão da redundância) – pode ser a própria *aliança*. Aliar-se não quer dizer tornar-se o *outro*. E isso vale para ambos os lados da relação. Mais do que isso, o *dever* da aliança é ser rompida. Aliás, é assim que tem ocorrido, desde o final do século XIX na relação entre brancos e *Huni Kuin*, ou desde o século XVI, entre *Tupinambá* e brancos, como vimos. Com relação aos originários, as alianças, mesmo que desgraçadamente trágicas, têm sido as possíveis, como elementos de sua insistência reprodutiva. Vejamos o que a história nos diz.

A partir do início dos anos 2000 começou-se articular junto às organizações de agentes agroflorestais a elaboração de planos a partir do Zoneamento Econômico Ecológico (ZEE) e, especialmente, inerente aos ZEEs, os etnozoneamentos, que também receberam apoios externos de financiamento, de agências como o BNDES e o BID. Em 2002 foi criada a Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre (AMAAIAC), uma organização que, como o próprio nome diz, possibilitou a troca de experiências entre os diversos agentes indígenas da região (IGLESIAS, 2003; AQUINO e IGLESIAS, 2005, pp. 98-103).

Um pouco antes, em 2001, ocorreu um evento importante para toda essa agenda de *aliança* entre a reprodução das formas sociais indígenas da região e agenda ambientalista. Foi realizada a autodemarcação TI Kaxinawá, antigo Seringal Independência, que havia sido adquirido pela própria Associação ASKARJ<sup>118</sup>. Foi uma inovação em termos de método, realizada por *Huni Kuin* de três TI do município de Jordão, que substituíram as empresas de engenharia e o fizeram

---

<sup>118</sup> Esse território é reconhecido formalmente como Domínio Indígena Kaxinawá Seringal Independência, justamente por ter sido uma área comprada e fica no município de Jordão.

com "marcos verdes", que, por sua vez, envolveram técnicas de identificação por meio de mudas de árvores, tintas em árvores grossas, desenhos *Kene Kuin*, e a abertura de um "túnel verde" sob a mata. Posteriormente, para atender aos preceitos exigidos pela Funai, complementarmente foi contratada uma empresa. Essa experiência foi um marco para uma prática que inverte os polos da relação. A terra foi comprada para passar de um uso privado para um tipo de uso comunal, como reserva indígena (IGLESIAS 2003; 2005, pp. 101-102).

A figura dos agentes agroflorestais é reveladora para a construção dessa relação, de acordo com o quadro material que se instalou a partir da década de 1990. As áreas delimitadas, como já posto, levou a uma forte saturação dos recursos necessários para a reprodução das comunidades. Também, a consolidação do território indígena permitiu uma elevação das taxas de crescimento vegetativo da população *Huni Kuin*, em um processo de recuperação populacional que tem caracterizado a dinâmica demográfica de diversos povos indígenas nas últimas décadas (MACIEL, 2018, p. 103). Impunha-se, portanto, a necessidade do "manejo do ambiente", nada novo para o povo, mas agora com ares de maior restrição. Maciel (2018, p. 105), aponta "duas premissas" com relação à compreensão do manejo para os *Huni Kuin*:

1) o manejo dos ambientes é um sistema de atividades criadoras de transformações nestes mesmos ambientes e construtoras de paisagens e; 2) o manejo dos ambientes, mais do que as questões pragmáticas de proteção e conservação dos recursos ambientais, visa proteger *a produção e reprodução de seu modo de vida*, que envolve não só as questões materiais, mas também as imateriais e simbólicas. Ou seja, a *proteção de sua própria ontologia*" (MACIEL, 2018, p. 105, destaques meus).

A partir de 1996 alguns *Huni Kuin*, designados, passaram a frequentar os cursos de formação de agentes agroflorestais da CPI-AC e passaram a inserir os conceitos ali absorvidos em suas comunidades. Já eram pessoas influentes, membros de famílias importantes. A princípio, as ideias absorvidas pelos primeiros agentes foram aplicadas em seus núcleos familiares. Como se tratava de pessoas dotadas de prestígio de liderança, assim como seus sucessores, as ideias por eles trazidas passaram a ter caminho aberto ao conjunto da comunidade. Não sem que houvesse resistência iniciais, porque eram vistos como "fazedores de leis", algo que não é admitido na sociabilidade *Huni Kuin*, bem como pela própria prática cotidiana da contraposição dual. Dois elementos, entretanto, facilitaram a aceitação de novos padrões produtivos: a percepção concreta da escassez; e o olhar benevolente para com o novo, para novas tecnologias (MACIEL, 2018, pp. 156-157).

A situação de viver em uma área delimitada implica em uma série de inovações que ressignificam o corpo coletivo, desde: o estabelecimento das casas (*hiwe*) na "beira", passando por novos mecanismos de colaboração entre os membros as famílias; o estabelecimento de

novos roçados (no tempo e no espaço), com produção de excedente; o plantio de árvores frutíferas para uso cotidiano; as plantas cerimoniais (dentre elas o *nixi pae*, também conhecida como *ayahuasca*); o estabelecimento de sistemas agroflorestais nas capoeiras (sob responsabilidade dos agentes agroflorestais e suas famílias); o plantio de “farmácias vivas” (*dau*), que são canteiros para o que se buscava antes na mata; tudo isso em meio a rituais de partilha de conhecimentos entre velhos e jovens.

Outro fato inegável é que escassez gerada pela degradação ambiental, trouxe maior dependência com relação à cidade. Essa dependência se reflete, também, na importância do papel das fontes de renda, o que inclui os agentes especiais (MACIEL, 2018, p. 147).

A degradação, por sua vez, é em decorrência do que acontece no entorno, mas também em decorrência do próprio confinamento, com a tendência de que as roças precisem, cada vez mais penetrarem a floresta em direção ao “centro”.

Logo, ter agentes designados na sociabilidade *Huni Kuin* especificamente para pensar e propor soluções para essas questões, sendo remunerados externamente – o que implica em dizer que uma nova função foi absorvida/criada internamente à economia política do povo, sem que isso resultasse em uma perda material, antes, porém, um ganho – pareceu algo bastante cabível. Os agentes agroflorestais, assim com demais agentes especiais, são aqueles que adquirem um tipo específico de conhecimento e de valores materiais no mundo externo, para serem predados pelo coletivo. Assim, os agentes eram mensageiros, alguém que vai no outro mundo e traz notícias e conhecimentos, que na sociabilidade *Huni Kuin* e de outros povos indígenas, devem ser, necessariamente, repassadas internamente. Os agentes, também, passaram a ter um papel de intérpretes das propostas que passaram a chegar a partir da atuação de instituições de fomento a projetos de teor ambientalista.

Como já foi dito, o sistema social *Huni Kuin* é baseado na reciprocidade, cooperação e socialização daquilo que é oriundo da relação com os *outros* – por meio de mecanismos de predação (McCALLUM, 2013; 2015). Logo, a resposta coletiva *Huni Kuin* para a questão da escassez, além da contribuição da “frente”, foi a criação de acordos internos, de maneira não imposta e nem sujeito a punições, com vistas à conservação de ambientes. Tudo definido em um “regime de persuasão” (RAMOS, 2014).

Esse processo se inicia na década de 2000, antes mesmo de adotarem a política de elaboração de planos de gestão ambiental e territorial, que vieram depois com as parcerias com as agências brancas. Curiosamente, esse conjunto de regras é muito similar ao que regia o funcionamento

dos seringais, já no início do século XX, como, por exemplo, a restrição à caça com cachorros (MACIEL, 2018, p. 147-148). Estava no bojo o aprendizado, com a implantação de sistema agroflorestais, recuperação de áreas degradadas e conservação de biodiversidade. Mesmo elementos tradicionais foram sendo alterados, como a pesca com tinguí (*waka*) que foi reduzida drasticamente em função dos acordos coletivos firmados.

Ainda na década de 2000 passou-se a propor aos Huni Kuin a implementação de um ciclo de gestão de seus territórios que passava pela constituição de etnozoneamentos e planos de gestão ambiental e territorial. Para ser mais exato os etnozoneamentos surgiram primeiro, que foram construídos por meio de parcerias entre o governo do Acre, CPAI-Acre e entidades estrangeiras financiadoras. Não entrarei em detalhes dessa trama, mas importa dizer que, nesse quadro de *equivocações* com relação aos projetos ambientais, “serviços ambientais”, “gestão ambiental”, etc., cada um dos atores envolvidos parece, de algum modo, estar sim tentando impor aos indígenas certos mecanismos que correspondem a interesses que precisam ser melhor mapeados, mas que vão desde a tentativa de naturalização de uma ordem que pretende tornar o capitalismo mais “bem comportado” ou “sustentável”, mas que também passam por mecanismos mercadológicos financeiros e de créditos de carbono, que parecem pouco atacar a questão do risco à sobrevivência humana no planeta.

De qualquer modo, na sua escala de atuação, os *Huni Kuin* e outros povos, em seu sistema político, acolhem apenas parcialmente os objetivos e ferramentas propostos pelos seus *outros*. E o fazem de maneira estratégica e pragmática: o etnozoneamento, por exemplo (baseando-se no que ocorreu no caso dos Huni Kuin do Igarapé do Caucho), foi transformado em um processo pedagógico interno, com trocas entre as famílias das diferentes aldeias acerca do conhecimento profundo que tinham sobre o território, para que pudessem refinar seus acordos coletivos internos de relacionamento – o que envolve também os demais seres ali viventes. Quanto aos mapas produzidos, foram guardados no sótão da escola, até que os professores, alguns anos depois, resolvessem utilizá-los como material de formação e transmissão de conhecimento entre os mais jovens, que adentram cada vez menos a floresta, justamente por estarem na escola. O etnozoneamento também foi um “recado da mata” para o governo dos brancos, de que os originários conhecem seu território nos seus mínimos detalhes, mesmo aqueles espaços que não são utilizados cotidianamente. No fim das contas tanto os mapas quanto os “indicativos de gestão”, que deveriam compor a peça burocrática, nada mais foram do que parte de um documento a ser entregue para o governo. O processo foi mais importante que o produto. “De

*fato, eles nem cogitaram assumir uma normatividade vinda do exterior*", porque restrições normativas não configuram como algo aceitável (MACIEL, 2018, pp. 236-239).

O Plano de Gestão Ambiental, que foi elaborado alguns anos mais tarde, após o etnozonoamento, já foi recebido de maneira mais imediata, como um momento de se pensar soluções práticas para as dificuldades já identificadas no cotidiano. Cada aldeia da TI Igarapé do Caucho orientou a sua estratégia a partir dos temas que lhe eram mais pertinentes. Mas o plano foi também um espaço para a apresentação de demandas ao governo, principalmente com relação às necessidades de infraestruturas, que envolvem desde melhorias no saneamento básico, passando pela reforma da escola, formação continuada de professores, acesso a cursos superiores e publicação de material didático próprio. Foi intitulado: “*Nukū Mae, Nū Atiru: Nossa Terra, Nosso Futuro*” (IBDI, p. 248). Uma peça de expressão de etnicidade na relação cosmopolítica com o branco.

Mas, podemos nos perguntar porque essa iniciativa vinda do ambiente externo foi necessária para oportunizar esse processo interno a refinamento de acordos. Novamente lembro que a política *Huni Kuin* é movida pela predação do externo para a construção de camadas de afinidade. O externo é um potencial afim, que se constrói como elementos de prestígio. Assim, no primeiro momento, agentes agroflorestais viam toda apresentação de proposta de projeto como uma possibilidade de reafirmação de prestígio. Mas, para além dos agentes agroflorestais, para o corpo coletivo, é interessante tratar a grande força do Estado brasileiro como um potencial afim e construir junto a suas instâncias espaços propícios à reciprocidade – “pra que o governo nos apoie” (Narço Kaxinawá, Aldeio Caucho, 2006, citado por MACIEL, 2018, p. 226). O mesmo vale com relação às agências internacionais financiadoras de projetos e ONGs, principalmente em um quadro de evidente escassez. Claro, se para isso é preciso fazer o que de alguma forma já faziam ou algo que já pretendiam melhorar – viver com a floresta, ainda que essa vida seja chamada de “serviços ambientais” – tanto melhor. Claro, desde que se garanta o controle da própria reprodução. Não é um movimento simples e requer muita habilidade, o que requer um certo nível de “desaceleração”<sup>119</sup> do *Outro*. Os acordos de preservação resultantes, portanto, têm objetivos econômicos que atravessam mundos: desde a perspectiva de projetos ambientais, até o da própria “gestão da casa” – *oikonomia* – *Huni Kuin*.

---

<sup>119</sup> Ao utilizar o esse termo – “desaceleração” – remeto novamente a ideia de cosmopolítica, tal qual apresentada por Isabelle Stengers (2018), quando se utiliza do personagem “o idiota” de Dostoiévski – também trabalhado por Delleuze – como o que desacelera os seus *outros*.

Não há, entre os Huni Kuin, a sobreposição, em termos de poder de decisão, de uma pessoa sobre outra. O poder de persuasão das lideranças e dos agentes especiais das "frentes de trabalho" encontra sua contraposição dual na figura dos velhos. São pesos e contrapesos que definem bem os papéis do líder (*shane ybu*) e do pajé (*huni mukaya*), que já não existe entre algumas aldeias, mas que tem sua função equivalente no sistema social exercida pelos velhos (ERIKSON, 1988, p. 164).

Essa lógica política própria do povo está, portanto, completamente embricada com a dinâmica política do corpo coletivo com a "política externa", ou a cosmopolítica entre *Huni Kuin* e brancos. Algo que pode ser observado, seja na atuação das associações representativas dos territórios indígenas, seja por meio da participação nas disputas eleitorais no âmbito do Estado brasileiro.

As associações, sejam as de representação mais direta de cada aldeia ou TI indígena, sejam as representativas de agentes, ou, ainda, as de representação regional, exercem papel central nas relações que precisam ser estabelecidas junto aos *nawa*, aliados ou não. Ela é a representação formal da comunidade indígena no mundo dos brancos e ocupam espaços cada vez mais expressivos e em escalas de representação de maior aglutinação. Em 2006, por exemplo, foi criada a Federação do Povo Huni Kuĩ do Acre (FEPHAC), que representa 80 aldeias, 13 associações, de 12 TI demarcadas. Não há projetos da FEPHAC nas aldeias, mas ela acompanha e debate as políticas públicas destinadas ao povo e o representa em foros junto ao Estado.

Quanto à política partidária, está claro entre os *Huni Kuin* de que se trata de um modelo que foge à sua maneira de construir relações políticas, uma vez que a "política dos brancos" preconiza gerar divisão entre os "parentes". Enquanto que política *Huni Kuin* é baseada na construção coletiva para uma só direção (*shukukain yubakanã kawã*) (ZOPPI, 2019, 552). Mas, com o que já sabemos, não precisa de muito esforço para entendermos que há "continuidades" entre as formas de se fazer política. Mais do que isso, na cena contemporânea é importante para a reprodução *Huni Kuin* disputar e exercer cargos eletivos como forma de se gerar benefícios a suas comunidades e uma certa *blindagem* com relação ao que acontece em seus territórios. Inclusive, há diferenças muito bem marcadas entre as lideranças do povo e as indicações daqueles que devem disputar os pleitos eleitorais. Os eleitos, por sua vez, devem cuidar do interesse do povo e serão, a todo momento, avaliados quanto a seu papel. Esse é, sem dúvidas, um elemento importante uma vez que, "ser eleito" significa deixar a aldeia para viver na cidade, o que aumenta o perigo de se virar branco. O compromisso com a comunidade envolve não se



distanciar demais do *Kuin*. Tem sido comum, ao longo das duas últimas décadas que representantes *Huni Kuin* não tenham suas indicações renovadas para novos pleitos de reeleição (ZOPPI, 2017; 2019). Em um episódio ocorrido em 2012, em município do alto Purus, os representantes tiveram suas indicações renovadas para a disputa do cargo de vereador e uma das lideranças deixa claro os motivos:

Não foi uma decisão só deles. Foi uma decisão do povo, da maioria da comunidade. Eles mostraram o perfil, respeito, responsabilidade e o compromisso que eles tinham com o povo. Porque o prefeito chegou até eles e garantiu oferecendo casa boa para poder puxar eles pro lado dele. Garantiu a eles uma caixa d'água, um bom dinheiro, um salário. Mas nenhum se vendeu por uma caixa d'água. Nem Edimar, nem Paulo, nem Maru. Não se venderam por um salário melhor ou uma casa de alvenaria. Eles honraram o nome da população. E a população viu que eles [também] sofreram igualmente [como] ela. Porque se eles tivessem aceitado, poderiam estar em uma mansão boa, numa casa de alvenaria bebendo a sua água gelada, tendo um freezer, uma geladeira, uma casa boa, um salário bem alto, a mulher deles ganhando bem e o povo sofrendo. Só que eles não quiseram isso. Por isso que o povo, a comunidade e eu, como representante, achamos que deveriam concorrer a essa reeleição. [Também] Porque quando eles estivessem no poder, do lado do 45, talvez tivessem a oportunidade de executar um projeto e ter a assinatura do prefeito. Eles não mostraram que eram fracos, a casa dele [se referindo ao candidato e à casa onde estávamos] é simples. Foi porque honraram, por isso (Liderança Huni Kuin, TI Alto Rio Purus, citada por ZOPPI, 2019, p. 559 [grifos da autora]).

O indicado precisa saber a organização do governo dos brancos, mas não pode se vender. O que pode ocorrer.

Zoppi (2019, pp. 554-558) argumenta que, no período eleitoral municipal há uma espécie de "suspensão da ordem cotidiana", da cidade à aldeia, com intensas negociações por apoios. Os brancos sabem que precisam compor com os indígenas para ganhar as eleições, porque, em geral, são a maioria da população municipal, mas estão dispersos nas aldeias. Entre os *Huni Kuin*, entretanto, é frequente o entendimento de que os representantes indígenas não conseguem fazer um "bom trabalho" – no sentido de garantir que as demandas das aldeias sejam atendidas pelo Estado – por não dominarem os códigos da administração pública dos brancos e que caminho burocrático do Estado ainda é bastante desconhecido. Isso acaba acarretando em dificuldades para que os representantes tenham o apoio necessário para se reelegerem.

Mas, há o entendimento estratégico quanto a necessidade da autorrepresentação no mundo dos brancos. O representante, nesse sentido, é uma ponte entre mundos, que deve levar o “olhar interno” como expressão de política externa e que deve trazer de volta e descrever, a toda a comunidade, tudo o que aprendeu e tudo o que fez para defender os "direitos" do povo.

Há também a predação da própria forma institucional da “política dos brancos”. Em muitas das aldeias do rio Purus, por exemplo, foram instituídas prefeituras internas às aldeias e também a

prática da escolha de vereadores. Essa forma de administração interna visa preparar os jovens para lidar com a forma de organização dos brancos. Os prefeitos, por sua vez, são organizadores do trabalho coletivo voltado à manutenção da aldeia, com funções que se confundem com as de lideranças políticas das famílias extensas, mas sem, contudo, escapar dos elementos de processo decisório baseados na busca por acordos coletivos. É interessante notar também que essas estruturas administrativas funcionam a partir dos recursos financeiros doados pelos agentes espaciais que recebem salários (Francisco da Silva Bina, em OCHOA e WEBER, [Org.], 2013, pp. 76-77).

Todo esse processo descrito tem como resultante, mesmo após sete décadas de “cativoiro”, um intenso processo de *retomada* e reconstrução do processo *Huni Kuin* de produção de pessoas, que podemos chamar de *cultura*.

Se o capitalismo os envolveu, os desarticulou e os subsumiu, os *Huni Kuin* foram mancha. Mais do que isso, da década de 1970 em diante começaram um processo de rasgar o tecido. E o processo de fissura não significa ignorar o tecido encobridor, ao contrário, significa se relacionar com ele de forma autônoma. Controlar a sua distância enquanto absorve dele a energia necessária para mantê-lo em distância relativamente “segura”. Significa, ainda, se inserir, por meio de enviados, em sua trama, fazer parte dele, sabendo que pertence a *outra* trama, que precisa continuar a ser tecida. E a tecitura da trama própria veio com *alianças*, principalmente com os ambientalistas e seus representantes no Estado e nas ONGs. E essa aliança serviu para a apreensão dos instrumentos da institucionalidade *outra*, como as cooperativas e associações, de acordo com cada momento histórico e suas circunstâncias, para, assim, tornar possível tecer um pouco mais.

Essas institucionalidades foram importantes para reencontrar o povo, que havia se espalhado entre os igarapés e seringais, entre as cabeceiras e as terras baixas. O reencontro está na origem de um acelerado processo de reconstrução da cultura. Aqueles que foram para as cabeceiras dos rios e que conseguiram conservar a *memória*, passaram a ajudar os demais a recuperar o que havia sido perdido.

Aqui, era muito pouca gente. Hoje, é uma terra indígena muito pequena e com muita população. Aqui [aldeia Caucho] tem um desenvolvimento muito grande, tem escola na aldeia, tem mais movimento das mulheres e dos homens. Naquele tempo, não tinha professor, hoje tem vários professores. Tá crescendo o conhecimento, conhecendo a realidade, o direito, e a volta da tradição para ser índio verdadeiro. Gente nova tá envolvida com a volta da cultura que aqui no Caucho, que é bem novo mesmo. Até um tempo desses, o povo era discriminado. Só falava o português. Quem falava o Hãtxa Kuin também não ensinava, porque também ninguém procurava. Hoje, a

cultura tá querendo mudar. As pessoas do Jordão ajudam. Lá, a cultura continua, tanto a língua como as festas e rituais, fazendo Mariri [nome genérico para festas tradicionais]. A língua aqui ainda tá viva! Os jovens não falam não, mas compreendem. Não falam, mas cantam bem. A gente precisa reaprender os significados dessas coisas e nossos parentes de cima estão ajudando (Marcelo Issaká, Nova Aldeia, 2011, citado por MACIEL, 2018, pp. 97-98).

Os jovens fazem a efervescência desse processo, estudam e pesquisam sobre danças e rituais para retomarem a cultura (MACIEL, 2018, pp. 98-99). Músicas, como os cantos do cipó (*nixi pae*), festas (*hohoika*) e rituais de cura são veículos de transmissão de *memória*, que apontam para o futuro. Inclusive, algumas danças e cantos podem ser recuperados, mas sem que se saiba exatamente o seu sentido, o que envolve pesquisa com os mais velhos e membros de outras aldeias. "A gente já cantou e dançou, mas não sabemos para que ainda. Tem que pesquisar com os mais velhos" (Shanê, aldeia Caucho, 2011, citada por MACIEL, 2018, pp. 98-99). Nesse processo, professores indígenas e agentes agroflorestais tem papel central.

Em diversas aldeias foram retomados os *Kupixawas*, que são construções coletivas, casas comuns, que indicam a presença de um unidade política que, durante o período de hegemonia da borracha, deixaram de existir. Porém, na década de 1990, quando os *Huni Kuin* passaram a se reunir para encaminhar decisões coletivas, esses espaços voltaram a ser construídos, não mais para abrigar a moradia de uma família extensa, ou de famílias em torno de uma liderança, como ocorria até o fim do século XIX, mas como espaço da política coletiva e da festa contemporânea. Há uma intensa programação política comunitária, que envolve desde o planejamento das áreas a serem ocupadas por novas casas ou roçados, até decisões que envolvem reivindicações para com o mundo externo<sup>120</sup>. (IGLESIAS, 2003, p. 34; AQUINO e IGLESIAS, 2005, p. 125; MACIEL, 2018, pp. 113-114).

As próprias relações de mercado são apropriadas em favor do fortalecimento dos mecanismos próprios de reprodução. Em 2006 lideranças da Organização dos Povos Indígenas Huni Kuin do Rio Purus (OPIHARP) apresentaram ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) uma reivindicação para que o *Kane Kuin* fosse considerado "Patrimônio Cultural Brasileiro" (AMARAL, 2014). Após intensas discussões que envolveram debates organizados pela a Federação do Povo Huni Kuĩ do Acre (FEPHAC), não se chegou à consenso quanto à demanda por tombamento. Mas, o fato é que reivindicam um arcabouço próprio da normatividade de mercado como forma de proteção de elementos de sua cultura. Há inclusive,

---

<sup>120</sup> "Os *kupixawas* possuem uma peculiaridade: eles não podem jamais cair pela ação do tempo. Caso contrário, uma desagregação social pode se abater sobre as aldeias. Portanto, para prevenir que isso aconteça, os *kupixawas* devem ser derrubados antes de sua total degradação material. Na aldeia Caucho, somente na última década foram derrubados e construídos três grandes *kupixawas*" (MACIEL, 2018, p. 114).

o debate quanto a direitos de propriedade intelectual do *Kane Kuin*. Mas, notemos: essas reivindicações estão em zona embaralhada, manchada, que vai desde a competição intercapitalista e de uma disputa econômica geoestratégica, própria da ordem normativa nascida no ocidente, até sua significação como instrumento de proteção do povo, de sua arte e cultura, bem como das consequências cosmopolíticas que podem ocorrer pelo “roubo” do *Kene Kuin* por grifes capitalistas do Brasil e do restante do mundo.

Em palavras mais diretas: os *Huni Kuin* não querem ver o *Kene Kuin* sendo utilizado e comercializado por brancos sem o seu consentimento. Mas isso não quer dizer que não querem que sua forma de expressão atinja ao maior número de pessoas possível, ao contrário. Quanto a esse aspecto destaco alguns elementos: i) o *Kene Kuin* (e diria que também outras expressões artísticas dos mundos indígenas) é a expressão visual de sua linguagem, logo, sua circulação ampla tem o potencial de ativar a afinidade com aquele que é “anti-social” (nos termos sociabilidade *Huni Kuin* – e de outros povos originários) (ESBELL, 2021; MATOS e BELAÚNDE, 2014; DINATO, 2018); ii) uma vez que os brancos se interessam pelo *Kene Kuin* como arte (no sentido que os próprios brancos dão a essa noção – de arte como objeto separado do cotidiano criado por um sujeito)<sup>121</sup>, no contexto de escassez provocado pela delimitação do território, sua venda significa reforço das condições materiais; iii) ter intermediários do capital mercantil em posição de hegemonia pode significar a sua inserção em um novo circuito de exploração e subsunção, logo essa incursão artística e cosmopolítica deve ser feita com o máximo de cuidado possível; iv) e, o entendimento de que o *Kene Kuin* está acessível ao *outro*, desde que baseado em uma relação de reciprocidade.

A Associação das Produtoras de Artesanato das Mulheres Indígenas Kaxinawá de Tarauacá e Jordão (APAMINTAJ), tem vendido diversas peças com o *Kene Kuin* (BELAÚNDE, 2012; AMARAL, 2014, p. 61).

“Por entendermos que o Kene é uma das referências mais marcantes para o povo Kaxinawá, e por vermos estas representações gráficas estampadas em elementos não indígenas, percebemos a necessidade de garantirmos o reconhecimento deste conhecimento tradicional, tão importante para a história dos nossos antepassados” (Documento I, 2006. IPHAN-Ac, fl. 988, citado por AMARAL, 2014, p. 56).

Outro fenômeno que se insere nessa discussão é o de artistas indígenas, que têm cada vez mais acentuada participação nas exposições no Brasil e no Mundo. Entre os *Huni Kuin*, por exemplo, existe a interessante histórica do MAHKU (Movimento dos Artistas Huni Kuin), movimento

<sup>121</sup> Para uma discussão sobre arte ameríndia, ver: Lagrou (2010; 2012), Escobar (2016), Cesarino (2017) e, especialmente sobre os *Huni Kuin*, Dinato (2018).

que surge com Ibã Huni Kuin, a partir de suas pesquisas para a *retomada* dos *huni mekas* (cantos ritualísticos combinados com o uso da ayahuasca) e de sua atividade como professor indígena a partir da década de 1980. Ibã (2006) é autor do livro “Nixi Pae – o espírito da floresta”, além de ter participação no livro organizado por Dede Maia (2007), nos quais constam diversos *huni mekas*. A partir da organização desses cantos Ibã passou a desenhá-los e a agregar outros artistas no MAHKU (DINATO, 2018).

Enfim, o que espero ter demonstrado é que os *Huni Kuin* em sua relação de fricção ontológica com o mundo dos brancos, hegemonicamente capitalista, opera suas instituições e sentidos em favor de sua própria reprodução. Como vimos esse percurso é complexo e repleto de violências de todo tipo. Afinal, como repeti algumas vezes aqui, o sentido primordial da reprodução branca no continente invadido, mesmo antes de sua fase capitalista, foi e continua sendo o da guerra de aniquilação da existência *outro*, isto é, um processo de intensão homogeneizante. Da parte dos originários, entretanto, a reprodução se sustenta em processos *diferenciantes*. Mas operar a diferenciação significa relacionar-se e criar os elementos concretos para tal.

### **4.3. *Kaiowa*: implodidos e confinados no próprio território – explosão de retomadas no próprio território.**

Quando falávamos anteriormente sobre os *Kaiowa*, foi destacado como o processo de invasão e controle de suas terras tradicionais se inicia em meados do século XIX e culmina, já no século XX, por volta da década de 1920, com seu confinamento em pequenas reservas administradas pelo SPI. Essa separação analítica, sob o ponto de vista temporal, é importante para a compreensão dessa história, pois, apesar de o desenrolar histórico na relação entre *Kaiowa* e brancos estar assentado na estrutura construída nas décadas anteriores, há uma forte mudança na intensidade dos acontecimentos, em função das mudanças estruturais na sociedade brasileira branca.

No Oeste brasileiro, já na década de 1930, assim como em outras regiões do Brasil, passou a ocorrer um processo de reestruturação produtiva. O governo de Getúlio Vargas, principalmente a partir de 1937, com o Estado Novo, passa a adotar medidas comprometidas com uma perspectiva de integração econômica do território nacional, que tinha em um de seus principais vetores a “ocupação” do oeste (MACIEL, 2012; CRESPE, 2015, pp. 100-101).

Em nossa área de interesse, do território tradicional *Kaiowa*, hoje coincidente com o estado do Mato Grosso do Sul, o processo de colonização recebeu estímulos do governo de Getúlio Vargas, que foram desdobrados recorrentemente durante todo século XX, a todo vapor, com muitas famílias vindas do sul do Brasil. Por outro lado, a Cia Matte Laranjeira, anteriormente citada, começa a perder força, em virtude da concorrência com a produção da erva-mate na Argentina – que passa a ser autossuficiente<sup>122</sup> (VIETTA, 2007, p. 61). Além disso, as infraestruturas de logística e transportes que vinham sendo construídas nas décadas anteriores entram em operação, notadamente, a Estrada de Ferro Noroeste do Brasil e os portos que fortaleciam a navegação comercial do rio Paraná (IBDI, p. 58). Também entravam em vigor as primeiras leis trabalhistas, que marcaram uma nova ordem da relação capital e trabalho no Brasil (LENHARO, 1986, p. 66).

Sob o ponto de vista da história econômica regional podemos destacar alguns elementos centrais do que se passa nessa porção oeste do Brasil: i) entre a década de 1920 e 1950, estabelece-se um mercado de terras – fortemente apoiado e imiscuído com as forças políticas e institucionais locais – e que mescla a formação de uma zona de ocupação com pequenas propriedades, mais intencional do que efetiva, e a consolidação, em poucas décadas, da

---

<sup>122</sup> De tal modo que, em 1941 o governo Vargas nega a renovação da concessão da Cia Matte Laranjeira.

concentração fundiária. Essa mescla é importante, uma vez que os colonos, incentivados a se apossarem de pequenas unidades para fins produtivos eram o principal mecanismo de ocupação e reestruturação fundiária, em favor da consolidação de uma dinâmica territorial sob os moldes capitalistas. Contudo, como também já não é novidade, o pequeno proprietário tende a ceder espaço para o capital de maior poder. ii) Consolidação de um capitalismo mercantil, de um lado, voltado à produção agropecuária para exportação, de outro, urbano, com oferta de serviços de apoio à estrutura produtiva – em que se destaca a formação do núcleo urbano de Dourados. iii) Uma reconfiguração da paisagem, com a instalação de uma rede logística de rodovias, ferrovias e hidrovias voltadas à exportação de produtos, articulada com o desmatamento e a instalação de grandes extensões de pastos e áreas de cultivo de grãos (QUEIROZ, 1997).

No processo de colonização foi incentivada a formação de cooperativas ervateiras e, especialmente, em 1943 é criada a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND). No início das operações da CAND, foram ofertados lotes de 30 hectares para os colonos que participavam do desmatamento da área e abertura de estradas, com uma política de apoio que oferecia – além do próprio lote – casa, salário por um ano, assistência médica e farmacêutica, empréstimo de máquinas e animais, além do próprio transporte até a sede da colônia. Foram destinados cerca de 300 mil hectares para essa finalidade entre 1943 e 1950, lotes que seriam formalmente demarcados em 1948, por via do Decreto Lei nº 87/1948 (GRESSLER e SWENSSOM, 1988, pp 85-87)<sup>123</sup>. Também era projeto da colônia a formação de centros urbanos, que deveriam se formar entre 10 e 15 anos, como centralidades de apoio à atividade produtiva agropecuária e com pequenas indústrias de processamento de alimentos.

Como um exemplo do impacto desse movimento de reestruturação produtiva gerada pela CAND, em 1946, ocorre a entrada de colonos na terra *Kaiowa* de *Ka'aguirusu*, área para a qual já fizemos referência, tomada pelos brancos na primeira onda de ocupação, ainda no século XIX, e que foi objeto de um “acordo” (não cumprido) entre a Comissão de Linhas Telegráficas (o próprio Rondon, segundo os relatos dos *Kaiowa* da área) e os *Kaiowa*, que ansiavam pela sua recuperação. O primeiro objeto de interesse, manifesto aos originários da área, era pela exploração dos laranjais pela Cia Petit-Grain, que visava utilizar flor e folhas em produtos cosméticos. Na extração foi mobilizada a força de trabalho indígena, com pagamentos realizados por meio de objetos manufaturados, como armas e roupas. Mas, de um dia para outro,

---

<sup>123</sup> Em Gressler e Swenssom (1988, pp. 85-87) é possível a leitura de uma carta de Jorge Coutinho Aguirre, que fora administrador da CAND, enviada a José Elias Moreira, então prefeito de Dourados, onde narra os feitos dos primeiros anos da Colônia. Esse documento também foi citado por Vietta (2007, pp. 101-102) e por Crespe (2015, p. 102).

o território passou a ser cercado, inclusive literalmente, com seu entorno sendo tomado por lotes. Se inicia, então, um forte e violento assédio para que os *Kaiowa* de *Ka'aguirusu* – que não viviam em reservas – aceitassem os lotes em troca da terra (VIETTA, 2007, p. 104).

Ainda do ponto de vista da dinâmica proposta pela sociedade branca, mais precisamente do Governo Federal, que estava envolvido em uma macro disputa quanto ao projeto nacional, até o final da década de 1940 já se considerava que os resultados da CAND eram frustrantes. O que se via era uma intensa dinâmica de valorização do preço da terra, alimentada pela especulação fundiária, que por sua vez era, digamos, administrada pelas próprias elites agrário mercantis regionais, que controlavam, no caso do Mato Grosso, o governo estadual (LENHARO, 1986; VIETTA, 2007, p. 98). Assim, desde a instalação da CAND, rapidamente se formou um mercado de terras, com os lotes – a princípio com preços módicos – sendo comprados pelos fazendeiros. Um único capitalista teria adquirido 100 mil hectares (aproximadamente um terço de toda a colônia) (VIETTA, 2007, p. 102).

Em 1949 foi editado o Código de Terras do estado do Mato Grosso (Lei MT nº 336/1949), com mapeamento de terras a serem colonizadas e com a Lei MT nº 461/1951 foi dada autorização ao estado que contratasse empresas que intermediassem o processo de colonização (MACIEL, 2012, pp. 35-37; CRESPE, p. 102)). Com isso, ao longo das décadas de 1950 e 1960, algumas empresas assumiram o processo de colonização como incorporadoras, o que acelerou a ocupação não indígena, aumentando a população dos centros urbanos regionais e consequente formação de novos nucleamentos que posteriormente se tornariam municípios. Os lotes comercializados variavam entre 5 e 20 hectares (GRESSLER & SWENSSON, 1988, p. 33; CRESPE, 2015, p. 103). Na década de 1950, por exemplo, a população de Dourados cresce 611%, saindo de 14.674 habitantes para aproximadamente 90 mil (VIETTA, 2007, p. 102). As empresas responsáveis pelo processo de colonização, em geral, agiam em duas vertentes de uso do terra: de um lado, o seu parcelamento, voltado à disponibilização de lotes a serem vendidos; de outro, para o plantio de pasto e início de processo produtivo agropecuário controlado por elas mesmas (GRESSLER e SWENSSON, 1988, p. 34; CRESPE, 2015, p. 103).

Já no final da década de 1960 e ao longo da década de 1970, como resultante da entrada de um contingente massivo de colonos oriundos do sul do país, habituados com técnicas de plantio de grãos, principalmente com rotação de milho e soja, acontece um novo processo de reestruturação da atividade capitalista na região. Novas técnicas de cultivo de grãos são inseridas e, com esse novo padrão, pecuaristas tradicionais da região passaram a arrendar terras para o cultivo de milho e soja (GRESSLER & SWENSSON, 1988, p. 33; CRESPE, 2015, p. 102). A



Intensificação do desmatamento, em favor da cultura de grãos e da formação de pastos para pecuária levou ao aumento da expulsão das famílias de povos *Guarani* e *Kaiowa* que remanesciam nas matas, afastados das ondas de invasão anteriores. Na medida em que grupos de originários da terra foram sendo expulsos, os que persistiam passaram a ser categorizados pela sociedade branca penetrante como “índios de fundos de fazenda” (CRESPE, 2015, p. 102-103).

O que passou a ocorrer, quase que como regra, foi o deslocamento compulsório dos “índios de fazenda” para as reservas – aquelas oito formalizadas na década de 1920. Como consequência, foi nesse período que se estabelece, de maneira definitiva, uma das principais questões que assola a vida dos *Kaiowa*, *Guarani* e outros povos da região que vivem em reservas, que é a alta densidade demográfica e a escassez de espaço para a sua reprodução social. No caso dos *Kaiowa*, fica prejudicado o *kokue* (seu modo de produção), conseqüentemente, do próprio *tekoha*, e se estabelece um maior afastamento do *teko katu* ou *teko porã* (forma ideal de *ser*).

A questão do aparato normativo indigenista, por sua vez, no que diz respeito aos *Kaiowa*, foi decisiva no processo de guerra contra a sua forma de reprodução e, novamente, a questão da *terra* e sua posse é central. As Constituições Federais de 1934 e 1937 conservam o respeito à posse indígena de suas áreas tradicionais e a Constituição de 1946 às acompanha e adiciona a impossibilidade de se transferir os “índios” de suas terras. No entanto, durante todo esse período, para que esse direito fosse efetivado, era necessário que os estados fizessem doações de terras devolutas para tal finalidade. Apenas quase trinta anos depois, com o “Estatuto do Índio” (1973), essa questão seria alterada e as terras indígenas passariam a ser consideradas “Reservas” administradas pela União. Claro, se os constrangimentos às violências cometidas às centenas de povos originários dentro das margens do polígono Brasil já eram pequenos, a maleabilidade do aparato normativo era apenas mais um componente. Nesse sentido, contra os interesses *Kaiowa* e de outros povos da região, até meados da década de 1980, nem mesmo um centímetro de terra foi “doada”.

Como referência da trajetória histórica que envolve os *Kaiowa*, hoje habitantes do estado Mato Grosso do Sul (criado em 1977), valho-me de duas situações distintas, mas certamente complementares, em termos de assentamentos: no primeiro momento, analisaremos movimento histórico em torno de *Ka'aguirusu*, que culmina nas aldeias de Lagoa Rica (ou Panamby) e Panambyzinho, que hoje ficam entre os municípios de Dourados e Douradina; em seguida, abordarei a trajetória da Reserva Indígena de Dourados (RID). Veremos que essas histórias se encostam por todo o tempo. Me omito, porém, de diversas outras histórias que ocorrem em

localidades muito próximas dessas duas e que também se esbarram, principalmente na segunda metade do século XX.

As histórias de *Ka'aguirusu* e da RID precisam ser observadas com atenção, para percebermos que, diante da violência sofrida, há sempre uma intensa busca pela *insistência reprodutiva*. Essa insistência se escora em detalhes do cotidiano, muitas vezes nos próprios mecanismos de promoção da violência. Nesse sentido violento, o aspecto crucial é a própria condição de se viver em uma reserva. O SPI (Estado brasileiro) criou um "*modelo de assentamento e de sociabilidade que não condiz com as práticas anteriores de ocupação do espaço*" (CRESPE, 2015, p. 113). Essa condição significa um contraste entre o sistema de organização social próprio do povo e um sistema imposto que pode ser resumido em: confinamento, dependência produzida pelo confinamento e disciplina militar.

No caso do confinamento, trata-se mesmo da limitação radical do movimento. E não se trata apenas do movimento do indivíduo, mas da restrição do movimento coletivo. Ou seja, as pessoas ficam impossibilitadas de se organizarem e viverem em qualquer outro local do planeta. Sua existência se resume a um polígono de poucos hectares. Só existem duas opções de saída: se submeter e deixar de *ser quem é*, ou seja, tornar-se branco; ou sair para o enfrentamento e contrariar a ordem do invasor. Fica claro também que o confinamento significa dependência. Uma vez impedida a mobilidade, o povo confinado passa a lidar com novas demandas materiais, pois o modelo de interação com o ambiente que existia previamente já não mais possível. Novas doenças surgem, inclusive as da mente e as do corpo social. E para esse conjunto de novas demandas sociais o SPI figura, alternadamente, como um provedor ou intermediador. Mais do que isso, o SPI (Estado brasileiro) é também produtor de novas demandas, ao passo que impõe novos sentidos da vida social. Um dos novos sentidos é o da disciplina militar.

Como já foi mencionado, uma das práticas nas reservas administradas pelo SPI era a nomeação de um "capitão", selecionado dentre os indígenas. Tratava-se de uma espécie de ajudante de ordem da chefia do Posto Indígena, como uma inovação imposta à organização social dos confinados nas reservas. O capitão era uma figura treinada para ser militar, violenta, que era escolhido dentre os indígenas. Sua orientação era a da busca da "ordem" e da "disciplina". A partir dessa figura, formaram-se as "polícias indígenas", extremamente violentas e coercitivas (BRAND, 1997, p. 233). A figura do capitão, se contrapunha à referência do avô e do casal rezador, no caso dos *Kaiowa*. Portanto, era uma figura potencialmente desestruturadora da forma social, em se tratando da posição de prestígio dos anciãos e como se estrutura, inclusive espacialmente, a sua família extensa.

Assim, se de um lado o confinamento restringe a organização espacial pulverizada no território, com pequenos arranjos de moradia a partir da família extensa, por outro, o capitão potencialmente nega o prestígio dos rezadores e a organização social dele decorrente. Chamo a atenção para essa figura do capitão, porque, de certa forma, ela sintetiza o que quero dizer quando apresento a noção de *subsunção manchada*. E a história, seja dos moradores de *Ka'aguirusu* (mais facilmente), seja dos da Reserva de Dourados (menos facilmente), nos revela mecanismos de subversão da função do capitão. Obviamente, com contradições.

No quadro de aparente submissão à sociedade branca, inseridos e confinados em condição precária, em momentos cruciais o capitão se torna um ambíguo *diplomata*, responsável por negociar termos que, ainda que mínimos, são e foram suficientes para a manutenção das condições necessárias para a insurgência de formas de afirmação da reprodução social diferenciada. Vejamos adiante como se comportam essas figuras icônicas.

Voltemos, portanto, à *Ka'aguirusu*, que era administrada pelo SPI como se uma reserva fosse, mas a partir do PI Francisco Horta, que se situava na Reserva Indígena de Dourados. Apesar de formalmente o Estado brasileiro não ter se movido em favor da promessa de Rondon, até a década de 1940 os *Kaiowa* de *Ka'aguirusu* viveram relativamente tranquilos, mesmo cercados por fazendeiros e com algum grau de interveniência do PI Francisco Horta. Mas com a chegada da CAND surge uma forte pressão pela resignificação do uso da terra.

Em *Ka'aguirusu* também houve capitães. Os primeiros foram nomeados antes mesmo da criação do Posto Indígena controlado pelo SPI, mas pela Comissão de Linhas Telegráficas. Na ocasião foram nomeados para a função Alvirante e Hilário Aquino. Hilário Aquino, por sua vez, permaneceu como capitão por muitos anos, já com o reconhecimento de pequenas frações de terras indígenas de *Ka'aguirusu* em 1925. No entanto, a nomeação do capitão não significou grande alteração para os *kaiowa* desse território, por se tratar de figura chancelada pelos rezadores locais. Aquino foi uma liderança importante para a comunidade na sua relação com as autoridades brancas, um intermediador em serviço de seu povo. Nos relatos apresentados por Vietta (2007), há, inclusive, indicações de que a liderança de Hilário Aquino inibia as ações da polícia indígena da reserva de Dourados em *Ka'aguirusu*.

Seu sucessor Pedro Henrique, cumpriu papel similar, com participação no enfrentamento à CAND e mesmo à direção do PI Francisco Horta de Dourados, que agiram em conjunto durante a década de 1940 (VIETTA, 2007, pp. 189-191). Enquanto capitão, Pedro Henrique, em 1946, foi responsável por apresentar denúncias à 5ª Inspeção Regional do SPI – que ficava localizada

em Campo Grande – quanto ao avanço da CAND e quanto à negligência dos administradores do PI Francisco Horta, que estariam agindo em conluio com os interessados nas terras indígenas (IBDI, p. 105).

Pedro Henrique era liderança aqui. Depois que meu avô morreu, ele ficou comandando aqui! Aí já começaram a falar: - Vem a Colônia, vem a Colônia, Colônia, Colônia! Então, o Pedro Henrique disse: - Vamos para Campo Grande, para dar parte da nossa terra. Foram 22 pessoas. Ergueram 2.000 quilos de ferro, para poder ganhar o direito!... Meu pai e o Pedro Henrique se sumiram lá para Campo Grande! Acho que eles foram umas 20 vezes lá, para não deixá-los destruírem a aldeia (JOÃO AQUINO, citado por VIETTA, 2007, p. 226).

Por se colocar de frente aos interesses da CAND, Pedro Henrique chegou a ser preso algumas vezes, o que levou a manifestações mais enérgicas de protesto dos *Kaiowa* de sua região, notadamente da área conhecida como Lagoa Rica. A ação institucional dos indígenas, sob a liderança de Pedro Henrique, desencadeou em uma série de conflitos intersetoriais dentro do Estado brasileiro, que tinha como pauta o direito dos *Kaiowa* de *Ka'aguirusu* sobre sua terra. Os conflitos institucionais envolveram afastamentos de pessoas de determinados cargos, rearranjos e um sem número de manifestações documentadas<sup>124</sup>.

A tese defendida pela CAND era de que se ofertassem lotes da colônia aos indígenas e que eles fossem incorporados ao novo regime de propriedade da terra, como colonos. Havia também aqueles defensores da CAND que apregoavam que os *Kaiowa* de *Ka'aguirusu* deveriam simplesmente serem levados para a reserva de Dourados (PI Francisco Horta). Os *Kaiowa*, por outro lado, reivindicavam a permanência em seu território, com uma área reservada que seria, no mínimo, de 2 mil hectares. Em 1950, no âmbito das instâncias institucionais do Estado brasileiro, chegou-se a tomar uma decisão de que as terras ficariam com a CAND, sendo oferecidos lotes aos *Kaiowa*, para disporem a terceiros se assim quisessem, como forma de pagamento de indenização, e os demais, que não aceitassem, seriam alocados para área de 500 hectares que fica entre barra do rio Pananby e o rio Brillhante (interior à *Ka'aguirusu*). Na oportunidade, Pedro Henrique foi considerado um “insuflador” e destituído do “cargo” de capitão, tendo sido substituído por Honório, que por sua vez não detinha o mesmo prestígio

---

<sup>124</sup> Dentre as diversas manifestações e documentos envolvidos neste caso, destaca-se o relatório de Darcy Ribeiro, de 1949, que era então pesquisador da Seção de Estudos do SPI, em que defende a manutenção de uma “área grande” para os *Kaiowa* de Panamby, ao entorno de 2000 hectares, como havia sido sugerido anteriormente por Fausto Prado. O principal argumento de Darcy Ribeiro nesse relatório era de que, baseado nas outras experiências das Colônias Nacionais, não se podia esperar que os indígenas assimilassem tão rapidamente o modo de produzir dos “civilizados”. “*Através de algumas dezenas de anos à frente, eles continuarão dependendo dos seus próprios métodos de prover a subsistência*” (RIBEIRO, 1949, citado por VIETTA, 2007, p. 114). Nota-se, por meio deste trecho do relatório, que na visão de Darcy Ribeiro, à época, vigorava a ideia de assimilação ou subsunção dos indígenas de maneira paulatina à sociabilidade branca. O que foi comum a outros antropólogos do mesmo período – como foi tratado no capítulo 1 – ainda que se posicionassem em favor da defesa e respeito à cultura dos povos originários.

dentre os *Kaiowa* de *Ka'aguirusu* (VIETTA, 2007, pp. 111-113; p. 234). No entanto, o conflito institucional permanecia e no ano seguinte (1951), com nova mudança de quadros no SPI, a questão volta a ser discutida. O novo chefe da 5ª Inspeção Regional (que se estabelecia em Campo Grande), Iridiano, chegou a propor uma solução intermediária, com a destinação de 1500 hectares aos *Kaiowa*, além da “oportunidade” que os indígenas teriam de “aprender” com o “exemplo de labor dos civilizados” (IBDI, p. 118).

O conflito institucional, porém, se estende por anos a fio, com posicionamentos que se dividiam em duas vertentes: de um lado, setores do SPI que eram favoráveis às demandas dos *Kaiowa*, mas balizados por um sentido de integração paulatina dos indígenas ao “avanço” “civilizacional” perpetrado pela CAND; de outro, aqueles que simplesmente queriam se ver livres daqueles *Kaiowa*, de um jeito ou de outro, dentre esses os próprios administradores do PI Francisco Horta (IBDI, pp. 118-125).

Entretanto, enquanto as discussões ocorriam em nível institucional, na prática a colônia se estabelecia sobre o território de *Ka'aguirusu*. Muitos dos *Kaiowa* que ali persistiam, acabaram se concentrando em glebas loteadas. Assim, naquele tempo estabeleceu-se um dilema: sair da terra e deixá-la ser controlada definitivamente pelos colonos, ou ficar e ser cercado por lotes, de modo que a própria área de permanência configurasse ela mesma uma porção de lotes. Alguns chegaram a se estabelecer mesmo em lotes propriamente ditos. Mas do ponto de vista reprodutivo, o loteamento não era opção, assim, logo alguns passaram a, de fato, venderem os lotes para brancos e a saírem de *Ka'aguirusu*. Mas, nesse cenário de “inclusão” forçada e precária, o ato de vender a terra também passou a ser um problema, uma vez que a legislação do branco proibia a venda de lotes da colônia agrícola. Em 1953, para se ter ideia, um *Kaiowa* teria vendido um lote e por conta disso foi preso. Prisão que foi chancelada pela 5ª Inspeção Regional da Funai, que trata logo de avisar aos indígenas de que é proibido vender os lotes (VIETTA, 2007, p. 121).

Nos anos subsequentes passou a ocorrer um outro fenômeno em acometimento dos remanescentes em *Ka'aguirusu*, que foi o surgimento de supostos proprietários dos lotes ocupados por indígenas, com títulos de propriedade em mãos (IBDI, p. 122). Em alguns casos, diante das pressões do “proprietário” de ocasião e de outras violências, as famílias *Kaiowa* acabavam por se retirar dos lotes. Algumas se deslocavam para fora da área sob disputa, alguns, porém, se juntavam a outras famílias em lotes que ainda permaneciam sob a posse do povo originário.

A essa altura dos acontecimentos a função de capitão já estava descaracterizada em *Ka'aguirusu*. Mas está claro que daquele tempo em diante tornou-se importante para a comunidade *kaiowa* uma nova estrutura que confere prestígio a um tipo de liderança capaz de organizar as demandas do povo a partir do código do invasor e de lidar com o mundo dos brancos e suas institucionalidades.

Quem sempre fazia movimento, para organizar os Kaiowa, para não perderam o mato era Joãozinho Karape. Primeiro foi Pedro Henrique, depois teve Vitorino e Horácio Aquino também! Eles não queriam deixar cortar [lotear] a aldeia. Eles queriam deixar o mato livre! Eles falavam para as pessoas que não podia deixar mexer no mato, porque se deixassem mexer, o mato acabaria! Eles fizeram muita reunião [ñebuaty] para explicar isso para nós! (Aurora Catarina, citada por VIETTA, 2007, p. 216).

Dali rumamos para Douradina, local da outra aldeia Caiuá, chegando ao local, entramos em contato com o capitão indígena - João Carapé que dentre de poucos minutos reuniu seu povo e pediu suas reivindicações dizendo desejar ter na Aldeia uma escola para os seus filhos. Percorremos a gleba habitada pelos Índios, que é composta pelos lotes no 42, 44, 46, 47, 48 e verificamos que existe boa plantação de milho, feijão, batata e mandioca, verificamos que os Índios são trabalhadores, e confrontando com as diligências feitas por funcionários deste Posto, em datas anteriores, notou-se que os Índios progrediram muito. Hoje não existe mais mortalidade infantil e nas suas casas havia muito milho verde e as Índias estavam preparando seus manjares gostosos, como pamonha, curau, etc., notou-se muita fartura e até fomos obsequiados com milho verde assado e batata doce (DINIZ, Salatiel, 1965, citado por VIETTA, 2007, pp. 124-125).

Mas a ascensão em prestígio das lideranças forjadas na relação com o branco não significou, necessariamente, a substituição dos rezadores. É fato que esse contexto e mesmo outros elementos da relação com a sociedade branca, como a ação missionária de religiões protestantes (que não abordarei aqui de maneira substancial)<sup>125</sup>, produz uma série de contradições internas, altera a dinâmica social dos grupos e que, no julgamento dos *Kaiowa* contemporâneas, eles estão mais distantes do *Teko Katu*. Por outro lado, nesse mesmo contexto, a importância do prestígio e liderança de chefes rezadores também se fez. E essa construção complexa, um balanço entre uma forma de liderança voltada para a necessidade de lidar com a sociedade branca e outra mais aderente aos preceitos mais próximos da sociabilidade ideal *Kaiowa* também pode ser verificada em *Ka'aguirusu*. Mas, quero chamar a atenção de que, mesmo a figura histórica do capitão indígena, apesar de imposta, obedece a uma lógica de construção de prestígio que é própria da sociabilidade originária.

Ao longo de todo processo de penetração de *Ka'aguirusu* pela CAND, os *Kaiowa* foram paulatinamente se dividindo em dois núcleos de resistência, que mais ou menos seguiam as

<sup>125</sup> Há um interessante documentário, dirigido por Joana Aranha Moncau e Gabriela Logiodice Moncau (2018), com o título “Monocultura da fé” que retrata os conflitos entre os rezadores tradicionais e os originários adeptos do protestantismo entre os *Kaiowa*.

configurações espaciais dos *tekoha*. De maneira que, até que em meados da década de 1960 apresentavam a seguinte configuração: Panamby ou Lagoa Rica, que correspondia aos lotes 42, 44, 46, 47 e 48 da CAND, área da qual Pedro Henrique era morador; e Panambizinho, correspondente aos lotes 8 e 10 (VIETTA, 2007, p. 126). Em Panambizinho a liderança maior, porém, não era a do capitão Pedro Henrique, mas a exercida por outra figura proeminente, com influência moral/espiritual em toda a região, o rezador Chiquito *Pa'i*.

Chiquito, contra o avanço da CAND, resolve ficar na terra em aliança com os *donos*<sup>126</sup> dos bichos (p. 207).

Valdomiro: Quando os colonos chegaram aqui, eles falavam assim: - Não, você vai morar ali, porque que aqui nós vamos ficar! Era assim que o Paulito sempre falava para a gente, e Pa'i Chiquito também!

Roseli: Só que Chiquito Pa'i, fez ñemõgueta [reuniu as lideranças de parentela] fez reunião ali perto de Indápolis, no lugar que chama Guavira'i. Ali tem um corregozinho que chama Guavira'i. Então, ele falou assim: - Eu vou para lá, lá na aldeia velha Eu vou lá e vou derrubar um pouco do mato e fazer a minha casa. Eu vou ficar lá mesmo! Vou rezar no lugar onde vivem as cobras e vou mandar guardar tudo! Eu vou conversa com o dono das cobras para ele guardá-las (Valdomiro Aquino e Roseli Adão Jorge, citados por VIETTA, 2007, p. 207)

Foram muitas investidas para a expulsão dos *Kaiowa* dos lotes que correspondiam ao que restava de Panambizinho. A todo momento havia assédios de supostos proprietários e pressão da vizinhança para que os indígenas se retirassem. A resistência envolvia permanência, mas também o manejo político junto aos representantes do SPI que ainda detinham alguma solidariedade com sua condição.

“Conforme Mm. n. 1/65 de 08-01-65 recebido desta Regional, e, cumprindo determinação de V.S., acompanhei o servidor Adão S. Amorim ao local da no Aldeia Panambi, onde estão localizados os lotes 8 e 10 a fim de verificar invasão das terras do Índios. Constatamos não haver invasão e sim ameaça feitas por civilizados, vizinhos dos referidos Índios, que dizem para os mesmos retirarem-se da pequena gleba, por que estes lotes estão titulados em nome de civilizados. Saimos do Pôsto às oito horas da manhã do dia nove de janeiro de 1965 e percorremos os lotes juntamente com os Índios verificando o seguinte: existem 14 famílias indígenas-Caiuás, bem primitivos, morando em palhoças de sapé, com pequenas plantações de mandioca, milho e banana, vivendo pacificamente. O estado sanitário da tribo é bom, não existindo doença ou epidemia entre os mesmos. O chefe ou cacique Paí Chiquito nos recebeu com certa cortezia, ticou “Maracá” (ritual religioso) entre os Índios e disse ter grande desejo de viver em paz com os seus filhos (DINIZ, Salatiel, 1965, citado por VIETTA, 2007, pp. 124-125).

Em 1970, dois desses supostos "proprietários" dos lotes referentes a área de Panambizinho entraram com ação judicial reivindicatória da terra contra Chiquito *Pa'i* e sua esposa Ramona

---

<sup>126</sup> Os “Donos” correspondem às entidades espirituais ancestrais que regem o comportamento de diversos seres que compõem o grande campo de relações sociais cosmológicas dos *Kaiowa*, o que envolve “os bichos”, mas também vegetais, lugares entre outros.

Ramonita Chiquito. Nesse tempo já estava em funcionamento a Funai, por intermédio de sua 9ª Delegacia Regional (DR9-Funai), que substituíra a IR5 do SPI. A partir desse episódio, o imbróglho institucional (mais de vinte anos após seu início) é novamente reaberto e a Funai aproveita para uma nova tentativa de demarcação. Na ocasião, com a proposição de demarcação de uma área de 2037 hectares (1971), apenas para Panambizinho (portanto superior à proposta de 2000 hectares defendida por alguns técnicos do SPI no início da década de 1950), mas que resulta apenas em uma declaração de posse sobre os lotes já ocupados pelos *Kaiowa* (VIETTA, 2007, pp. 126-127).

Como veremos um pouco mais adiante, o início da década de 1970 foi de mudanças no quadro de lideranças indígenas no âmbito da Reserva de Dourados, que passou a ter mais influência de uma liderança Terena que, por sua vez, passou a ser o controlador da polícia indígena. A polícia indígena da RID, digamos, tinha jurisdição sobre *Ka'aguirusu*, apesar de o Capitão Pedro Henrique também ter sua própria polícia. Ambos, Pedro Henrique, em Lagoa Rica, e Chiquito, em Panambizinho, entretanto, tinham força e prestígio suficiente para bloquear as ações da polícia indígena da RID. Nos relatos dos *Kaiowa* de Panambizinho, apresentados à Kátia Vieta (2007), são comuns as afirmativas de que Chiquito “não deixava” a polícia indígena da Reserva de Dourados “bater”.

Porém, como relação à luta pela terra em Panambizinho, a reabertura das discussões na década de 1970 e insistência dos sucessores de Chiquito *Pa'í*, envolta no contexto do movimento indígena e a construção do direito sobre suas terras tradicionais, levou à demarcação de uma área de 1284 hectares, em 1995 (VIETTA, 2007, p. 128). Área essa, que após intermináveis contestações judiciais, ameaças e violências, teve a sua homologação em 2005. Nesse tempo, porém, Panambizinho foi se tornando uma terra bastante degradada, por 50 anos de exploração de fazendeiros.

Ainda em 2005 continuava a pendenga quanto à posse em Lagoa Rica, com estudos iniciados no mesmo ano pela Funai, para a demarcação de uma área de 2000 hectares (VIETTA, 2007, p. 127). Em 2011 o relatório de demarcação foi aprovado pela Funai, mas para uma área de 12 mil hectares, fruto da luta insistente dos *Kaiowa*. Claro, o relatório segue, ao longo desses anos todos, sendo alvo de contestações e a demarcação segue por fazer (TERRAS INDÍGENAS DO BRASIL, TERRA INDÍGENA PANAMBI - LAGOA RICA). Enquanto isso, seguem as violências de todo o tipo, mas uma firme e habilidosa postura *Kaiowa* de, simplesmente, *permanecer* e “*igual a bicho brabo, segurando a sua terra*” (Francisco Severino, citado por VIETTA, 2007, p. 288) com núcleos muito pequenos que subvertem e se recusam a se assimilar



à ordem da propriedade privada e funcional à reprodução capitalista. Parece pouco, mas não é. As próprias investidas e violências da sociedade branca interessada nas terras confirmam esse fato.

No caso da Reserva de Dourados, a situação tinha sua complexidade aumentada, devido à mistura forçada entre *Kaiowa*, *Guarani* e *Terena* (CARIAGA, 2019, p. 240). Em verdade, a Reserva de Dourados, sob o ponto de vista branco, foi pensada como um reservatório de força de trabalho precarizada, a ser mobilizada de acordo com a necessidade da atividade produtiva capitalista que se desenvolvia em sem entorno. Tributária do modelo de aldeamento praticado no século XIX, abrigava, também, o ideal branco positivista de misturar “índios”, entre diferentes etnias e brancos, para então metamorfosear aquela população em trabalhadores rurais da nação. O resultado foi diferente de tudo que a sociedade branca esperava, ainda que possa ter-lhe sido funcional. A Reserva foi criada a partir da Instalação do Posto Indígena em 1917 e começa com o deslocamento para Dourados, pelo SPI, de 100 indivíduos *Terena*, que sabiam ler e escrever e que se misturaram aos *Kaiowa* que, como já dissemos, nessa época estavam em parte mobilizados para trabalhos junto à Companhia de Telégrafos, em outra parte, para trabalhar em fazendas e, outra parte ainda, para trabalhar nos ervais controlados pela rede da Cia Matte Laranjeira (LOURENÇO, 2008, p. 64). Em 1928, ocorre um evento que acrescentaria bastante em complexidade a história da população da Reserva de Dourados, que foi a instalação da Missão Evangélica Caiuá (AECI), com a implantação de uma escola voltada à conversão – principalmente das crianças – e de um orfanato (TROQUEZ, 2014, pp. 70-73; CARIAGA, 2019, p. 241).

O confinamento na RID deixou as lideranças desorientadas na medida em que, além da restrição espacial, outras foram sendo adicionadas, como a proibição das rezas tradicionais e a imposição de se *viver misturado*, seja entre as famílias, seja entre outras etnias (CARIAGA, 2019, p. 244). A resultante foi o afastamento do sistema *Kaiowa* no comportamento cotidiano, particularmente em função da desestruturação dos mecanismos de solidariedade.

Repito: a estratégia sob o ponto de vista da sociedade branca era tornar a Reserva propriamente um reservatório (pleonasma justificado) de força de trabalho. Aqui, acrescento quanto à intencionalidade do projeto: um reservatório homogêneo, construído a partir da mistura étnica, da implantação de um governo interno baseado na hierarquia – por meio da figura do capitão e da polícia indígena –, das restrições a manifestações culturais e da penetração de um novo referencial cosmológico, cristão-protestante.

No entanto, o que a história nos mostra é que, em meio a esse trágico contexto, a organização social lastreada nos parâmetros próprios da cultura originária encontra meios de se reproduzir, ainda que longe do ideal (*Teko Katu*). Tanto Lourenço (2008, p. 66) quanto Cariaga (2019, 245) observam que internamente à RID se forma uma espécie de divisão socioespacial com fronteiras. Isso vale tanto para as famílias extensas, principalmente no caso dos *Kaiowa*, mas, e principalmente, no trato interétnico interno, isto é, na definição de espécies de zonas auto-organizadas que separam *Kaiowa*, *Guarani* e *Terena*. Cariaga (2019, p. 245) levanta um outro aspecto que me parece muito interessante. Há, de um lado, um olhar externo, branco, que enxerga a Reserva com uma unidade homogênea, como espaço dos “índios”. Não apenas enxerga, mas opera nesse sentido. De outro, porém, no complexo formado internamente, a tentativa externa de imposição da homogeneização é fonte alimentadora de uma forma de *aliança* (não sem conflitos – inclusive, muitas vezes violentos – e enormes contradições). Surge, nesse contexto, o entendimento de que se colocar como “índio” para fora pode ser oportuno para a construção de um unidade política complexa em favor da construção de *direitos* no mundo do invasor. E é nesse aspecto que a figura do capitão – complexa e contraditória – se coloca como uma ponte de mão-dupla, uma peça ambígua nesse quadro de *subsunção manchada*. Para Cariaga (2019, p. 247) o capitão indígena pode ser enxergado também como “*agente do fazer política dos e nos dias atuais*”.

Em meados da década de 1940 assume como capitão da RID uma figura histórica importante entre os *Kaiowa*, Ireno Isnard. Ainda criança, Ireno e sua família foram deslocados para o Posto Indígena, assim como tantas outras famílias. Junto de seu pai acabou se envolvendo em trabalhos com o SPI. A condução de sua capitania seguia fundamentos da sociabilidade *Kaiowa*, de caráter mais pacífico e aconselhador, bem como baseada no respaldo das lideranças das famílias extensas. É importante lembrar que, apesar das modificações na sociabilidade que a confinamento impunha, até meados da década de 1940 a população da RID era relativamente pequena, segundo os relatos dos entrevistados por Cariaga (2019). Logo, Ireno Isnard era aquele tipo de liderança que funcionava como uma ponte diplomática entre mundos. Apesar disso, havia a complexidade da relação interétnica, principalmente no trato entre *Kaiowa*, mais avessos à mistura, e *Terena*. Apesar da complexidade e da separação espacial interna à RID, havia um quadro de aliança que era sintetizado no prestígio de Ireno Isnard.

Porém, o quadro potencial de tensão interétnica interno à RID foi habilmente explorado por administradores do PI, fazendeiros e Missão Caiuá, principalmente no momento em que se intensificava o processo de exploração econômica capitalista da terra na região. A própria auto-

organização, somada à alimentação das divergências entre *Kaiowa* e *Terena*, culminou na separação e formação de duas aldeias dentro da RID: Bororó, de predominância *Kaiowa*; e Jaguapiru, mais misturada, mas controlada politicamente pelos *Terena*. Esse fato é importante, uma vez que, à medida que a população aumentava, tornando a reserva mais densa, mais conflitos e contradições entre as diferentes etnias surgiam. Assim, durante a década de 1960 a liderança de Ireno Isnard como capitão de toda a RID passa a ser contestada, principalmente pelos *Terena*, e dentre eles, surge a liderança de Ramão Machado (CARIAGA, 2019, pp. 249-250).

Já no início da década de 1970 Ireno Isnard “entrega” a capitania de Jaguapiru para Ramão Machado que, por sua vez, detinha o apoio tanto da já instalada Funai, quanto dos metodistas da Missão Caiuá. Segundo relato dos *Kaiowa* contemporâneos não era intenção de Ireno Isnard alimentar o conflito com os *Terena* e muito menos expandir uma espécie de influência política para além da rede de famílias extensas de seu próprio povo. Do lado dos brancos, entretanto, o que se passava era a formação de um arranjo regional de interesses em confluência, que culminam na ascensão de Ramão Machado e uma certa quebra da hegemonia do sistema *Kaiowa* dentro da RID. Esse é justamente o período em que cresce o interesse dos fazendeiros regionais por mais áreas a serem destinadas para o cultivo de grãos, em decorrência das inovações produtivas inseridas naquele contexto histórico, seja pelas técnicas introduzidas pelos colonos, seja pelos recentes empregos de tecnologia agrícola propagados pela Empresa Brasileira de Agropecuária (EMBRAPA – criada em 1974)<sup>127</sup> no âmbito da “revolução verde”. Em outra posição, mas de maneira articulada, estava a Missão Caiuá, envolta em contestações quanto a presença missionária na relação com os povos originários na América do Sul<sup>128</sup>, e que vê no contexto econômico e político-institucional do momento (ditadura militar) oportunidades para a propagação e intensificação de seu propósito. Não sem motivos, foram os metodistas os primeiros a efetivar medida concreta em favor da exploração agrícola da reserva, ao doarem um trator para Ramão Machado, para que o desmatamento em grande escala da área pudesse ser iniciado. Complementando esse arranjo estava o próprio Estado brasileiro, por meio de uma administração militarizada da Funai, a qual facilitava todo o tipo de intervenção externa na RID e apoiavam a liderança de Ramão Machado, que era também, um ex-militar. Além, é claro, dos

---

<sup>127</sup> A Embrapa Agropecuária Oeste, sediada em Dourados, foi criada em 1975, justamente para ser uma base de apoio no desenvolvimento tecnológico da fronteira agrícola oeste, em expansão. Ver em EMBRAPA.

<sup>128</sup> Na década de 1970 foi período de forte explicitação das contestações à atividade missionária arraigada a princípios assimilacionistas, principalmente, a partir do I Encontro de Barbados (1971), realizado por antropólogos latino-americanos, do Encontro Missionário Latino-Americano (1972) e da criação do CIMI, em 1972. Ver: Freire (1990); Prezia (2003); Barros (2004); Pacheco de Oliveira e Freire (2006, pp. 143-156).

próprios interesses de enriquecimento dos administradores locais do SPI e depois Funai que, como fica caracterizado pelos dados colhidos no Relatório Figueiredo, de 1968 (resgatado, 45 anos depois pela Comissão da Verdade), bem como nos relatos dos *Kaiowa* contemporâneos (CARIAGA, 2019, p. 250; OLIVEIRA e BOMBA, 2018)<sup>129</sup>. Dentre as consequências das ascensão de Ramão Machado naquela época, pode-se listar: i) maior desmatamento da área da RID, com introdução do cultivo de grãos e penetração da influência de fazendeiros; aumento da violência da polícia indígena; maior cisão entre as articulações entre os *Kaiowa* e os *Terena*; e expulsão de lideranças que se colocavam em contraposição (CARIAGA, 2019, p. 251).

Mura (2010, p. 39) sugere que na década de 1980 Ramão Machado teria chegado a controlar toda a RID, após a morte de Ireneo Isnard. Contudo, os relatos colhidos por Cariaga (2019, p. 252) contrariam essa versão, informando que foi formado um novo arranjo político, firmado entre os sucessores de Ireneo e o próprio Ramão. De toda sorte, fica caracterizado que o contexto de maior autonomia de Ramão Machado na gestão RID significou uma maior penetração dos interesses externos.

Alguns fatores são imprescindíveis de serem observados para entendermos esse contexto histórico. Primeiro, desde a sua criação, a RID concilia um mecanismo de produção de roças em seu ambiente interno, de acordo o sistema produtivo e de organização social *Kaiowa* (e das outras etnias inseridas na reserva) conjugado com a mobilização da força de trabalho para atividades nas empresas capitalistas do entorno (para extração de erva-mate e de folhas de laranjeira, derrubada de árvores, abertura de estradas e trabalhos gerais em fazenda). O aumento da densidade demográfica na RID significa também menores possibilidades de composição de novos *Tekohas*, com novas roças, o que leva a uma maior dependência de trabalhos em ambiente externo. Com isso, cresce também o poder dos agentes intermediários dessa mobilização – dos administradores do Posto Indígena e dos capitães. Trata-se de um ciclo que, sob o ponto de vista *Kaiowa*, os atinge diretamente na sua forma de reprodução. Esse mecanismo fica evidenciado na gestão que Ramão Machado realiza na contratação de força de trabalho para a instalação da rodovia MS-156. Além de selecionar os que iriam trabalhar, o capitão retinha parte dos pagamentos para a “caixinha” da capitania (CARIAGA, 2019, p. 252). Outro momento de tensão entre as duas etnias foi quando a Funai passou a estimular Ramão

---

<sup>129</sup> Luciana de Oliveira e Pedro Bomba (2019, p. 71) fazem um levantamento quanto às violações perpetradas contra os originários do atual Mato Grosso do Sul, passíveis de serem verificadas no Relatório Figueiredo: “As violações são: esbulho de terras e roubo de gado e bens agrícolas dos indígenas, estupro de mulheres, comércio de pessoas, escravização, precariedade dos vínculos de trabalho e venda abusiva de álcool nos PI’s. Os responsáveis por estas atrocidades são funcionários do SPI – agentes do Estado brasileiro –, políticos e latifundiários, operando de forma conjunta ou em separado”.

Machado a lotear a RID, movimento que teve grande resistência do próprio Ireno Isnard<sup>130</sup> (IBID, p. 255). Já em meados da década de 1980, em Jaguapiru, passou-se a adotar o regime de escolha de capitão por intermédio do voto comunitário. O que não alterou em muito no resultado, uma vez que Ramão Machado e sucessores seus continuaram a ocupar o posto (IBDI, p. 256).

Mais do que o conflito interno à RID, em si, com o foco analítico sobre os *Kaiowa*, quero chamar a atenção sobre dois aspectos. O primeiro deles é o de que, com toda pressão existente, interna e externamente, para alterações em aspectos do seu modo de organização da vida social, assim como nas experiências anteriormente analisadas nesse trabalho, aspectos *irredutíveis* da sociabilidade são propagados ao longo das gerações, apesar de perdas consideráveis. Acompanhando os dados etnográficos percebemos que nos idos da década de 1980 a composição socioespacial dentro da RID é a de consolidação do espaço da aldeia Bororó, ainda que com interpenetrações, muitas vezes seladas por laços matrimoniais. Principalmente entre os *Kaiowa*, continua a vigorar uma certa restrição para com a mestiçagem, principalmente com relação aos *Terena* e aos brancos (CARIAGA, 2019, p. 255). Situação que perdura até tempos atuais<sup>131</sup>.

A mistura, incorporação do *outro*, como já sabemos, pode ser desejável e é constitutivo do modo de *ser Kaiowa*, mas desde que não o afaste o suficiente do *Teko Katu*, em um ponto de não retorno. *Nhe'ẽ*, a alma-palavra, é ela própria dual e relacional, pois está envolta na dança entre o *Teko ymaguare* (modo dos antigos) e o *Teko pyahu* (modo contemporâneo, mais distante do *Teko Katu*). Portanto, se as condições materiais impõem uma nova maneira de buscar o *Teko Katu*, que seja naquilo que é possível, até que se encontre uma nova maneira. A maneira encontrada, ao longo do século XX, foi a de construção de um “sistema de aldeia” (IBDI, p. 259). Novamente, destacamos que a tecnologia inventada pelo sistema branco para a subsunção

---

<sup>130</sup> Aqui abro parênteses para dizer que não estudei a fundo o povo *Terena* e as motivações relacionadas à sua forma de reprodução social, que certamente nos daria maior iluminação para a compreensão de um processo de construção de uma liderança tal qual Ramão Machado. É preciso dizer, contudo, que os *Terena* da RID são um povo de contato estabelecido com a sociedade branca, na condição de aldeados, antes mesmo de serem levado à Dourados. Trata-se de um povo falante de língua do tronco Aruák, com grande facilidade em lidar com os códigos culturais do *outro*, dentre eles os brancos. Não quero, de maneira alguma, coloca-los em uma condição mecânica de meros instrumentos do interesse da sociedade branca, ou endossar o entendimento (branco) de que se tratam de um povo mais “avançado” com relação aos *Kaiowa*, como é comum de se encontrar nos relatos dos administradores do SPI, por exemplo. Para uma abordagem introdutória com relação aos *Terena* indico o artigo de Marta Troquez (2019).

<sup>131</sup> Segundo os dados do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI-MS) de Mato Grosso do Sul, citados por Troquez (2019), na aldeia Bororó (interna à RID), em 2017, pouco mais de 2% (173) da população eram *Terena* e aproximadamente 88% (6.746) eram de *Kaiowa*. Já na aldeia Jaguapiru, há uma mistura maior, com 43% (3.435) de *Terena*, 28% (2.289) de *Guarani* e um pouco menos de 28% (2.222) de *Kaiowa*. Toda a RID possuía, em 2017, uma população de 15.621 habitante, em apenas 3 mil hectares.

de povos indígenas é incorporada, digerida e transformada, em quadro histórico de outras características, em instrumento de *insistência reprodutiva*. Entre os *Kaiowa*, tornou-se quase branco para continuar a não ser, inclusive, como instrumento para lidar com as relações interétnicas internas à RID. Essa lógica também vale para a figura do capitão indígena, que é absorvida em um sistema específico e peculiar – sob o ponto de vista histórico – de gestão política da vida social.

E como a história tem mostrado, esse modelo peculiar, o “sistema de aldeia”, encontra seus limites materiais e cosmológicos de reprodução, que culminam em algumas “linhas de fuga”, para utilizar uma expressão delleuziana. De um lado, o suicídio (CIMI, S/D); CAPIBERIBE, 2018, pp. 3-5; SOUSA, 2022) <sup>132</sup>. De outro, as *retomadas*. Ambas, na cosmologia *Kaiowa*, apontam para o *dever* da *reprodução insistente*.

Recorro, novamente, à imagem dos tecidos. As histórias acerca de grupos *Kaiowa* que, de forma resumida apresento aqui, mostram um movimento de sobreposição do tecido cinza da sociedade branca sobre sociabilidades que tem na relação com o que chamamos de “ambiente” a sua forma de *ser*. Ora, se sobre o “ambiente”, desde meados do século XIX, há um tecido cinza, um *outro*, que se relacione, mas sem que se torne *ele*. Eis a contradição: o tecido cinza é *totalitário* e, no máximo, permite tonalidades diferentes. Nesse impasse cosmopolítico, pendente em desfavor dos originários da terra, o que ocorre é uma *mancha*. Como sabemos bem, essa mancha está relacionada a uma condição complexa da realidade, em que, efetivamente, o trabalho (que é o que interessa para a ordem social branca, seja na sua relação com os originários, seja para si mesma) passa a ser subsumido à ordem reprodutiva do capitalismo. Para isso, os brancos

---

<sup>132</sup> A questão do suicídio entre os povos indígenas em condição de confinamento, especialmente os *Kaiowa*, tem sido objeto de preocupação e estudos, principalmente no âmbito de entidades como o CIMI. A média brasileira de suicídios é de 6 a 7 por cada 100 mil habitantes (ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE, 2021). Segundo a própria OMS (2021), entre os povos indígenas no Brasil a chance de suicídio é cerca de duas vezes maior que a de outros brasileiros, mas os dados do Sistema de Informações da Atenção À Saúde Indígena (SIASI) mostram que, entre 2010 e 2017, as taxas de suicídio entre povos indígenas foi quase três vezes às dos demais brasileiros (SOUSA, 2022, p. 57). Em geral, os maiores índices estão relacionados à indivíduos do sexo masculino. Já entre os *Kaiowa*, o levantamento realizado pelo CIMI (2016), aponta que, entre 2000 e 2016, foram 782 suicídios, a maior parte deles em Dourados. As maiores taxas estão entre jovens entre 12 e 24 anos. Em geral, as mortes ocorrem por enforcamento (*Jejuvy*). Por ser um tema de extrema importância, considero que merece uma reflexão à parte, a qual não conseguiria desenvolver aqui. Contudo, as interpretações presentes nos trabalhos etnográficos e mesmo em pesquisas de saúde pública coadunam o aspecto material da vida *Kaiowa* após a invasão externa de seu território e sua cosmologia, que tem na reprodução dos *tekoha* o seu componente dinâmico. Isto é, na medida em que jovens se vêm em uma situação de impossibilidade de formação de um novo *tekoha*, com aplicação do *kokue* (a roça tradicional, que é momento e espaço de relação com os *donos* do ambiente), em sua relação mais íntima, no âmbito da *nhe'e* (alma-palavra), resolve-se mudar de mundo (BRAND, 1998; BRAND e VIETTA, 2001; BRAGA, 2017; CAPIBERIBE, 2018). Ainda sobre o tema, é imperdível a série dirigida por Eva Pereira e Tonico Benites (antropólogo *Kaiowa*), intitulada “O Mistério de Nhemyrô”, que aborda a situação do suicídio entre diferentes povos no Mato Grosso do Sul, no Amazonas e no Tocantins.

precisaram criar condições especiais de organização social dos indígenas, quais sejam: o confinamento (condição de reserva) e impedimento quanto ao livre movimento coletivo/reprodutivo no território, o que engloba até mesmo *Kaiowa* que por décadas permaneceram na condição de “fundo de fazenda”.

Estabelece-se, portanto, um regime (precário) de troca de bens manufaturados por trabalho e/ou fornecimento de bens naturais como eixo das relações entre *Kaiowa* e não indígenas. Isso para “*desfalcar o índio*” (João Aquino, citado por VIETTA, 2007, p. 164). Essas relações de troca, como aponta Howard (2002) e a própria VIETTA (2007), provocam modificações para as *culturas* locais, no que diz respeito aos seus mecanismos reprodução. Mas, são alterações balizadas por princípios culturais que são próprios, mesmo que haja a efetiva transformação desses princípios (Howard, 2002, p. 27). Ora, lembro novamente, que a relação com o *outro* é constitutiva do *ser Kaiowa*. Logo, essa transformação ocorre o tempo todo, desde sempre. E não apenas com um único *outro*, mas com toda a variedade de *outros* que existe, humanos e não humanos. E qual é o “princípio cultural” que baliza essas relações para os *Kaiowa*? O *Teko Katu*, o modo ideal, que permite ir longe, mas sem que nessa viagem se torne o *outro*.

As trocas impostas pelo branco são sim arenas relacionais voltadas à dominação. Por outro lado, porém, os artefatos ocidentais são “roubados” e utilizados no caminho *Kaiowa*. Vietta (2007) traz um trecho curto de citação da fala de Francisco Severino, um *Kaiowa* morador de *Ka'aguirusu*, sobre a incorporação de novos valores de uso no cotidiano comunitário e como a troca da força de trabalho, seja remunerada em dinheiro ou diretamente pelos valores de uso – em geral, utensílios domésticos e arroz – passou a ser uma prática comum.

Pedro Miguel era o patrão [da CAND] dava empreita para os Kaiowa. Ele morava no córrego Hum... Trabalhava em troca de roupa, de prato, colher, bacia... Eu não conhecia arroz foi Pedro Miguel que trouxe arroz para nós plantarmos! (Francisco Severino, citado por VIETTA, 2007, p. 215).

Esse importante trecho nos revela os mecanismos de reprodução social a partir de duas frentes. De um lado, as roças tradicionais e o esforço para mantê-las. De outro, a venda complementar da força de trabalho e acesso a novos valores de uso incorporados à vida *Kaiowa*. Mas sempre o *Tekoha* é a referência principal, inclusive é definidor das relações com a sociedade branca e a própria venda da força de trabalho.

A presença e pressão da sociedade branca também gera impactos nas relações xamânicas, matrimoniais, na cooperação econômica e no conjunto da territorialidade entre as famílias extensas (*te'yi*). O próprio confinamento e a falta de mobilidade são geradores dessas transformações, na medida em que não há espaço para a reprodução do *Kokue*, há forte

influência da doutrina cristã protestante e tensões pela proibição das casas de reza tradicional (CARIAGA, 2019, pp. 215-224). “*Antes não vivia perto que nem hoje em dia. No sistema Kaiowa não mistura as famílias, só quando casa*” (Izaque João, citado por CARIAGA, 2019, p. 231).

Por outro lado, seja nas áreas de Panambizinho e Lagora Rica, seja nas reservas, como a RID, a organização espacial se dá a partir dos laços familiares, que inclusive ligam os diferentes espaços de vida *Kaiowa* em toda a região (VIETTA, 2007, pp. 332). Mesmo o xamanismo sobrevive com procedimentos de iniciação, apesar de um maior afastamento do *Teko Katu* e o desaparecimento dos *Hexakaras* (super rezadores). No caso de Panambizinho, Chiquito exerceu papel importante ao iniciar o gênero *Lauro Kavaju* (VIETTA, 2007, p. 193, 201). Mas, de um modo geral, todo chefe de família extensa é considerado um *xamã*.

Outra tecnologia importante do processo de *insistência reprodutiva* é a rede de transmissão oral da história, que também acompanha a organização familiar (VIETTA, pp 193-194). A memória, é elemento central, uma vez que permite a permanência das referências espaciais no processo de *retomadas*, bem como reproduz as narrativas de fatos que levaram ao quadro contemporâneo, como podemos notar nos diversos relatos que compõem os trabalhos de Brand (1996), Vietta (2007), Crespe (2015) e Cariaga (2020). A memória, transmitida oralmente, está no centro da *insistência reprodutiva Kaiowa*.

Como falamos anteriormente, o *tekoha* é mais que uma porção territorial, é a forma de organização espacial das famílias extensas e suas relações, baseadas no prestígio do casal rezador. O território *Kaiowa* é potencialmente uma rede de *tekohas*, com suas respectivas famílias extensas (*te'yi*), predominantemente uxorilocal, que, por sua vez, são mais do que uma organização coletiva a partir de laços consanguíneos ou cognáticos, mas um arranjo político do povo e seus *outros* (humanos e não humanos) nessa grande rede. Logo, o *Teko* precisa de um *lugar* para se reativar (CARIAGA, 2019, p. 225). Mesmo confinados, seja em *Ka'guirusu* ou na Reserva de Dourados, essa forma tendeu a persistir. Ao mesmo tempo, o confinamento e a organização das *te'yi* tendem a empurrar novos nucleamentos familiares para a necessidade de novos *tekohas*. A analogia que faço com relação à história *Kaiowa* no Mato Grosso do Sul é a de que, o confinamento funciona como uma represa que, devido ao movimento fluido da sociabilidade desse povo originário, vai estourar a partir de processos cada vez mais intensos de *retomadas*. Outra imagem similar é a de que o confinamento implodiu a sociabilidade, que colapsada na contradição entre seu movimento reprodutivo e as imposições do capitalismo circundante, resulta na sua explosão sob a forma de processos de *retomada*, que são a



perpetuação espaço-temporal da forma de *ser Kaiowa*, ainda que modificada e em condições precárias<sup>133</sup>. São fissões, multiplicações, como Izaque João (*Kaiowa*) comenta com Cariaga (2019, p. 231).

É preciso que fique claro, os processos de *retomada* são luta pela terra, a aplicação de uma tecnologia de *recusa* em viver sob o confinamento imposto, mas também consequência do próprio processo reprodutivo dos *Kaiowa*. Entre a recusa da reserva e a realização do *tekoha* há uma lacuna que engloba uma série condições coletivas de vida. Em geral, essas diferentes condições são reconhecidas como acampamentos indígenas, que acontecem em beiras de estradas, nas periferias das cidades e mesmo em algumas fazendas que nos últimos anos têm sido chamados de *tekoharã*<sup>134</sup>.

A noção de *tekoharã* é uma construção própria de *Kaiowa* contemporâneos, que passa a ser utilizada por alguns grupos a partir do ano de 2011.

Na palavra *tekoharã* o sufixo *rã* é um indicativo para o futuro. *Tekoharã* é o *tekoha* que precisa ser novamente, é para os Kaiowá e Guarani o *tekoha* das quais eles foram expulsos e que deve renascer a partir da demarcação das terras indígenas. *Tekoharã* é o *tekoha* que deve ser no futuro, mas só pode ser no futuro por que já existiu no passado, assim como existe no presente através da memória das pessoas mais velhas (CRESPE, 2015, p. 163).

*Tekoharã* é o futuro necessário, é *devir* utópico concreto. "Com a terra e com a reza tudo que existia antes vai poder nascer de novo" (CRESPE, 2015, p. 167).

O *tekoharã* para nós é uma vida. É onde nós nascemos, os nossos antepassados estão lá. Nós fomos expulsos de lá e estamos retornamos para lá para ser *tekoha* de novo. O *tekoharã* só existe agora porque ele já foi *tekoha*. O *tekoharã* é para mostrar para a sociedade que aquela "ilha" agora é o *tekoharã*, por que existem dois momentos, o de *tekoha* e de *tekoharã*. Por exemplo, para nós indígenas, na nossa cosmologia é *tekoha*, só que para a maioria dos não índios e para os políticos não é *tekoha*. Para não criar mais confusão sobre isso nós começamos a falar do *tekoharã*, por que é futuro. Mas na nossa cosmologia, quando a gente retorna lá nós vamos permanecer aí não vai ser mais futuro como é agora. Nós estamos pedindo "nós vamos entrar, nós vamos entrar"

<sup>133</sup> Curioso, pois essa imagem já foi utilizada para a interpretação do movimento totalizante da sociabilidade ocidental, urbana. Henri Lefebvre (1999 [1970]) interpreta o movimento da sociedade urbana a partir do movimento dialético da implosão-explosão da cidade. Se a cidade se concentra em si mesma, com as contradições reprodutivas do capitalismo (que é produtor de espaço) ela se implode e colapsa, liberando energias que provocam também a sua explosão para a formação de uma sociedade urbana global. Confesso que em todo o processo de elaboração dessa tese sempre tive as formulações de Lefebvre em minha mente, principalmente pela influência da obra de meu orientador, Roberto Monte-Mór, que avança na interpretação lefebvreana com a proposição da noção de "urbanização extensiva" que, a meu ver, funciona como o outro lado moeda desse trabalho. Isto é, a urbanização extensiva é o movimento contemporâneo da sociedade capitalista (e suas contradições – sabedores de que em seu mecanismo interno o sistema do capital produz a sua própria crítica política) que leva tanto à intensificação do contato invasivo e confinador da sociabilidade do outro, como também (e contraditoriamente) a possibilidade de alianças entre diferentes.

<sup>134</sup> A expressão *Tekoharã* passa a ser utilizada de forma estratégica pelos Kaiowa e Guarani a partir do I Encontro de Acampamentos Indígenas, ocorrido em novembro de 2011, que contou com o apoio também de lideranças *Terena* (CRESPE, 2015, p. 161).

então chama “nós vamos entrar no tekoharã”, onde é o nosso tekoha, que a gente tem nossa pertença. O tekoharã pode ser também só um pedaço da terra, mas que a gente ainda tem um pedaço maior que era tekoha e que a gente quer entrar também, como é o caso de Passo Piraju. Lá eles estão em um pedacinho da terra, mas o tekoha é muito maior, por isso a gente chama também de tekoharã. (Otoniel Ricardo, 2014, citado por CRESPE, 2015, pp. 163-164).

Novamente afirmo, as *retomadas* são a expressão contemporânea da sociabilidade *Kaiowa* que, diante das restrições impostas pelos *outros* – que anseiam e trabalham pelo seu desaparecimento – não vê outra alternativa a não ser *tomar de volta a terra*. O *tekoharã* é, nesse sentido, o estado transitório concreto, uma ponte que possibilita o movimento reprodutivo. É quando a *mancha* começa a minar as condições do tecido e está prestes a se tornar *fissura*.

Não há qualquer romantização aqui, o *tekoharã* é uma condição brutal de vida material. É também uma condição de aspecto variado. Crespe (2015, p. 133) utiliza a noção de "marginalidade integral" de Casanova (2002) para interpretar a condição de vida das famílias mobilizadas para as *retomadas*. Tratam-se de acampamentos às margens das rodovias, extremamente precários, com dificuldades para acesso a recursos básicos, como água e lenha. Nesse *locus* e nessas condições ainda recebem ataques aéreos de agrotóxicos, ataques terrestres, com atropelamentos, tiros por armas de fogo, ameaças e outros variados tipos de hostilidades. Faço questão de utilizar uma terminologia de guerra, pois é disso que se trata. Melhor dizendo: crimes de guerra.

Crespe (2015, pp. 134-145) traça uma linha do tempo de acontecimentos que marcam o processo de retomadas *Kaiowa* e *Guarani*. Em 1978, um grupo *Kaiowa* localizado no município Laguna Carapã é forçosamente retirado de suas ocupações tradicionais por fazendeiros e levados de caminhão para a Serra da Bodoquena. Dez meses depois esse grupo passa a retornar em direção a seu território, mas são interceptados pelos agentes da Funai e encaminhados à RID. Porém não aceitaram e passaram a pressionar a Funai pela demarcação de suas terras, o que ocorreu em 1983, com homologação em 1984. Eram as Terras Indígenas Guaimbé e Rancho Jacaré, as primeiras a serem demarcadas na região, desde 1928.

Na mesma década (1980), uma área *Guarani* conhecida como *Pirakuá*, caracterizada como um fundo de fazenda, no município de Bela Vista, foi alvo de processos de desmatamento para abertura de novos espaços de cultivo. Nessa época há participação de uma icônica liderança *Guarani* e também para todo o movimento indígena brasileiro, que é Marçal de Souza (*Tupã*

i)<sup>135</sup>, que inicia uma campanha para frear o desmatamento de *Pirakuá* e que consegue reunir apoio em diversas comunidades *Guarani* e *Kaiowa* da região, bem como destaque nacional e internacional para as reivindicações do povo originário. A partir da movimentação de Marçal de Souza, edifica-se uma ação de "desintrusão da terra reivindicada", com mobilização de guerreiros armados de diversas comunidades (PEREIRA, 2004, p. 139). Em 1983, Marçal de Souza, em uma emboscada, foi assassinado por pistoleiros, o que representou uma forte comoção na região, em todo o movimento indígena nacional e internacionalmente. O movimento pela retomada de *Pirakuá* continuou e em 1985 foi publicada a primeira Portaria de demarcação pela Funai, que foi seguida de uma série de imbróglis institucionais e disputas, até que foi efetivamente declarada Terra Indígena em 1992, com homologação no mesmo ano.

A partir desses dois movimentos citados, outras mobilizações *Guarani* e *Kaiowa* passaram a ocorrer, embalados, também, pela agenda de construção de direitos originários no marco jurídico brasileiro, levada adiante pelo movimento indígena e que culmina na Constituição Federal de 1988. Mas, ao longo da década de 1980 também se intensificam movimentos organizados pelos fazendeiros regionais, para expulsão dos “índios de fundo de fazenda”, temerosos de que se efetivasse a demarcação das áreas tradicionalmente ocupadas. E nessa época surgem os primeiros acampamentos de beira de estrada, com grupos expulsos das fazendas, mas que se recusavam a se inserir nas reservas, que nessa quadra histórica, já começavam a enfrentar sérios problemas de saturação (PEREIRA, 2004; CRESPE, 2015, p. 135).

Incrivelmente, essas situações de retomadas, enfrentadas por forte e violenta contrarresposta por parte de fazendeiros, perdura até dias atuais. São cada vez mais acirradas as disputas por território, que se somam à mais diversas hostilidades da sociedade não indígena regional para com os originários. Nas cidades, por exemplo, existem espaços específicos para “índios”, que

---

<sup>135</sup> Marçal de Souza foi uma liderança *Guarani*, criada desde muito cedo na RID. Passou por uma forte formação cristã, iniciada pela missão Caiuá que se complementou na adolescência, quando morou em Campo Grande, Recife e posteriormente em Patrocínio-MG, onde recebeu formação teológica, para formação como pregador protestante. Também foi intérprete Guarani-Português, para mediação das relações entre SPI e indígenas da região. Na década de 1940 conheceu Darcy Ribeiro, a quem Marçal atribui responsabilidade por ter lhe aberto os olhos para a importância das culturas indígenas na relação conflituosa frente aos brancos. Na década de 1960 chegou a ser um dos capitães da RID. Na década de 1970 se torna um dos principais expoentes do movimento indígena do Brasil, tendo proferido impactantes e inflamados discursos que ajudaram a mobilizar diferentes povos em torno da luta por direitos. Em 1980, durante a Assembleia Indígena foi escolhido e realizou um discurso para o Papa João Paulo II, ocasião na qual denunciou as violências e assassinatos sofridos pelas lideranças indígenas, promovidos pelos invasores de seus territórios. Para um primeiro contato com a figura histórica de Marçal de Souza é possível assistir ao documentário “Marçal de Souza – Tupã i”, produzido por Dalila Cividini, Ednaldo Rocha, Leonardo Fernandes e Marcos Bonilha (2008). Benedito Prezia (2011) também se dedica a contar a história de Marçal de Souza em: “Marçal Guarani: a voz que não pode ser esquecida”.

não são bem-vindos em qualquer estabelecimento comercial, que comumente cobram preços mais elevados que para o restante da população e oferecem condições sanitárias débeis (CRESPE, 2015, p. 131).

No decorrer desse tempo, *Kaiowa* e *Guarani* da região passaram a se organizar em grandes assembleias, que são chamadas de *Aty Guasu*. Nesses encontros são definidas estratégias e ações da luta pela terra e manutenção do *ñande reko* (ou *teko katu*). Como expressão das alianças necessárias para o enfrentamento dos desafios contemporâneos, os *Aty Guasu* costumam envolver as lideranças indígenas, representantes de diversos núcleos da região (o que abrange rezadores, professores, representantes de mulheres e jovens) mas, também, representantes de órgão estatais como a SESAI, Funai e o Ministério Público Federal (MPF), além de organizações de apoio à luta indígena, o que envolve o CIMI e pesquisadores (BENITES, 2013, p. 24; CRESPE, 2015, p. 144).

Em 2007, a partir de uma reunião entre lideranças e a Funai, que teve também participação do MPF, produziu-se uma lista de 31 áreas a serem identificadas pela Funai. Alguns meses mais tarde, em uma *Aty Guasu*, a questão foi rediscutida e mais áreas foram inseridas na demanda por reconhecimento. O acerto dessas reuniões foi o de que a Funai deveria realizar os estudos de identificação até junho de 2009. Para tanto, foi assinada entre as partes um Compromisso de Ajuste de Conduta (CAC) (CRESPE, 2015, p. 145). A ideia principal era a de que deveriam ser demarcadas áreas com extensão suficiente para abrigar um *tekoha guasu*, que pode ser entendido como a reunião, em rede territorial, de *tekohas* (MURA, 2006; CRESPE, 2015, p. 147). Até então, as demarcações ocorriam para pequenas áreas, criando barreiras às relações entre *tekohas* (CAVALCANTE, 2013, p. 292). A partir de então a Funai formou seis grupos de trabalho (GTs), que se dividiram conforme a organização espacial dos *tekohas* de acordo com as bacias hidrográficas. Em agosto de 2008, quando os GTs iniciaram sua incursão em campo, receberam resistência por parte dos fazendeiros. Em dezembro do mesmo ano ocorreu uma reunião entre o então governador do Mato Grosso do Sul, André Puccinelli, e Presidente da Funai, Márcio Meira, que resultou na suspensão dos trabalhos. Em março de 2009 os GTs voltaram a funcionar, contudo, segundo os relatos de Aline Crespe (2015, pp. 149-150), já em 2015, algumas áreas demandadas do município de Dourados – *Pakurity*, *Apykay* e *Jukery* – sequer haviam recebido alguma visita. Além do mais, os indígenas foram proibidos de acompanharem os técnicos dos GTs em seu trabalho, um claro prejuízo ao apontamento dos marcos territoriais que caracterizam os *Tekaha*. Até mesmo os técnicos foram alvos de ameaças e impedidos de acessarem áreas privadas (IBDI, pp. 152-153).

Desde meados de 2008, a elite agrária regional, por sua vez, passou a divulgar a ideia de que seria demarcada uma área contínua que se sobreporia a 26 municípios. Assim, mobilizaram uma forte resistência contra as ações de demarcação, que teve como uma de suas consequências o aumento de hostilidades contra os originários (IBDI, p. 150). Chegou a ser realizado um abaixo-assinado, organizado pelas elites políticas regionais, como forma de pressionar o governo Federal e a Funai<sup>136</sup>.

Ainda assim, nas *Aty Guasu*, novas retomadas passaram a ser organizadas (IBDI, 2015, p. 154). O mecanismo da retomada é muito similar ao que foi tratado aqui com relação aos *Tupinambá*. Isto é, organiza-se a ação em uma *Aty Guasu*, reunindo-se o contingente necessário de pessoas, não só da família extensa a se instalar, mas também de grupos de apoio. Assim que se entra, geralmente durante a madrugada, busca-se resistir às primeiras horas, quando a resposta dos fazendeiros tende a ser mais intensa. Assim que se efetiva a ocupação, no prazo de alguns dias, os grupos de apoio se retiram, permanecendo apenas a família extensa que compõe aquele *Tekoha*. Podem ocorrer reações armadas a qualquer momento e, quase como regra, as retomadas são sucedidas por pedidos de reintegração de posse, impetrados no judiciário pelos fazendeiros (CRESPE, 2015, p. 136). Com reintegrações de posse autorizada pelo judiciário, é comum que o grupo se desloque para novo acampamento de beira de estrada, caso não haja desmobilização e consequente retorno para reservas.

É importante ressaltar que o grupo de uma retomada é, em geral, a expressão da ação política de uma família extensa, para reconstrução do *Tekoha*. Outro aspecto interessante é o de que os acampamentos ficam localizados nas imediações da terra tradicional, em um movimento de reprodução da memória. Sob o ponto de vista material os acampamentos se sustentam a partir do uso de recursos que estão nas próprias fazendas, com captação de água, recolhimento de

---

<sup>136</sup> “Além do abaixo assinado os fazendeiros espalharam nos carros adesivos com mensagens contrárias à demarcação das terras indígenas. Também foram instaladas faixas nas cidades, em frente aos estabelecimentos comerciais, prestando apoio ao movimento dos ruralistas com o slogan “Produção sim, demarcação não”. Nas estradas, os produtores também espalharam faixas e outdoors contrários às demarcações. No ano de 2008 os fazendeiros fecharam uma das principais avenidas do município de Dourados com dezenas de tratores e ali permaneceram durante dias. (...) O resultado foi a campanha ‘Minha terra, minha vida, não a demarcação indígena, juntos Paraná e Mato Grosso do Sul.’” (CRESPE, 2015, p. 150). Além da campanha, Aline Crespe relata ter presenciado diversas violências, durante o período de sua pesquisa: “Deste modo, nas cidades deparava-me com as diversas manifestações contrárias as demarcações e com o ódio que muitos regionais expressavam sentir contra os índios e contra suas demandas. Em campo era abordada com as narrativas do conflito, da violência, das casas queimadas, dos tiros de pistoleiros, dos venenos adentrando nas casas, dos atropelamentos na beira da estrada. Essa situação de violência me assustava em campo e era difícil me deparar com tudo que ocorria nas áreas indígenas em que trabalhava e me ver impotente diante dos conflitos” (IBDI, p. 152).

lenha, além do plantio de pequenas roças nas margens das rodovias, caça e pesca nas matas remanescentes.

Para efetivação da retomada existe um balanço meticuloso de cálculo de risco e que trabalha nas franjas do Estado de Direito Nacional. Dentro de sua característica pacífica e paciente os *Kaiowa* se apropriam do sistema legal da sociedade branca, do marco jurídico e seu potencial de construção de direitos, que se transforma como um artefato a ser explorado. Uma mancha, onde a diferença parece não ter relevo, mas claramente está lá. Ainda que a ação de retomada parta de uma subversão à ordem formal da propriedade privada, de outro lado, ela avoca dois outros direitos: o direito originário, implantado de fora para dentro no marco legal da sociedade branca, conforme disposto na CF88; bem como, o direito à vida, que mede forças com o direito à propriedade privada defendido pelos fazendeiros. Isto é, uma vez realizada a retomada, é como se os *Kaiowa* e *Guarani* lançassem nas faces da sociedade branca os seguintes questionamentos: “Vocês vão nos matar por estarmos reavendo nosso território? Vão nos matar em defesa da propriedade privada, que nada mais é do que um apelido dado às terras que nos foram roubadas? A sua forma insana de viver vale mais que a nossa vida?” Sabemos a resposta da parte hegemônica de "nossa" sociedade branca e a capacidade que essa “parte” tem de construir um imaginário, uma subjetividade coletiva em favor de seus interesses.

Em 2011 houve o assassinato de liderança de retomada, na frente de seus parentes. Caso esse que teve repercussão internacional, mas que localmente pareceu um evento “normal” (CRESPE e LOERA, 2012). Em 2013, em outro exemplo de mobilização de violência dos não indígenas, foi realizado um evento chamado "Leilão da resistência" com angariação de fundos para investimento em segurança privada e pistolagem (CRESPE, 2015, p. 132). Essa resposta é um sim à morte.

O estado do Mato Grosso do Sul é um dos últimos estados do Brasil mas é o primeiro em violência contra os povos indígenas. É o estado que mais mata a população indígena. Parece que o nazismo está presente aqui. Parece que o Mato Grosso do Sul se tornou um campo de fuzilamento dos povos indígenas. Prova disso é a execução do Nísio. Quando não matam assim matam por atropelamento. Nós podemos dizer que o estado, os políticos e a sociedade são cúmplices dessa violência quando eles não falam nada, quando não fazem nada para isso mudar. Os índios se tornaram os novos judeus.

E onde estão nossos direitos, os direitos humanos, a própria constituição? E nós estamos aí sujeito a essa violência. Os índios vivem com medo, medo de morrer. Mas isso não aquieta a luta pela demarcação das terras indígenas. Porque Nandajara está do lado do bom e com certeza quem faz a justiça final é ele. Se a justiça da terra não funcionar a justiça de deus vai funcionar (Carta de estudantes Guarani e Kaiowa dos cursos de ciências sociais e história da UEMS de Amambai, citada por CRESPE, 2015, p. 156).

Morte violenta e que coloca a vida em lugar banal<sup>137</sup>. Mas “eles”, os operadores do capitalismo agrário brasileiro não são unanimidade em “nosso” nefasto sistema. Temos nossas próprias contradições e, a partir delas, e da construção de alianças, os sofridos *Kaiowa* (também os *Guarani*) passam a inteligentemente construir as chances de perpetuação de sua sociabilidade. Os originários *insistem*.

Mas a *insistência reprodutiva* tem encontrado obstáculos para além das condições cosmopolíticas junto aos brancos no que diz respeito à luta pela terra. Obstáculos esses que são resultado da destruição insana causada pelo capitalismo ao planeta, que pode, no que diz respeito aos *Kaiowa*, ser sintetizada na expressão “degradação do mato”.

Essa situação é mais difícil de resolver e justifica as rezas que os *hexakaras* passaram a fazer para que o mundo acabace.

Chiquito sempre pegava caça. Ele colocava muita armadilha no mato. Toda a armadilha que ele fazia sempre pegava bicho. Aqui tinha muito bicho, mas hoje esses *kaiowa* mais novos nem sabe o que é armadilha, não conhece mais bicho do mato!

Ali no Laranja Doce pegava todo o tipo de peixe. O rio era mais largo e bem mais fundo. Agora está sujo, está pequeno. Você anda ali é tudo rasilho!

Chiquito viu que esse mato ia desaparecer. Ele viu as formigas cabeçudas [karu] se aproximando e comendo as árvores até as suas raízes. Chiquito já contava isso quando aqui ainda tinha muito mato, muito bicho para caçar e comer. Ele dizia que depois de algum tempo não teria mais mato, não teria mais comida no mato para nós (Alda Conciánza Jorge citada por VIETTA, 2007, p. 202).

As formigas cabeçudas disputam com os *Kaiowa* suas roças. Os brancos, também como as formigas cabeçudas, continuam a comer a terra e as matas. A esperança dos *Kaiowa* está na sobrevivência das sementes, ou ainda na destruição completa da Terra, seja por estarem distantes demais do *Teko Katu* e não haver mais *hexakaras*, seja como punição de *Ñaderu* à avidez dos brancos (VIETTA, 2007, p. 204).

Nas imediações do território *Kaiowa* os brancos fizeram o forramento das terras da região com colônias e braquiária, o que dificulta o plantio para subsistência, mesmo nas retomadas. O que requer um longo processo de recuperação do solo e uma luta constante contra a vegetação

---

<sup>137</sup> Vejamos, ainda, esse trecho da descrição que Silvestre e Seraguza (2012, p. 267) fazem da resposta de fazendeiros a uma das ações de retomada: “Duas crianças perderam-se no conflito e passaram a noite andando pelas estradas, tentando achar o caminho de volta. A narrativa de uma delas, do sobrinho de Rolindo, é comovente. Ele conta como seguiram pelas estradas, vagando na escuridão da noite e procurando se esconder quando passava algum veículo, porque sabiam que, naquela hora e depois do confronto que viveram, o veículo não representava segurança para ele e, sim, perigo. Chegaram às suas casas somente na tarde do dia seguinte ao ataque, famintos, cansados e muito assustados. Suas famílias já estavam desesperadas por não saber onde estavam. As crianças contam em seus relatos também como viram seus tios sendo agredidos. Rolindo e Genivaldo não voltaram, e o grupo iniciou a busca por eles”.

invasora. Logo, continua a alta dependência de recursos fornecidos pela Funai e segue um quadro de falta de sementes e equipamentos que permitem o aumento da produtividade (tratores, combustível, etc.). Conseqüentemente, são áreas com menor nível de renda, marcadas por violência, problemas nutricionais, principalmente com relação às crianças, e desprovidas de infraestrutura básica de saúde, saneamento etc. (CRESPE, 2015, p. 127).

Nesse território, com sua paisagem hegemônica pelo urbano extensivo do agronegócio, *manchado* pela *insistência reprodutiva Kaiowa* e de outros povos, a dinâmica dessa relação essencialmente *cosmopolítica* continua a ser de guerra. Pistolagem, homicídios<sup>138</sup>, suicídios, desnutrição, narcotráfico, desmatamento, falta de terra, intento de conversão religiosa (na atualidade, principalmente por meio da ação das igrejas neopentecostais). São as armas e táticas da sociedade branca, na ação concreta e na própria profusão que fazem da imagem externa dos “índios” – “preguiçosos”, que “não querem se integrar” (e nos termos que os brancos propõem não querem mesmo) que vivem em “favelas indígenas” – na luta de mais de século contra a sociabilidade *Kaiowa* (CARIAGA, 2019, p. 261). Aliás, esse é um dos principais aspectos dentre os quais quero chamar a atenção nesse trabalho, isto é, o arco histórico longo, que se sustenta como processo de oposição entre investidas externas e arranjos internos de absorção de elementos do *outro* em doses relativamente “seguras”<sup>139</sup>, blindagem e resistência e contra-ataques no formato de *retomadas*.

---

<sup>138</sup> Lucia Kehl Rangel (2011) mostra que o número de assassinatos de indígenas ocorridos no estado é superior aos assassinatos de indígenas ocorridos em todo o restante do território nacional. Os atropelamentos em estradas também são maiores que a média nacional.

<sup>139</sup> Talvez essa não seja a melhor palavra, por isso posta entre aspas, uma vez que, como se percebe, não há nada de seguro nessa relação com a sociedade branca. Mas, trata-se de apontar, novamente, que a relação com os vários *outros* é constitutiva do *ser Kaiowa* e que o branco é apenas – ainda que muito perigoso – mais um.





## Capítulo 5: A aliança possível (considerações finais).

Gostaria de ter trazido inúmeras outras histórias que compõem essa trama que conecta multiplicidades. Mas é preciso muito folego para descobrir as histórias de todos “nós” e que têm sido, ao longo dos séculos e mesmo agora, mantidas nas sombras para que “nós” (indígenas e “brancos” que não são brancos), que somos muitos, não liguemos os pontos e pratiquemos uma “política do esquecido”, como diria Cusicanqui (2018, p. 25).

### 5.1. Todo mundo muda: os brancos se tornaram neoliberais, os indígenas neo-não-capitalistas (de novo)

Iniciei esse trabalho com uma constatação: a de que os povos indígenas existem, hoje, agora. Uma afirmação simples, mas que perde a sua trivialidade diante do próprio registro histórico, principalmente quando observamos as maneiras pelas quais o branco tem encarado a sua relação com os diferentes povos do mundo.

Como vimos, ao longo desse trabalho, o próprio discurso do indigenismo oficial e mesmo a elaboração de diferentes correntes intelectuais brancas – em alguma medida até mesmo os antropólogos, pelo menos até meados da década de 1970 – formularam um *devoir* fatal para os povos indígenas, em um futuro inexistente, fadados ao desaparecimento, enquanto forma social. Na visão dos brancos, eram simples objetos de uma transformação imposta de fora para dentro.

Entretanto, como vimos, os povos indígenas existem - como formas sociais específicas – e aqui inseri apenas uma minúscula parcela dessa miríade de histórias de *insistência reprodutiva*. Só nesse polígono abstrato desenhado sobre o planeta, para o qual foi dado o nome de Brasil, são mais de trezentas histórias de insistência reprodutiva indígena, que são as que sobreviveram à guerra de invasão. Indo além, é possível dizer que não apenas permanecem existindo, mas que apontam para um futuro indígena de *retomadas*, que é necessariamente a reafirmação da multiplicidade do mundo. E, obviamente, sua existência foi transformada – assim como todo o resto, assim como todo o tipo de existência. Grande surpresa! A transformação é a maneira como a vida e o próprio Universo tem de continuar existindo. Reprodução é transformação. É se diferenciar no tempo e no espaço. A homogeneização, por outro lado, mata.

As formas sociais indígenas existiram em um passado distante, existiram em um passado recente (ao longo dos últimos cento e cinquenta anos), existem na contemporaneidade e continuarão a existir no futuro, se o futuro existir. O problema é: “há mundo por vir?”<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup> Aqui tomo emprestada a provocação de Débora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2015).

Se depender da lógica do capitalismo é certo que não teremos muito mais futuro. Basta ver a evolução das emissões de gases de efeito estufa, que não passam nem perto das metas necessárias para se conter a catástrofe climática<sup>141</sup>. O céu, que já caiu sobre muitos dos mundos indígenas cairá para todos os humanos, que levarão consigo alguns outros seres, quando forem “cuspidos” desse pequeno pontinho azul à deriva no Universo.

Mas temos lá nossas algumas chances de mudar as coisas. Minha esperança é fundamentada: como procurei demonstrar, ainda que massacrados, violentados, aprisionados, usurpados, assassinados, depreciados e reduzidos, os povos indígenas insistiram em *ser*, apesar do capitalismo.

Essa afirmação posta acima faz toda a diferença, uma vez que passamos a considerar o capitalismo como um mecanismo de organização da vida coletiva que pressupõe a aniquilação ou a subjugação das outras formas sociais do planeta. O fato é que o sistema do capital demanda, pelo seu próprio mecanismo de reprodução, a sua expansão contínua e perene, perpetuamente, no espaço e no tempo. Logo, demanda também que as formas *outras* sejam subsumidas. E o faz por meio daquilo que é seu combustível primário, que é a espoliação e expropriação das condições materiais que possibilitam que as outras formas sociais permaneçam com condições autônomas de perpetuação – o que foi descrito por Marx (2011 [1867]) com relação à acumulação primitiva de capital. O que a história nos mostra é a violência desse processo de expansão do sistema do capital sobre essas sociedades, em regime de guerra. Processo esse que procurei representar por meio da metáfora do grande tecido cinza que envolve nosso pequeno planetinha azul. Portanto, contactando e sobrepunhando todas as formas sociais que passaram a estar sob esse tecido.

Nesse sentido, busquei colocar em evidência a noção de *subsunção*, pois, de fato – como proposta pelo próprio Marx (1971) – ela dá conta justamente dessa dinâmica do (violento) encontro entre o capital e as formas *outras*. Mas, o que a história também nos mostra, principalmente aquela contada pelos próprios povos indígenas – muitas vezes de maneira intermediada pelos trabalhos dos antropólogos e dos historiadores dos processos étnicos – é que o processo de *subsunção* guarda elementos que são estranhos à ordem do capital. E são estranhos porque não compartilham da concepção de *ser*. Trata-se de um estranhamento ontológico.

---

<sup>141</sup> Ver IPCC (2018).

Para a compreensão desses “elementos estranhos” é preciso estar atento às fortes diferenças ontológicas que configuram essa relação. O aspecto central, que espero ter deixado marcado ao longo desse trabalho, é que formas sociais que compreendem o que é *ser* a partir de sua experiência relacional (sujeito-sujeito) com os diferentes seres do cosmos não se diluiriam em uma forma social que tem no seu fundamento um entendimento do *ser* que se separa do cosmos, ou da “natureza” (sujeito-objeto).

Quando se compreende que toda relação é mediada por intencionalidades – com seres vivos ou não – e que, portanto, sempre estará sujeita a consequências, o *ser* se coloca de frente a infinitas possibilidades de transformação, por meio da apreensão de tudo o que existe no cosmos. E se é apreensão de *tudo*, no caso das sociedades ameríndias, é apreensão potencial de *todos*. Em outras palavras, mais fáceis, todo mundo pode comer e ser comido.

Assim, o próprio *ser* passa a incorporar o múltiplo, não no sentido de aprisiona-lo, mas no de permitir que permaneça vivo dentro de si. Ao mesmo tempo, abre-se para uma multiplicidade de relações. É interessante notar que essa condição está presente na organização social de diferentes povos indígenas e no seu *cotidiano* – na construção da socialidade, no xamanismo, e mesmo em categorias da linguagem.

*Ch'ixi* - noção central para interpretação que apresento aqui – é mais do que a expressão de uma mistura, ou “*abigarrado*”, mas é como uma condição específica, que mais remete a uma *mancha*, como resultado do movimento de placas tectônicas que comprimem, sob altíssima pressão, diferentes minerais, de diferentes eras, e que forma um granito complexo, jaspeado – como é tratado por René Zabaleta (2013 [1983]). Trazendo para a história humana, tratam-se de formas sociais que, por muito comprimidas, parecem fazer parte de um tecido social único. Nunca houve tanta pressão como na era do capital. Mas a diferença está presente, pronta para ser realçada. A *mancha*, como apresentamos, antes de ser uma nuance daquilo que é homogêneo, revela a insistência da diferença.

Mas, qual o porquê da mancha? Porque, a mancha é inerente ao processo histórico desses povos e, no caso particular da relação com a sociedade capitalista, esse condição é ainda mais marcante. Pois temos, de um lado, sociedades indígenas abertas a diferentes formas de relação, prontas a apreender o saber-fazer do *outro* e transformá-lo em favor de sua própria sociabilidade. De outro, porém, temos uma sociedade capitalista aberta às outras, mas não para experimentar, mas para impor sua pretensamente única forma de se relacionar.

Trata-se, nesse sentido, de um paradoxo. Ambas as sociabilidades estão abertas a se encostar, mas o que a sociedade branca quer é a única coisa que as sociabilidades indígenas não podem dar, que é deixarem serem elas mesmas, de serem, em sua perspectiva, o *humano verdadeiro*.

Como vimos, a violência do capital em expansão é sim capaz de produzir condições em que coletivos humanos que se organizam a partir de outras ontologias sejam subsumidos. Uma condição de *subsunção formal*, tal qual descrita por Marx (1971), em que os povos se vêm destituídos de qualquer alternativa, a não ser “vender” a sua força de trabalho ou muitas vezes nem isso – simplesmente para terem sua força vital sugada em relações não capitalistas produzidas pelo próprio capital. Observamos tal condição com relação aos *Tupinambá*, expulsos de seu território ou confinados nos sítios, entre as décadas de 1930 e 1990; com relação aos *Huni Kuin*, submetidos aos “patrões” da borracha, entre as décadas de 1900 e 1980; e os *Kaiowa*, aprisionados em reservas superpovoadas, o que iniciou no início do século XX e que ainda perdura.

Mas, eram *manchas*. No seu cotidiano os povos indígenas *insistem* em criar as condições necessárias para a reprodução de sua existência. Se agarram na quilo que lhes é *irredutível* (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). *Recusam* a normatividade branca. E quando não é possível se esquivar, encontram maneiras de, por meio da normatividade branca, construir *blindagens*. Quando a violência empurra para fora, eles *insistem* em *permanecer*, para serem *entraves* ao desenvolvimento do projeto branco. Enquanto isso, ainda que por décadas, trabalham a sua *paciência histórica* e continuam a, no cotidiano, reproduzir a *memória* (mesmo que apenas o suficiente para não se esquecer de que são diferentes). Continua-se a produzir *pessoas verdadeiras*, em cada gesto cotidiano. Não sem conflitos, dores, perdas – com alguns que acabam se tornando brancos. Para, assim, quando o vento virar, reafirmar a diferença e *retomar* a própria história, em outros patamares. E, para isso, não é problema algum se apropriar daquilo que seu inimigo tem. Tecnologia, instituições, a apropriação do Estado, e tudo mais que deve ser predado na nova condição histórica. Foi sempre assim, desde tempos imemoriais.

Ao olharmos para a história longa, percebemos que a mudança ocorre para os diferentes lados da relação. Se o capitalismo muda para continuar a se reproduzir (FRASER e JAEGGI, 2020) – como já sabemos – as sociedades ameríndias também o fazem. Como vimos, essas mudanças mais profundas, as que transformam as *manchas* em *rasgos*, costumam a ocorrer – pelos menos na história dos três povos aqui analisados – justamente nos períodos de reestruturação produtiva do capital em seu contexto regional. Com os *Tupinambá* entrou-se na brecha da crise do cacau, durante as décadas de 1980 e 1990. Com os *Huni Kuin*, foi a crise da borracha e a transição

para um modelo hegemônico de economia regional amazônica agropecuária e o início do processo de demarcações de Terras Indígenas. Para os Kaiowa, desgrazadamente, foi também quando o agronegócio impôs ainda mais restrições à sua reprodução, acentuando o confinamento nas reservas. Condições distintas, que se somaram à efervescência do movimento indígena de escala nacional, das décadas de 1970 e 1980. E para abrir essas brechas foram feitas *alianças* – entre os próprios povos indígenas, como ressalta Ailton Krenak (2015 [1989]), mas também com frações da sociedade branca (imersa em suas próprias contradições).

Curiosamente esses momentos de reestruturação produtiva do capital no Brasil, abriram uma nova fase de “nosso” capitalismo. Uma fase neoliberal, em que se descomplexifica tecnologicamente o capital nacional e se reforça – mas com controle externo – as frações primárias exportadoras. Do ponto de vista das sociabilidades indígenas, significa o aumento da pressão imposta pelo tecido cinza, uma vez que, para essas formas hegemônicas do capitalismo brasileira a *terra* – e também o que têm embaixo dela – é o objetivo maior da cobiça. E não fica por aí, por que nessa fase da loucura capitalista, tudo mais deve ser transformado em mercadoria, as águas, a própria floresta, as mentes.

A *retomadas*, colocadas à cabo nas últimas décadas, portanto, sinalizam para um futuro de conflitos, mas de reafirmação do movimento diferenciante. Continua-se a manobrar para encontrar caminhos de *insistência reprodutiva*. Se “nós” (os brancos que não somos brancos) formos inteligentes, deveríamos deixar nossa *mancha* aflorar, de onde é for que ela venha – que não de nossas bases homogeneizantes – e nos *aliançar* com quem é mestre em se diferenciar.

## **5.2. Povos indígenas e os brasis contra o fim dos mundos (de novo).**

Durante o desenvolvimento desse trabalho tive a oportunidade e o privilégio de realizar duas fantásticas conversas, que, por sua vez, foram balizas de tudo o que aqui foi escrito. A primeira delas, no final de 2018, tratou-se de um encontro com Davi Kopenawa Yanomami<sup>142</sup>. A segunda, no fim de 2021, foi um encontro com Ailton Krenak<sup>143</sup>, justamente para o apresentarmos o teor da conversa que tivemos com Davi Kopenawa.

---

<sup>142</sup> Esse encontro foi organizado pelo Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares da UFMG (IEAT-UFMG). Foi uma conversa de uma tarde inteira, entre Davi Kopenawa e um grupo de pesquisadores.

<sup>143</sup> O encontro com Ailton Krenak foi realizado em meio a uma série de atividades de disciplinas organizadas pelo IEAT-UFMG, que contaram com a presença de Ailton, como Pesquisador convidado da Cátedra Calas-IEAT-UFMG.

Não trarei aqui a riqueza de ambas as conversas, mas apenas alguns elementos que destaco, como guias para se pensar a questão da *aliança* – cara para os povos indígenas em sua história de *insistência reprodutiva* – mas que “nos” deve ser também objeto de pura reflexão.

A conversa com Davi Kopenawa foi um “namoro de onça”, como ele próprio referiu, no qual Davi não abriu mão de fazer interpelações diretas a nós, *napë*<sup>144</sup>, interessados em achar caminhos de “outras economias”. Davi foi claro e bastante direto em dizer que não é fácil e que nós e eles (*Yanomami* e outros indígenas) somos muito diferentes. No nosso caminho não nos tornaremos *eles* e eles, em seu próprio caminho, em seu “canalzinho de água”, não se tornarão nós. Mas o diálogo, o pensar juntos, não somente é possível, mas urgente e fundamental.

Muitos de nós, ansiosos por uma saída, indagamos ao Davi: “o que fazer?”; “como construir?”; “é possível?” De maneira serena e preocupada ele nos avisa que precisamos nos entender com nosso “chefe”, com o Estado e o “capitalista”, aquele que “não quer enxergar”. Mas, se colocou à disposição para o diálogo, para conversarmos juntos, fazer uma aliança, que tem como ponto em comum a necessidade de proteção da floresta (do mundo, poderíamos dizer). A floresta (o mundo) é fundamental para a vida *deles*, mas também para a *nossa*, ainda que não tenhamos conseguido enxergar.

Davi nos apresentou uma *pedagogia da paixão*. Os originários dessa terra, desde sempre, aprenderam a olhar para mundo (os outros tantos seres) com paixão. É o que nos falta, aprender a se apaixonar pela coisa certa. Até então, desde muito tempo (que nos remete ao que o Ocidente escolheu como suas bases ontológicas), nossa paixão é com a mercadoria, com o objeto a ser transformado, em detrimento da vida.

Nos importa(va) outro caminho, novas formas de organização da nossa sociedade. Inclusive, porque sabemos, nós e Davi, que o encontro, para além daquela sala, na história, do “povo da mercadoria” com os povos indígenas, é contornado, de nossa parte, pela violência e intolerância.

Nessa busca, logo de saída, chamamos a atenção de Davi Kopenawa acerca de nosso interesse por outra palavra, parecida com “economia”: a “ecologia”. Ecologia como expressão de uma preocupação com o amanhã, a partir dos problemas que enfrentamos para a preservação da vida. Problemas esses que nós, *napë*, provocamos com a sanha em produzir. Sem nenhum pudor – porque somos da sociedade que procura subsumir e homogeneizar – levamos essa questão ao

---

<sup>144</sup> *Napë* tem o significado de “forasteiro/inimigo”. Ver em KOPENAWA e ALBERT (2015, p. 610, nota 2).

Davi: “é possível a convivência entre o mundo da economia – um mundo *napë* – e o mundo da ecologia”? Em suma, era um pedido de ajuda, a partir do nosso *locus*, imersos nas contradições que o sistema do capital nos impõe. Davi foi enfático em dizer que não. “Nossa” paixão pela mercadoria já tem tempo demais. Para lá de 500 anos. Mas, nas respostas de Davi estava claro que ele se referia ao nosso “chefe”, o “patrão” e o Estado. E que se alguns de “nós” sofremos com as violências do capitalismo como “eles”: “então tem que juntar”. Não para nos tornar a mesma coisa, mas para

aprender a olhar para apaixonar e proteger o meio. Você não vai aprender yanomami, não vai aprender a tomar *yãkoana*, não vai aprender a encantar *xapiri*, mas vai aprender a pensar o jeito, a pensar como eu pensei, em proteger e viver bem. Aprender a proteger para nossos filhos. (...) vai aprender a respeitar, respeitar a nossa sobrevivência (Davi Kopenawa, 2018).

Quando apresentei o conteúdo dessa conversa com Davi Kopenawa a Ailton Krenak, ele nos lembrou do livro de Erich Scheurmann (2003 [1920]), que relata a perplexidade do Chefe Tuiávii, dos *Tíavea* – do Pacífico Sul – ao perceber que somos uma gente – os *Papalagui* – que vive dentro de caixas. Somo insanos. E Ailton, assim como Davi, nos revela, com simplicidade e franqueza, como “nossa” paixão pela mercadoria é também a deterioração de nosso *ser*. Mas, Ailton Krenak também fez questão de destacar que “nós”, especialmente aqui no Brasil, também somos *manchados* – “sujos”, para ser mais exato na expressão – porque cultivamos experiências no campo do *comum*, que são sujas a todo tempo pelo capital (mais ou menos limpo). E o capital suja, especialmente em sua fase neoliberal, que tenta tornar até mesmo “o *comum* comum” – isto é, incorporar as experiências de paixão pela vida em seu circuito de reprodução.

Nossa chance, portanto, – dos diferentes e dos que querem se fazer diferentes – está na *aliança* entre diferentes regimes de se fazer o *comum*.

Existe um Estado-nação chamado Brasil. Já houve quem dissesse que esse Estado, atualmente uma república federativa, é sustentado por um *povo brasileiro*. Sérgio Buarque de Holanda (2016 [1936]), Darcy Ribeiro (2014 [1995]) e toda uma tradição intelectual importante sustentaram a imagem de uma nação dialeticamente construída, majoritariamente, pelas relações contraditórias entre nativos originários do continente (indígenas) e os de fora, escravizados do continente africano e invasores/colonizadores do continente europeu. Não resta dúvida de que, assim como os vizinhos do continente americano, *somos* um grande coletivo humano, tributários de cinco séculos de intensos conflitos, violências, usurpações e instalação de um Estado-nação concebido em continente europeu.



Está relativamente consolidado nas páginas da literatura sociológica brasileira crítica que o território/nação chamado formalmente de Brasil se sustenta, ao longo do processo histórico, a partir do mito do “país da conciliação”, enquanto a violência, de diferentes tipologias e escalas geográficas, se impõe como o fundamento do poder (PAULA, 2021).

Portanto, a ordem que se coloca como tendência de futuro da ampla coletividade vivente nos limites fronteiriços do Estado nacional brasileiro é a de negação do poder às grandes massas populares e da afirmação das formas de reprodução de uma pequena minoria. Ao se colocar essa análise como a base para um debate quanto a legitimidade da nação, não nos resta mais do que a necessidade de afirmar que só haverá um Brasil quando assumirmos e praticarmos um programa humanitário de *alianças* entre os diferentes *brasis*, necessariamente, em contraposição à hegemonia do capitalismo dependente e neoliberal/imperialista, interna e externamente. Até lá, a terra dos brasileiros está sob o domínio de um Brasil formal, cristalizado em sua forma jurídica, controlado por classes muito específicas, internas e estrangeiras, legitimado por um aparato democrático liberal que cumpre o papel de legitimação da operação de controle e vigilância das camadas populares, na medida em que o voto é elemento essencial e praticamente uníssono da prática entendida como democrática. A essa estrutura, baseada numa relação quase simbiótica entre classes dominantes e aparato estatal contemporâneo, chamo de Brazil. Essa denotação é mais do que um jogo retórico, que chama a atenção para a grafia com “z” como uma representação dos interesses externos e a com “s” de um Brasil por fazer. Brazil aqui é mesmo um conceito, extraído da realidade como uma maneira de sintetizar as forças dominantes de apoderação da estrutura formal do Estado-nação brasileiro e das estruturas hegemônicas de reprodução social.

O Brazil, portanto, corresponde a uma força reacionária, que se forma a partir da ação de frações de classe de pouca erudição (com raras exceções) e pouca capacidade de leitura a respeito das transformações do mundo, viciada em extrair – comedores de terra, apaixonados pela mercadoria, como nos disse Davi Kopenawa – e se apropriar, da maneira mais arcaica e violenta possível, das riquezas e possibilidades criativas dos grupos sociais que aqui proponho serem chamados de *brasis*. Novamente, valho-me do jogo retórico para trazer à tona um conceito que sintetiza as forças contraditórias e sob ataque permanente por parte do Brazil.

O saber/fazer dos operadores do *Brazil* sempre foi escorado na ideia da pilhagem e escravização. A história dessas terras – como acompanhamos nesse trabalho – se configura pela tensão entre a emergência dos *brasis* e a violenta força reacionária. O *Brazil* já nasceu sem claro projeto de futuro. É, portanto, um refém de si mesmo, a expressão de um ser social reacionário

e conservador. Seu projeto é frear o *devenir*, a potência do diferente expresso pelos *brasis*, custe o que custar, incluídos no sacrifício os preceitos de modernidade, racionalidade, humanismo e até a própria vida. O *Brazil* tem a natureza da draga. A draga apenas suga e, uma vez sugando, se realiza em sua própria existência. Afinal, “faça-se tudo que é preciso, mas evita-se a revolução”, como disse Evaristo da Veiga (1831, citado por NOGUEIRA, 1984, p.25). Nesse cardápio inclui-se uma lista de confinamentos, abafamentos de insurgências, “contra revoluções preventivas” (FERNANDES, 1975).

A história dos *brasis*, por sua vez, é constituída do intento disruptivo frente à força sugadora da draga. Os originários dessas terras rapidamente verificaram a violência da máquina de dragagem que atravessou o oceano Atlântico, antes de construírem aqui um Brazil. Desenvolveram suas tecnologias de sobrevivência, algumas vezes em proximidade e controle observacional do movimento da draga, vezes outras tentando sair de seu campo de forças. Assim como os povos indígenas, as diásporas das Áfricas também o fizeram, se aquilombaram, quando assim conseguiram. Ambos com muitas baixas históricas. Os *brasis*, são *manchas*. Ciclicamente, se criam e se recriam, morrem e voltam a vida, como camponeses caboclos (COSTA, 2019), como novos quilombos (SOUZA, 2015). Se organizaram e se reorganizam. Morreram e reviveram. Morreram como os *Tupinambá*, que se contrapuseram à draga e reviveram como povos indígenas em resistência e *retomada* (ALARCON, 2013; ALARCON, 2020). Morreram na cabanagem (1835-40) e reviveram como a aliança dos povos da floresta e tantos outros movimentos insurgentes (KRENAK, 2015 [1989]). Morreram quando escravizados em África e reviveram em Palmares e tantos outros quilombos (NASCIMENTO, 2002). Renasceram e morreram em Canudos (1893-97) e reviveram nas favelas contemporâneas (MONIZ, 1987). Morreram na ditadura militar e reviveram nos movimentos constituintes pré-1988. Morreram na violência sexual que atravessou as eras e reviveram como feministas e LGBTQIA+ (CISNE, 2015). Foram golpeados muitas vezes, estão sendo golpeados e mortos hoje, mas revivem todos os dias.

No dia em que a aliança dos diferentes *brasis* se fizer, e rasgar o manto encobridor do hegemônico e homogeneizador Brazil, teremos inventado um Brasil. Será o Brasil de alianças ontológicas entre múltiplos: povos originários do continente; as diásporas de tantas partes do globo, majoritariamente das Áfricas, dos pretos; dos que foram forjados como camponeses, caboclos, sertanejos, trabalhadores do campo, trabalhadores urbanos; das mulheres, mestras no enfrentamento ao patriarcado; dos que sofrem violência de gênero; dos revolucionários comunistas, os que não abriram mão da utopia, enquanto potência; dos tributários da melhor

tradição ibérica, herdeira das trocas com o mundo árabe; dos modernos comprometidos com a solidariedade e a emancipação dos povos; dos ecologistas; dos movimentos sociais, do campo e da cidade; dos sobreviventes da vida cotidiana, que centrados na reprodução da vida, garantiram que chegássemos até aqui vivos e com desejo de mudança. Somos tantos *brasis*, *insistentes*.

## Referências:

ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno da terra: As retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia**. Dissertação de mestrado. Brasília, Universidade de Brasília, 2013.

ALARCON, Daniela Fernandes. “A luta está no sangue e, além disso, os caboclos empurram”: participação de seres não humanos nas retomadas de terras na aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia. **Pós-Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais**, v. 13, n. 1, 2014.

ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2020.

ALBERT, Bruce. Ethnographic situation and ethnic movements: notes on post-Malinowskian fieldwork. **Critique of anthropology**, v. 17, n. 1, p. 53-65, 1997.

ALBERT, Bruce. Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne”. **Cahiers des Ameriques Latines**, 23: 177-210, 1998.

ALBERT, Bruce. **Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia Brasileira**. Em: RICARDO, C.A. (ed.). **Povos Indígenas no Brasil (1996-2000)**. São Paulo: Instituto Socioambiental, pp. 197-207, 2001.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a "proteção" e o "protecionismo". **Caderno CRH**, v. 25, p. 63-72, 2012.

ALMEIDA, Maria Celestino de. **Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: novos Súditos Cristãos do império português**. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 2000.

ALMEIDA, Maria Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: ed. FGV, 2010.

ALVES DA SILVA, Cleube. **Confrontando mundos: os Xerente, Xavante, Xakriabá e Akroá e os contatos com os conquistadores da Capitania de Goiás (1749-1851)**. Dissertação de mestrado. Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados, 2006.

AMADO, Jorge. **Terras do sem-fim**. Editora Companhia das Letras, 2008 [1943].

AMADO, Jorge. **O país do carnaval. Cacau. Suor**. Livraria Martins Editôra, 1944.

AMADO, Jorge. Gabriela, cravo e canela. Ed. Record, 1986 [1958].

AMARAL, Leandro Ribeiro do. **Patrimônio cultural e a garantia de direitos intelectuais indígenas: construção de sentido a partir da experiência Huni kuin**. Dissertação (Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio). Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014.

AMORIM, Fabrício. O papel dos povos indígenas isolados na efetivação de seus direitos: apontamentos para o reconhecimento de suas estratégias de vida. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 16, n. 1, p. 149-157, 2018.

AMOROSO, Marta Rosa. **Catequese e evasão: etnografia do aldeamento indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1845-1855)**. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre José de Anchieta, S. J.: (1554 - 1594)**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira, 1933.

ANDERSON, Perry. **The origins of postmodernity**. London/New York: ed. Verso, 1998.

AQUINO, Terri Valle de; IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. **Kaxinawá do rio Jordão. História, território, economia e desenvolvimento sustentado**. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 1994.

AQUINO, Terri Valle de; IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. **Terras e Populações Indígenas no Estado do Acre**. Mimeo Novembro, 1999.

AQUINO, Terri Valle de; IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. **Povos e Terras Indígenas no Estado do Acre (caderno temático)**. Rio Branco: Governo do Estado do Acre, Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais, Programa Estadual de Zoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Acre – Fase II, 2005.

ARAUJO, Pedro Zambarda. VÍDEO: Bolsonaro disse que, em 2019, iria “desmarcar a reserva Raposa Serra do Sol e dar fuzil com porte de arma a todos os fazendeiros”. Reportagem em DCM – Diário do Centro do Mundo, 2019. Disponível em: <<https://www.diariodocentrodomundo.com.br/video-bolsonaro-disse-que-em-2019-iria-desmarcar-a-reserva-raposa-serra-do-sol-e-dar-fuzil-com-porte-de-arma-a-todos-os-fazendeiros/>>. Acessado em 07 de julho de 2020.

ARENDT, Hannan. **Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: ed. Companhia das Letras, 2012 [1950].

AZEVEDO, Marta Maria. **Diagnóstico da população indígena no Brasil**. In: **Ciência e Cultura**, v. 60, n. 4, 2008. Disponível em: <[http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0009-67252008000400010](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000400010)>. Acessado em 15 de agosto de 2020.

AZEVEDO, Marta Maria. **O Censo 2010 e os Povos Indígenas**. Instituto Socioambiental – ISA, 2011. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quantos-sao/o-censo2010-e-os-povos-indigenas>>.

Bacurau. Direção: Juliano Dornelles e Kleber Mendonça Filho. 2019.

BARBOSA, Marco Antonio. Os povos indígenas e as organizações internacionais: Instituto do Indigenato no direito brasileiro e autodeterminação dos povos indígenas. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, v. 1, n. 2, 2007.

BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970). **Revista de Antropologia**, v. 47, p. 45-85, 2004.

BASTOS, Aurélio Wander. **As terras indígenas no direito constitucional e na jurisprudência brasileira**. In: SANTOS, Silvio Coelho dos (org.). **Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos**. Florianópolis: Ed. UFSC/CNPq, p. 85-98, 1985.

- BATALLA, Guillermo Bonfil. Sobre la liberación del indio. **Nueva Antropología**, v. 2, n. 8, p. 95-102, 1977.
- BATALLA, Guilherme Bonfil. **El pensamiento político de los índios en America Latina**. Anuário Antropológico 79. Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1981.
- BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia: Formação Social e Cultural**. Manaus: Ed.: Editora Valer, 2009.
- BENITES, Tônico. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas**. Dissertação (mestrado). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, 2009.
- BENITES, Tônico. **Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha**. Tese (doutorado). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, 2013.
- BENITES, Eliel. **Kokue: a roça Garani e Kaiowá e as transformações impostas pelo sistema de reserva**. Em: IORIS, Antônio A. R.; PEREIRA, Levi M.; GOTtert, Jones D. **Guarani e Kaiowá: modos de existir e produzir territórios**. Curitiba: Editora Appris, 2021.
- BEOZZO, José Oscar (org.). **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, v.2, 1980.
- BIELSCHOWSKY, Ricardo (Org.). **Cinquenta anos de pensamento na CEPAL**. Rio de Janeiro/São Paulo: ed. Editora Record, 2000.
- BIGIO, Elias dos Santos. **Linhas telegráficas e integração de povos indígenas: as estratégias políticas de Rondon (1889-1930)**. Brasília: CGDOC/FUNAI, 2003
- BLEANEY, M. **Underconsumption theories**. London: ed. Methuen, 1976.
- BLOCH, Maurice ; PERRY, Jonathan. **Money & the morality of Exchange**. London, ed. Cambridge University Press, 2010 [1989].
- BOCARA, Guillaume. **Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo**. In.: **Nuevo Mundo Mundos Novos**. 2005. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/426>>, acessado em 06 de julho de 2020.
- BOCARA, Guillaume. **Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de nathan wachtel 2005**. In: **Memoria Americana 13**, Año 2005b, pp. 21-52.
- BONNEMAISON, Joel. **The Tree and the Canoe: Roots and Mobility in Vanuatu Societies**. In: CHAPMAN, M. (ed.). **Modernity and Identity in the Island Pacific. Pacific Viewpoint (Special issue)**, 26(1), 1985: pp. 30-62.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: ed.: Companhia das Letras, 1992.
- BOUKHARIN, N. **La théorie du matérialism historique**. Paris: ed. Editions Anthropos, 1967 [1921].
- BRAGA, Kiane Santos. **Jejuvy: para além da anomia social: interpretações Guarani Kaiowá sobre o suicídio**. Monografia. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2017.

BRAND, Antônio. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra**. Tese (Doutorado). Porto Alegre: PUC-RS, Pós-Graduação em História, 1997.

BRAND, Antônio; VIETTA, Katya. Análise gráfica das ocorrências de suicídios entre os Kaiowá/Guarani, no Mato Grosso do Sul, entre 1981 e 2000. **Tellus**, p. 119-132, 2001.

BRAND, Antônio. “Quando chegou esses que são nossos contrários”- a ocupação espacial e o processo de confinamento dos Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul. **Multitemas**, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues et al. **Inculturação e libertação**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1986

BRASIL de FATO. Liderança Tupinambá denuncia perseguição contra indígenas no sul da Bahia, 2016. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/168739>>, acessado em 20 de fevereiro de 2023.

BRAUDEL, Fernand. Escritos sobre história. São Paulo: ed. Editora Perspectiva, 1992 [1978].

BREWER, A. **Marxist Theories of Imperialism**. London: ed. Routledge & Kegan Paul, 1980.

BROMLEY, Daniel W. Property relations and economic development: the other land reform. **World development**, v. 17, n. 6, p. 867-877, 1989.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. **Raízes do Brasil**. Edição crítica. São Paulo: ed. Companhia da Letras, 2016 [1936].

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. Tradução de Leila Souza Mendes. São Leopoldo: ed. Editora UNISINOS, 2003.

CÂNDIDO, Francisco de Moura. **BR 364: análise da sustentabilidade das medidas mitigadoras e compensatórias na TI Colônia 27**. Dissertação (mestrado). Brasília: Universidade de Brasília, 2012.

CANGUSSU, Daniel et al. Uma arqueologia do não-contato: povos indígenas isolados e a materialidade arqueológica das matas e plantas na Amazônia. **Revista de Arqueologia**, v. 35, n. 3, p. 137-162, 2022.

CANTELMO, Wesley; LOBO, Carlos; GARCIA, Ricardo Alexandrino. **Territorialismo e a política de desenvolvimento: estratégias de produção do território no Brasil**. In.: **Cadernos Metrópole**, v. 17, n.34, 2015. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/metropole/article/view/22188>>. Acessado em: 07 de julho de 2020.

CAPIBERIBE, A. Dos Índios: em defesa da Constituição. **Juízes para a Democracia**, n.18 p.3-5, 2018.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Aculturación y “fricción interétnica”. **América Latina**, v. 6, n. 3, p. 33-46, 1963.

CARIAGA, Diógenes Egidio. **Relações e diferenças: a ação política kaiowá e suas partes**. Tese (doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, 2019.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: ed. Cosac Naify, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: ed. Companhia das Letras, 2012 [1992].

CARVALHO, José Murilo de. Mandonismo, coronelismo, clientelismo: uma discussão conceitual. **Dados**, v. 40, p. 229-250, 1997.

CASANOVA, Pablo González. **Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América Latina**. Rio de Janeiro: Ed. Editora Vozes, 2002.

CASTELLO BRANCO, J. M. Brandão. O gentio acreano. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, v. 207, pp. 3-78, 1950. Disponível em: < www.etnolinguistica.org>. Acessado em 20 de fevereiro de 2023.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul**. Tese (doutorado). São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 2013.

CESARINO, Pedro. Conflitos de pressupostos na Antropologia da Arte: relações entre pessoas, coisas e imagens. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, 2017.

CHAVES, M.P.S.R. **De “cativo” a “liberto”: o processo de constituição sócio-histórica do seringueiro do Amazonas**. Manaus: Ed. Valer, 2011.

CHAYANOV, A. V. **The Theory of Peasant Economy**. Daniel Thorner, Basile Kerblay, and R. Homewood, Richard D. Irwin. Homewood, 1966, Original Russian edition published, 1923.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. Relatório: Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2016. RANGEL, Lúcia Helena (coord.). S/D.

CISNE, Mirla. **Feminismo e consciência de classe no Brasil**. São Paulo, ed. Cortez, 2015.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: ed. UBU, 2017 [1974].

COSTA, Francisco de Assis. O investimento na economia camponesa: considerações teóricas. **Revista de Economia Política**, vol. 15, nº 1 (57), pp. 84-101, janeiro-março, 1995.

COSTA, Francisco de Assis. Questão agrária e macropolíticas para a Amazônia. **Estudos Avançados**, 19 (53), 2005.

COSTA, Francisco de Assis. **A brief economic history of the Amazon (1720-1970)**. Cambridge Scholars Publishing, 2019.

CREATINI DA ROCHA, Cinthia. **“Bora vê quem pode mais”: uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus, Bahia)**. Tese (doutorado). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.

CRESPE, Aline C. L. e LOERA, Nashieli Rangel. A violência contra os acampamentos Guarani e Kaiowá no sul de Mato Grosso do Sul. **NERA – Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária – Artigo DATALUTA**: janeiro, 2012.

CRESPE, Aline Castilho. **Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha**. Tese (doutorado). Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados, 2015.



CUSICANQUI, Silvia Rivera. **“Oprimidos pero no vencidos”: luchas del campesinado aymara y qhecwa 1900-1980**. La Paz: ed. La Mirada Selvaje, 2010 [1983].

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Sociología de la imagen: Miradas ch’ixi desde la historia andina**. Buenos Aires: Ed. Tinta Limón, 2015.

CUSICANQUI Silvia Rivera. **Um mundo ch’ixi es possible: Ensayos desde un presente en crisis**. Buenos Aires: Ed. Tinta Limón, 2018.

DALMOLIN, Gilberto Francisco. **O papel da Escola entre os Povos Indígenas: de instrumento de exclusão a recurso para emancipação sociocultural**. Rio Branco: ed. EDUFAC, 2004.

DANIEL, João. Tesouro descoberto no rio Amazonas. **Separata dos Anais da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, v. 95, t. 1-2, 1976.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. São Paulo: Editora Cultura e Barbárie, 2015.

DE PINA-CABRAL, João; FÉBLOT-AUGUSTINS, Jehanne. Trafic humain à Macao: Les compatibilités équivoques de la communication interculturelle. **Ethnologie française**, p. 225-236, 1999.

DE PINA-CABRAL, João. Agora podes saber o que é ser pobre: identificações e diferenciações no mundo da lusotopia. **Lusotopie**, v. 9, n. 2, p. 215-224, 2002.

DELEUZE, Guilles; GUATTARI, Felix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010 [1972].

DELEUZE, Guilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. v. 1**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 1995 [1980].

DEAN, W. **A luta pela borracha no Brasil: um estudo de história ecológica**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

DIACON, Todd A. **Stringing together a nation: Cândido Mariano da Silva Rondon and the construction of a modern Brazil, 1906–1930**. Duke University Press, 2004.

DÍAZ-POLANCO, H. **La cuestión agraria de México**. México: Ediciones Era, 1987.

DINATO, M. **Arte e patrimônio cultural: reflexões sobre o lugar do patrimônio cultural no campo das artes visuais**. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

DOBYNS, H. F. Estimating Aboriginal American population: An appraisal of techniques with a new hemispheric estimate. **Current Anthropology**, v. 7, n. 4, p. 395-416, 1966.

DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do Outro**. Petrópolis: ed. Vozes, 1993.

ENGELS, Friedrich. **Postface de 1894 aux «problèmes sociaux de la Russie»** [1974]. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **La Russie. traduction et préface de Roger Dangeville**. Paris: ed. 10/18, Union générale d’éditions, 1974.

EMBRAPA. Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária. Disponível em: <<http://www.embrapa.br/>>. Acesso em 20 de fevereiro de 2023.

ERIKSON, P. **Uma Singular Pluralidade: a etno-história Pano**. Em: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ERTHAL, R.M. C. **Atrair e Pacificar: A estratégia da conquista**. Dissertação (mestrado). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional, 1992.

ESBELL, Jaider. **Jaider Esbell: "Arte indígena desperta uma consciência que o Brasil não tem de si mesmo"**. Brasil de Fato, 2021. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2021/11/03/jaider-esbell-arte-indigena-desperta-uma-consciencia-que-o-brasil-nao-tem-de-si-mesmo>>. Acessado em 20 de fevereiro de 2023.

ESCOBAR, Arturo. **La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo**. Caracas: Ed. Fundación Editorial el perro y la rana, 2007.

ESCOBAR, Tício. **Arte indígena: o desafio do universal**. Em: FREIRE, Cristina [org.]. **Escrita da história e (re)construção das memórias :arte e arquivos em debate**. São Paulo: Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo, 2016.

ESTERCI, N. **Escravos da desigualdade: estudo sobre o uso repressivo da força de trabalho hoje**. Rio de Janeiro: CEDI, 1994.

ESTERCI, N.; FIGUEIRA, Ricardo Rezende. Trabalho Escravo no Brasil: as lutas pelo reconhecimento como crime de condutas patronais escravistas. **Revista em Pauta**, n. 20, 2007.

ESTEVES, Benedita Maria Gomes. **Do “manso” ao guardião da floresta**. Rio Branco: EDUFAC, 2010.

EUCLIDES DA CUNHA. **À margem da história**. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1909].

EUL-SOO PANG. **Coronelismo e Oligarquias, 1889-1934: A Bahia na Primeira República Brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FALCÓN, G. **Os coronéis do cacau**. Salvador: Ianamá/Centro editorial e didático da UFBA, 1995.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: Ed. EDUFBA, [1952] 2008

FERNANDES DE SANTANA, Alessandro; et al. Uma breve história econômica de Ilhéus: gênese, apogeu e declínio da lavoura cacauzeira. IV SEMANA DO ECONOMISTA - UESC, 2014.

FERNANDES, Florestan. **Sociedade de classes e subdesenvolvimento**. São Paulo: ed. Global Editora, 2008 [1967].

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo: Editora da USP, 1970.

FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. **A “Guerra dos 18 anos”: repertórios para existir e resistir à ditadura e a outros fins de mundo: uma perspectiva do povo indígena Xakriabá e suas cosmopolíticas de memória**. Tese (doutorado). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2020.

FIGUEIRA, R, Rezende. **Pisando fora da própria sombra: a escravidão por dívida no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004

FONTELLA, Leandro Goya. **O conceito de etnogênese: o dinamismo histórico das identidades coletivas**. In.: **História: debates e tendências**, Passa Fundo, v. 20, n. 1, 2020, pp. 19-35.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2008.

FRAGOSO. **Cartas que falam sobre a pintura do arquiteto do mundo**. Rio de Janeiro: Documentos Históricas, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, v. CXI, Agosto, 1997.

FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. **Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica**. São Paulo: Boitempo, 2020.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Indigenismo e Antropologia: o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI) na gestão Rondon (1939-1955)**. Dissertação (Mestrado). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1990.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Sagas sertanistas: práticas e representações do campo indigenista no século XX**. Tese (doutorado). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, 2005.

FREIRE, Ricardo Sallum. 2016. **Articulações políticas indígenas no sul da Bahia**. Dissertação (mestrado). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2016.

FREITAS, A. F. G. **Os donos dos frutos de ouro**. Dissertação (mestrado). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1979.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**. São Paulo: ed. Global Editora, 2012 [1959].

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. São Paulo: ed. Companhia Nacional, 2005 [1959].

FURTADO, Celso. **Criatividade e dependência na civilização industrial**. Rio de Janeiro: ed. Paz e Terra, 1978.

FURTADO, Celso. **Brasil: a construção interrompida**. Rio de Janeiro: ed. Paz e Terra, 1992.

GAGLIARD, José Mauro. **O indígena e a República**. São Paulo: HUCITEC/EDUSP/SEC, 1989.

GAGO, Verónica. **La razón neoliberal: Economías barrocas y pragmática popular**. Buenos Aires: Ed. Tinta Limón, 2015.

GARCEZ, A. N. R.; MATTOSO, KM de Q. **Introdução ao estudo dos mecanismos de formação da propriedade no eixo Ilhéus-Itabuna (1890-1930)**. In: ANAIS DO SIMPOSIO NACIONAL DOS PROFESSORES UNIVERSITARIOS DE HISTORIA; A PROPRIEDADE RURAL. 1976.

GARCIA, Gustavo; MATOSO, Filipe. G1. **Jair Bolsonaro diz que, se eleito, pode privatizar Petrobras 'se não tiver solução'**. Portal G1, 04 de agosto de 2018. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/noticia/2018/08/04/jair-bolsonaro-diz-que-se-eleito-pode-privatizar-petrobras-se-nao-tiver-solucao.ghtml>>. Acessado em 07 de julho de 2020.

GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro**. São Paulo: ed. Contexto, 2012.

GRESSLER, Lori Alice & SWENSSON, Lauro Jopperet. **Aspectos históricos do povoamento e da colonização do Estado do Mato Grosso do Sul – destaque especial ao município de Dourados**. São Paulo: Dag Gráfica e Editorial Ltda, 1988.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. A luta pela terra nos sertões de Mato Grosso. **Estudos Sociedade e Agricultura**. n. 12, Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade – UFRJ, abril 1999, p.148-168.

GUIMARÃES, Acyr Vaz. **Mato Grosso, sua evolução histórica**. Campo Grande UCDB, 1999.

GUPTA, Akhil; FERGUNSON, James. **Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference**. In.: **Cultural Anthropology**, v. 7, n. 1, Space, Identity, and the Politics of Difference, 1992, pp. 6-23.

GUSINDE, Martin. **The Yamana**. Vol 5. Translator to Frieda Schutz. ed. Human Relations Area Files, New Haven, 1961.

HAESBAERT DA COSTA, Rogério. O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: ed. Bertrand Brasil, 2006.

HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. **Commonwealth**. Cambridge, Massachusetts: ed. The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

HARVEY, David. **O novo imperialismo**. Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: ed. Edições Loyola, 2004.

HARVEY, David. **Os limites do Capital**. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: ed. BOITEMPO, 2013 [1982].

HAU'OFÀ, Epeli. **The Implications of Being Very Small**. Paper delivered to the Tokai University/Friedrich Ebert Stiftung Seminar on Cooperation in Development. Tokyo: 1986.

HAUBERT, Maxime. **Índios e jesuítas no tempo das Missões – séculos XVII e XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

HILL, Jonathan. **Rethinking History and Myth**. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

HORTA, Amanda. **Relações indígenas na cidade de Canarana (MT)**. Tese (doutorado). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, 2018.

HOWARD, Catherine V. **A domesticação das mercadorias**. In.: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: ed. Editora UNESP, 2002.

HUGH-JONES, Stephen. Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia. **Barter, exchange and value: an anthropological approach**, p. 42-74, 1992.

IBÁ, Isaias Sales. 2006. **Nixi pae, o espírito da floresta**. Rio Branco: CPI/OPIAC.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro, 2012.

Disponível em: [https://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena\\_censo2010.pdf](https://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena_censo2010.pdf). Acessado em 07 de julho de 2020.

Índios no Brasil. Documentário, Direção de Vincent Carelli, Realização TV Escola-2000. 2001. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ScaUURAJkC0&t=1054s>. Acessado em 07 de julho de 2020.

IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita. Ocupando e comprando para construir o território: estratégias Kaxinawá para o reconhecimento e a regularização de novas terras indígenas no Município de Jordão, Estado do Acre. XXVII ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. GT POVOS INDÍGENAS. Caxambu, MG, Anais, 2003.

IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita. **Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá**. Tese (doutorado). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, 2008.

IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita. Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá. **Paralelo 15**, 2010.

INGOLD, Tim. **Becoming Persons: Consciousness and sociality in human Evolution**. In. Cultural Dynamics, v. 4, n.3, 1991, pp. 355-378.

IPCC, 2018: Summary for Policymakers. In: Global Warming of 1.5°C. Disponível em: [https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/sites/2/2022/06/SPM\\_version\\_report\\_LR.pdf](https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/sites/2/2022/06/SPM_version_report_LR.pdf). Acessado em 20 de fevereiro de 2023.

ISA – Instituto Socioambiental. Cataclismo biológico – epidemias na história indígena. 2020. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/node/53>. Acessado em 20 de fevereiro de 2023.

ISA – Instituto Socioambiental. Guarani Kaiowa. 2018 [2003]. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani\\_Kaiow%C3%A1](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Kaiow%C3%A1). Acessado em 20 de fevereiro de 2023.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Buce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomame. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Terra: um organismo vivo**. 1989a. Em: COHN, Sergio [org.]. **Encontros: Ailton Krenak**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue Editorial, 2015.

KRENAK, Ailton. **A aliança dos povos da floresta**. 1989b. Em: COHN, Sergio [org.]. **Encontros: Ailton Krenak**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue Editorial, 2015.

KRENAK, Ailton. **A questão indígena e a América Latina**. 1994. Em: COHN, Sergio [org.]. **Encontros: Ailton Krenak**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue Editorial, 2015.

KRENAK, Ailton. **O movimento indígena e a Constituição de 1988**. 2013. Em: COHN, Sergio [org.]. **Encontros: Ailton Krenak**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue Editorial, 2015.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: ed. Companhia das Letras, 2020.

LACLAU, Ernesto. **Emancipación y diferencia**. Buenos Aires: ed. Ariel, 1996.

LAGROU, Elsje Maria. O que nos diz a arte kaxinawá sobre a relação entre identidade e alteridade? **Mana**, v. 8, n. 1, p. 29-61, 2002.

LAGROU, Elsje Maria. Arte ou artefato. Agência e significado nas artes indígenas. IN: **Proa-Revista de Antropologia e Arte**, 2010.

LAGROU, Elsje. Perspectivismo, animismo y quimeras: una reflexión sobre el grafismo ameríndio como técnica de alteración de la percepción. **Mundo Amazónico**, [S.1], v. 3, p. 95-122, 2012.

LATOUR, Bruno. **Pequena reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Tradução de Sandra Moreira. Bauru: Ed. Edusc, 2002.

LEDERMAN, Rena. **The Structure of Indigenous Development in Mendi**. In.: **Simpósio Equality and Hierarchy in Historical Counterpoint, American Anthropological Association**. Washington D.C: 1985.

LEDERMAN, Rena. **Changing Times in Mendi: notes towards writing highland New Guinea History**. In.: *Ethnohistory*, v. 33, n. 1, 1986a, pp. 1-30.

LEDERMAN, Rena. **What gifts engender: social relations and politics in Mendi, highland Papua New Guinea**. Cambridge: ed. Cambridge University, 1986b.

LEFEBVRE, Henri. **The production of the space**. Oxford: ed. Blackwell Publishers, 1991.

LEFEBVRE, Henri. **A revolução Urbana**. Tradução de Sérgio Martins. Belo Horizonte: ed. UFMG, 1999.

LENHARO, Alcir. **Colonização e Trabalho no Brasil: Amazônia e Centro-Oeste**. Campinas Ed. Unicamp, 1986.

LESCANO, Claudemir. P. **Tavyterã Reko Rokyta: os pilares da educação Guarani Kaiowá nos processos próprios de ensino e aprendizagem**. Dissertação (mestrado). Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco, 2016.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. Tradução de Wilson Martins. São Paulo: ed. Editora Anhembi Limitada, 1957.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Race et Histoire**. Paris: ed. Denoël, 1987 [1952].

LÉVI-STRAUSS, C.; ERIBON, D. **De près et de loin**. Paris: Odile Jacob, 1988.

LINS, Marcelo da Silva. **Os vermelhos nas terras do cacau: a presença comunista no sul da Bahia (1935-1936)**. Dissertação (mestrado). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2007.

LITTLE, Paul. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. In.: **Anuário Antropológico 2002/2003**. Rio de Janeiro: ed. Tempo Brasileiro, 2004.

LORENZETTI, Fernanda Lorandi; FERREIRA, Bruno Torquato Silva. Os Trilhos do Progresso: Intenções de comunicação via estrada de ferro entre Paraná e Mato Grosso na passagem do século XIX ao XX. **Revista de História Regional**, 2008.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky; PINTO, Jax Nildo Aragão. A questão fundiária na Amazônia. **Estudos avançados**, v. 19, p. 77-98, 2005.

LOURENÇO, Renata. **A política indigenista do Estado Republicano junto aos índios da Reserva de Dourados e Panambizinho na área de educação escolar (1929 a 1968)**. Dourados: Editora UEMS, 2008.

LUXEMBURGO, Rosa. **A acumulação do capital: estudo sobre a interpretação econômica do imperialismo**. Tradução de Moniz Bandeira. Rio de Janeiro: ed. Zahar Editores, 1970 [1912].

MACHADO, João e PEREIRA, Levi M. **Nomes de parentela, rezas, artefatos de uso ritual e produção dos espaços dos tekoha: uma abordagem dos processos de reprodução social entre os Kaiowa atuais da memória de séries sociológicas e séries cosmológicas**. In: PEREIRA, Levi, SILVESTRE, Célia F. e CARIAGA, Diógenes E. (org). **Saberes, sociabilidades, formas organizacionais e territorialidades entre os Kaiowa e Guarani em MS**. Dourados: Editora UFGD, 2018.

MACIEL, Nely Aparecida. **História da comunidade kaiowá da Aldeia Panambizinho (1920-2005)**. Dourados: Editora UFGD, 2012.

MACIEL, Ney José Brito. **Os Huni Kuin (Kaxinawá) do Caucho e o indigenismo ambiental acreano: diálogos e fricções em torno da conservação ambiental nos territórios indígenas na Amazônia sul ocidental brasileira**. Tese (doutorado). Brasília: Universidade de Brasília, 2018.

MAGALHÃES, Sônia Barbosa; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Coord.). **A expulsão de ribeirinhos em Belo Monte: relatório da SBPC**. São Paulo: ed. SBPC, 2017.

MAHONY, Mary Ann. Um passado para justificar o presente: memória coletiva, representação histórica e dominação política na região cacauzeira da Bahia. In: **Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas**, v. 10, n. 18. Ilhéus, UESC, dez., p. 737-793, 2007.

MAIA, Dede [org.]. **Huni Meka: cantos do Nixi Pae**. Rio Branco: Comissão Pró-Índio, 2007.

MANDEL, Ernest. **Traite d'économie marxiste. Vol 2**. Paris: ed. Julliard, 1962.

Marçal de Souza – Tupã i. Direção de Ednaldo Souza Rocha, 2008.

MARCIS, Teresinha. **A “hecatombe de Olivença”: construção e reconstrução da identidade étnica – 1904**. Dissertação (mestrado). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2004.

MARTINS, José de Souza. **A chegada do estrangeiro**. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1993.

MARTINS, José de Souza. **O cativo da terra**. Edição revista e ampliada. São Paulo: ed. Contexto, 2010.

MARX, Karl. **O Capital: Livro I, Capítulo VI (inédito)**. Tradução e notas de Pedro Scaron. Buenos Aires: ed. Signos, 1971.

MARX, Karl. **Formações econômicas pré-capitalistas**. Tradução de João Maia. Rio de Janeiro/São Paulo: ed. Paz e Terra, 1985 [1857-8].

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Traduzido por Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: ed. BOITEMPO, 1998 [1848].

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Luciano Cavini Martorano. São Paulo: ed. Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **O capital: crítica da Economia Política. Livro I: O processo de produção do Capital**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: ed. BOITEMPO 2011 [1867]. Versão do Kindle.

MATOSO, Felipe. Povo não quer saber se ministro é gay, mulher ou negro, quer que 'dê conta do recado', diz Bolsonaro. Portal G1, 2018. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/noticia/2018/10/11/povo-nao-quer-saber-se-ministro-e-gay-mulher-ou-negro-quer-que-de-conta-do-recado-diz-bolsonaro.ghtml>>. Acessado em 20 de fevereiro de 2023.

MCCALLUM, Cecilia. Language, kinship and politics in Amazonia. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, 25: 412-433, 1990.

MCCALLUM, Cecilia. Alteridade e sociabilidade kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 13, p. 127-136, 1998.

MCCALLUM, Cecilia. Intimidade com estranhos: uma perspectiva Kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia. **Mana**, v. 19, p. 123-155, 2013.

MCCALLUM, Cecilia. Espaço, pessoa e movimento na socialidade ameríndia. **Revista de Antropologia**, v. 58, n. 1, p. 223-256, 2015.

MEJÍA LARA, Amiel Ermenek. **Contra-invenções indígenas: antropologias, políticas e culturas em comparação desde os movimentos Nahua (Jalisco, México) e Tupinambá (Bahia, Brasil)**. Tese (doutorado). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2017.

MELIÁ, B. **Experiência religiosa Guarani**. In: MERZAL; M. ROBLES, R.; MAURES, E; ALBÓ, X & MELIÁ, B. **O rosto índio de deus**. São Paulo. Vozes, 1989, p.293-348.

MIRANDA DE SÁ, et al, 2008

MITCHELL, J. Clyde. **Theoretical Orientations in African Urban Studies**. In.: BANTON, Michael. **The social anthropology of complex societies**. London/New York: ed. Routledge, 1967.

MONIZ, Edmundo. **Canudos: A Guerra Social**. 2ª edição, Rio de Janeiro: Elo Editora e Distribuidora, 1987.

MONTEIRO, John Manuel. **Armas e armadilhas – história e resistência dos índios**. In.: NOVAES, Adauto. **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp.237-249.

MONTEIRO. Traduzindo tradições: gramáticas vocabulários, e catecismos em línguas nativas na América Portuguesa; XVI ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIADA ANPUH-SP, setembro, 2000.

MÜLLER, Cristina et al. **O Xingu dos Villas Bôas**. São Paulo: Agência Estado: Metalivros, 2002.



MUNN, Nancy D. **The cultural anthropology of time: a critical essay**. In.: Annual Review of Anthropology, v. 21, 1992, pp. 93-123.

MURA, Fábio. A trajetória dos chirú na construção da tradição do conhecimento Kaiowa. *Mana. Estudos em Antropologia Social*. 16 (1), p. 123-150, 2010.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. 2ª edição, Rio de Janeiro, São Paulo: Fundação Palmares, OR Editor Produtor Editor, 2002.

NEHER, Clarissa. O dilema da madeira da Amazônia. Portal UOL, 2020. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/deutschewelle/2020/04/19/o-dilema-da-madeira-da-amazonia.htm>>. Acessado em 07 de julho de 2020.

NEVES, L. F. B. **O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

NIHIL, Michael. **The New Pearlshells: aspects of money and meaning in Anganen Exchange**. In.: *Canberra Anthropology*, v. 12, 1989, pp. 144-160.

NOGUEIRA, Marco Aurélio. **As desventuras do liberalismo: Joaquim Nabuco, a Monarquia e a República**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

O Mistério de Nhemyrô. Minisérie. Direção e roteiro: Eva Pereira e Tonico Benites. 2019.

OCHOA, Maria Luiza Pinedo [org.]. **História e organização dos Huni Kuĩ do Alto Purus**. Rio Branco: CPI/AC, 2013.

OLIVEIRA, Luciana de; BOMBA, Pedro. COLONIALIDADE DA MEMÓRIA: apagamentos da luta pela terra Guarani e Kaiowá na constituição do moderno agronegócio brasileiro. *Dispositiva*, v. 7, n. 12, p. 63-88, 2018.

OLIVEIRA FILHO, J. P. **Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais**. Em: SOUZA LIMA, A. C. de; BARROSO-HOFFMANN, M. [orgs.]. **Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: Bases para uma Nova Política Indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. pp. 105-119, 2002.

OLIVEIRA, Humberto de. **Coletânea de leis, atos e memoriais referentes ao indígena brasileiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.

OMS – ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. Suicide worldwide in 2019: global health estimates, 2021.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Terras indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica. *Boletim do Museu Nacional*, n.44, Rio de Janeiro, 30 de out. 1983. (Nova Série Antropologia).

PACHECO de OLIVEIRA, João. **Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio**. In: SANTOS, Sílvio Coelho dos [org.]. **Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos**. Florianópolis: Ed. UFSC: 1985, pp.17-30.

PACHECO de OLIVEIRA, João. **Ensaio em Antropologia histórica**. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1999.

PACHECO de OLIVEIRA, João. **Políticas indígenas contemporâneas na Amazônia brasileira: território, modos de dominação e iniciativas indígenas**. In: D'INCAO, Maria Ângela [org.]. **O Brasil não é mais aquele... mudanças sociais após a redemocratização**. São Paulo: Cortez, 2001, pp. 217-235.

PACHECO DE OLIVEIRA, João; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

PAGLIARO, Heloísa; AZEVEDO, Marta M.; SANTOS, Ricardo V. **Demografia dos povos indígenas no Brasil: um panorama crítico**. In: PAGLIARO, Heloísa; AZEVEDO, Marta M.; SANTOS, Ricardo V (Org.). **Demografia dos povos indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: ed. Editora Fiocruz e Associação Brasileira de Estudos Populacionais/Abep, 2005.

PALMQUIST, Helena. **Questões sobre genocídio e etnocídio indígena: a persistência da destruição**. Dissertação (mestrado). Belém: Universidade Federal do Pará, 2018.

PANITCH, Leo; GINDIN, Sam. **The making of Global Capitalism: the Political Economy of American Empire**. London/New York: ed. Verso, 2013.

PAULA, João Antônio de. **O Capitalismo no Brasil**. Kotter Editorial, 2021.

PAVELIC, Nathalie Le Bouler. **Aprender e ensinar com os Outros: a educação como meio de abertura e de defesa na aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro (Bahia, Brasil)**. Tese (doutorado). Salvador/ Paris: Universidade Federal da Bahia/ École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2019.

PEREIRA, Levi Marques. **Relatório antropológico da Terra Indígena Kaiowá de Guyra Roka ou Ypitã – MS**. Brasília, 2001.

PEREIRA, Levi Marques. **Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno**. Tese (doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2004.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)**. Em: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: ed. Companhia das Letras, 1992.

PIMENTA, José. O Amazonismo Acriano e os povos indígenas: revisitando a história do Acre. **Amazônica-Revista de Antropologia**, v. 7, n. 2, p. 327-353, 2015.

PISSOLATO, Elizabeth. **Indígenas e pesquisa demográfica: sugestões ao debate sobre religião e indígenas no contexto do censo brasileiro**. In: SANTOS, R. V.; GUIMARÃES, B. N.; CAMPOS, M. B.; AZEVEDO, M. M (ORG.). **Entre demografia e antropologia: povos indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: ed. Editora Fiocruz, 2019.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: ed. Companhia das Letras, 2012 [1942].

PREZIA, Benedito [org.]. **Caminhando na luta e na esperança**. São Paulo: Loyola, 2003.

QUEIROZ, Paulo Roberto Cimo. Condições econômicas do sul de Mato Grosso no início do século XX. **Fronteiras**. v. 1, n. 2, Campo Grande, UFMS, 1997, pp.113-136.

QUIJANO, Aníbal. **Modernidad, indentidad, utopia en America Latina**. Lima: Ed. Sociedade e Política Ediciones, 1988.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (Ed.). **A colonialidade do saber**. Buenos Aires, Ed. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

RAMÓN, G. V. [coord.]. **Actores de una Década Ganada: Tribus, Comunidades y Campesinos en la Modernidad**. Quito: Comunidec, 1992.

RAMOS, Alcida Rita. **Uma crítica da desrazão indigenista**. In.: **XXII Encontro Anual da ANPOCS**, Caxambu, 27-31 de outubro de 1998. Disponível em: <<http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto40/FO-CX-40-2501-98.PDF>>. Acessado em 07 de julho de 2020.

RAMOS, Alcida Rita. Indigenismo: um orientalismo americano. **Anuário antropológico**, v. 37, n. 1, pp. 27-48, 2012.

RAMOS, Rita ALCIDA. Pueblos indígenas y el rechazo al mercado. **Revista de antropología social**, v. 23, p. 29-53, 2014.

RANGEL, Lúcia Helena. Vulnerabilidade, racismo e genocídio. In: **Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil**. Brasília: CIMI, 2011.

RANGEL, Jefferson F. **CEPLAC/Cacau**; ano 26. Brasília: IICA, 1982 (Desenvolvimento Institucional, n.º 16).

REIS, Artur Cesar Ferreira. **O seringal e o seringueiro**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1953.

REIS, Francemberg Teixeira. Entre as teorizações das leis e as ações práticas dos sujeitos: as continuidades da Lei de Terras de 1850 no nascente regime republicano. **ANAIS XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA (ANPUH)**, 2013.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, G. L. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Nova ideologia/utopia do desenvolvimento. Brasília: Série Antropologia, 123. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1992.

RICUPERO, Rubens. **Rio Branco: O Brasil no Mundo**. Rio de Janeiro: Petrobras/NUSEG, 2000.

ROBERTO, Maria Fátima. **Salvemos nossos índios**. Dissertação (mestrado). Campinas: Universidade de Campinas, 1983.

SAHLINS, Marshall. **O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I)**. Traduzido por Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro. In.: *Mana*, v. 3, n. 1, 1997a, pp. 41-73.

SAHLINS, Marshall. **O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II)**. Traduzido por Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro. In.: *Mana*, v. 3, n. 2, 1997b, pp. 103-150.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão. Rio de Janeiro: ed. Zahar, 2003.

SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: ed. Editora UFRJ, 2004.

SAHLINS, Marshall. **Stone age of Economics**. London/New York: ed. Routledge, 2017 [1972].

SAHLINS, Marshall. **Esperando Foucault, ainda**. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: ed. UBU, 2018 [1993].

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Tomaz Rosa Bueno. São Paulo, Ed. Companhia das Letras, 1990.

SALOMON, Marta. **A nova corrida do ouro na Amazônia: onde garimpeiros, instituições financeiras e falta de controle se encontram e avançam sobre a floresta**. Instituto Escolhas, **Texto para discussão**, 2020. Disponível em: <[http://www.escolhas.org/wp-content/uploads/2020/05/TD\\_04\\_GARIMPO\\_A-NOVA-CORRIDA-DO-OURO-NA-AMAZONIA\\_mai\\_2020.pdf](http://www.escolhas.org/wp-content/uploads/2020/05/TD_04_GARIMPO_A-NOVA-CORRIDA-DO-OURO-NA-AMAZONIA_mai_2020.pdf)>. Acessado em 07 de julho de 2020.

SANDRONI, Laila Thomaz. **Territórios em disputa: os Tupinambás de Olivença e a conservação da biodiversidade na Mata Atlântica no sul da Bahia**. Tese (doutorado). Rio de Janeiro: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2018.

SANTILLI, Marcio. **Natureza e situação da demarcação das terras indígenas no Brasil**. In: KASBURG, C; GRANKOW, M [orgs.]. **Demarcando Terras Indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria**. Brasília: FUNAI/PPTAL, 1999.

SANTOS, Luiz Claudio Gomes. **O Império e as Republicas do Pacífico: as relações do Brasil com Chile, Bolívia, Peru, Equador e Colômbia**. Curitiba: UFPR, 2002.

SANTOS, Rutian do Rosário. **Organização política e produtiva dos Tupinambá da Serra do Padeiro**. Trabalho de conclusão de curso de bacharelado. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2014.

SANTOS, R. V.; GUIMARÃES, B. N.; CAMPOS, M. B.; AZEVEDO, M. M (ORG.). **Entre demografia e antropologia: povos indígenas no Brasil (Apresentação)**. Rio de Janeiro: ed. Editora Fiocruz, 2019.

SAYAD, Abdelmalek. **La double absence: Des illusions de l’émigré aux souffrances de l’immigré**. Paris: ed. Du Seuil, 1999.

SCARON, Pedro. **Advertência do tradutor**. In. MARX, Karl. **O Capital: Livro I, Capítulo VI (inédito)**. Tradução e notas de Pedro Scaron. Buenos Aires: ed. Signos, 1971.

SCHEURMANN, Erich. **O papalagui: comentários de Tuiávii, chefe da tribo Tíavea, nos mares do sul**. São Paulo: Marco Zero, 2003 [1920]).

SCHWARTZ, Stuart B.; SALOMON, Frank. **New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)**. In.: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart B. **The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Volume III: South America (part 2)**. Cambridge: ed. Cambridge University Press, 2008.

SEGER, Juliano dos Santos. **Apropriação da sociobiodiversidade: disputa pela propriedade intelectual dos saberes indígenas na ordem constitucional brasileira**. Curitiba, Brazil Publishing, 2019.

SILVA, Joaquim Norberto de Souza. Memória histórica e documentada das aldeias de índios da Província do Rio de Janeiro. In: **Revista do Instituto Histórico Geográfico do Brasil**, Rio de Janeiro 62, 3a. S. (14), pp. 110-300, abr/jun, 1854.

SILVA, Joana A. Fernandes. **Os Kaiowá e a ideologia dos projetos econômicos**. Dissertação (mestrado). Campinas: IFCH/UNICAMP, 1982.

SILVA, Lígia Osório. **Terras Devolutas e Latifúndio: efeitos da Lei de Terras de 1850**. Campinas: 2ª edição. Editora Unicamp, 2008 [1996].

SILVA, Cristhian Teófilo da; LORENZONI, Patricia. A moldura positivista do indigenismo: a propósito do Estatuto do Índio para a proteção de povos indígenas no Brasil. **Série CEPPAC**, v. 40, p. 1-33, 2012.

SILVA, Cristhian Teófilo da. Indigenismo como ideologia e prática de dominação: Apontamentos teóricos para uma etnografia do indigenismo latino-americano em perspectiva comparada. **Latin American Research Review**, v. 47, n. 1, p. 16-34, 2012.

SILVESTRE, Célia Maria Foster; SERAGUSA, Lauriene. **Conflitos, violências e territorialidade. A resistência guarani em Paranhos/MS**. In: LANGER, Paulo Protásio; CHAMORRO. (Org.). **Missões, militância indigenista e protagonismo indígenas**. Dourados: Nhanduti Editora, UFGD, 2012.

SMITH, Neil. **Desenvolvimento desigual: natureza, capital e a produção do espaço**. Tradução de Eduardo de Almeida Navarro. Rio de Janeiro: ed. Bertrand Brasil, 1988.

SOENTGEN, Jens; HILBERT, Klaus. A química dos povos indígenas da América do Sul. **Química Nova**, v. 39, p. 1141-1150, 2016.

SOUSA, Maria Laura de Melo. **Suicídio Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul: fenômeno do Jejuvy e a territorialidade**. Dissertação (mestrado). Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2022.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da “proteção fraternal” no Brasil**. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero: Ed. UFRJ, 1987.

SOUZA, Bárbara Oliveira. **Aquilombar-se: panorama sobre o Movimento Quilombola Brasileiro**. Curitiba: Appris, 2015.

- SPINOZA, Baruch. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, 2009 [1677].
- STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitics I**. Translated by Robert Bonnono. Minneapolis, London: ed. University of Minnesota Press, 2010 [2003].
- STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitics II**. Translated by Robert Bonnono. Minneapolis, London: ed. University of Minnesota Press, 2011 [2003].
- STENGERS, Isabelle. **A proposição cosmopolítica**. In: **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442-464, 2018 [2007]. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rieb/issue/view/10637>>. Acessado em 01 de setembro de 2020.
- STENGERS, Isabelle. **The challenge of ontological politics**. In: CADENA, Marisol de la; BLASER, Mario (Ed.). **A world of many worlds**. Durham, London: ed. Duke University Press, 2018. pp. 83 – 111.
- STIBICH, I. A. **Povos Indígenas, Etnodesenvolvimento e Sustentabilidade Ambiental na Amazônia Legal: uma interpretação antropológica da formação do PDPI a partir dos seus documentos preparatórios**. Dissertação (mestrado). Brasília: Universidade de Brasília. 2005.
- STOLLER, Paul. **Embodying colonial memories: spirit possession, power and the Hauca in West Africa**. New York: ed. Routledge, 1995.
- TASTEVIN, Constant. **O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá**. In CUNHA Manuela Carneiro da. **Tastevin, Parrissier. Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.
- TEIXEIRA, Carlos Corrêa. **Servidão humana na selva – O aviamento e o barracão nos seringais da Amazônia**. Manaus: Editora Valer/Edua, 2009.
- TEPICHT, J. **Marxisme et Agriculture: Le Paysan Polonais**. Paris: Librairie Armand Colin, 1973.
- TERRAS INDÍGENAS DO BRASIL – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). TERRA INDÍGENA PANAMBI - LAGOA RICA. Disponível em: < <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3785>>. Acessado em 20 de fevereiro de 2023.
- TIBLE, Jean. **Marx selvagem**. São Paulo: ed. Annablume, 2013.
- TROQUEZ, Marta Coelho Castro. Educação escolar indígena no Brasil: por uma revisão de conceitos, de políticas e de práticas. **Horizontes-Revista de Educação**, v. 2, n. 4, p. 49-68, 2014.
- TROQUEZ, Marta Coelho Castro. **Reserva Indígena de Dourados (1917-2017): composição multiétnica, apropriações culturais e desafios da subsistência**. Em: MOTA, Juliana Grasiéli Bueno; CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira [orgs.]. **Reserva Indígena de Dourados: Histórias e Desafios Contemporâneos**. São Leopoldo: Editora Karywa, 2019.
- TROTSKY, Leon. **A história da revolução russa**. Tradução de E. Huggins. Brasília: ed. Edições do Senado Federal, 2017 [1930].
- TOYNBEE, Arnold J. **A study of history**. New York/Oxford: ed. Oxford University Press, 1957.
- TURNER, Terence. **The Kayapo revolt against extractivism: an indigenous people's struggle for socially equitable and ecologically sustainable production**. Manuscrito, 1995.

Disponível em:  
 <<https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/jlca.1995.1.1.98>>. Acessado em 07 de julho de 2020.

VAINFAS, Ronaldo; **DOS ÍNDIOS, A. Heresia. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial.** São Paulo, Cia das Letras, 1995.

VALDÉS, Eduardo Devés. Afroamericanismo E Identidad En El Pensamiento Latino-Americano En Cuba, Haiti Y Brasil, 1900–1940. **Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies**, v. 25, n. 49, p. 53-75, 2000.

VAZ, Antenor; BALTHAZAR, Paulo Augusto André. Povos indígenas isolados, autonomia, pluralismo jurídico e direitos da natureza, relações e reciprocidades. **Boletín Oñteaiken**, v. 85, n. 15, p. 85-101, 2013.

VAN VELTHEM, Lúcia. **“Feito por inimigos”: os brancos e seus bens nas representações.** In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazonico.** São Paulo Ed: Editora UNESP, 2002.

VERAS DE SOUSA, João José. Seringalidade: **O estado da Colonialidade na Amazônia e os condenados da floresta.** Manaus: Valer, 2017.

VERDUN, Ricardo. **Desenvolvimento, utopias e indigenismo latino-americano: um estudo sobre indigenismo e cooperação internacional.** Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2018.

VIEGAS, Susana de Matos. **Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia.** Rio de Janeiro, Editora 7Letras, 2007.

VIETTA, Katya. Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai. Tese (doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007.

VILAÇA, Aparecida. **Devenir Autre: chamanisme et contact interethnique en Amazonie Brésilienne.** In.: **Journal de la Société des Américanistes**, v. 85, 1999, pp. 239-260.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais.** Rio de Janeiro: ed. Jorgr Zahar/ANPOCS, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, v. 14, n. 18, 2004, pp. 225-254.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **“No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”.** Entrevista à equipe de edição. In.: **Povos indígenas no Brasil.** São Paulo, ed. Instituto Socioambiental, 2006. Disponível em: <[https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/No\\_Brasil\\_todo\\_mundo\\_%C3%A9\\_%C3%ADndio.pdf](https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf)>. Acessado em 07 de julho de 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais.** São Paulo: ed. COSAC NAIFY, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectiva e o método de equivocação controlada. *Aceno-Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 5, n. 10, p. 247 a 264-247 a 264, 2018.

VIVEIROS, Esther de. **Rondon conta a sua vida**. Rio de Janeiro. Livraria São José, 1958.

VON IHERING, Hermann. Data: 1911 Título: A questão dos índios no Brazil Detalhes. **Revista do Museu Paulista**, v. 8, p. 112-140, 1911. Disponível em: < [etnolinguistica.org](http://etnolinguistica.org)>. Acessado em 20 de fevereiro de 2023.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo, Ed: Companhia das Letras, [1905] 2004.

WEBER, Ingrid. **Um Copo de Cultura: Os Huni Kuin do Rio Humaitá e a Escola**. Rio Branco: EDUFAC, 2006.

WENSTEIN, Bárbara. **A borracha na Amazônia: expansão e decadência, 1850-1920**. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo, HUCITEC, 1993.

WORLD BANK GROUP. *Poverty and Shared Prosperity 2022: Piecing Together the Poverty Puzzle*. Washington, DC: ed. World Bank, 2018. Disponível em: < <https://www.worldbank.org/en/publication/poverty-and-shared-prosperity>>. Acessado em 20 de fevereiro de 2023.

WRIGHT, Robin M.; HILL, Jonathan D. History, ritual, and myth: Nineteenth century millenarian movements in the Northwest Amazon. **Ethnohistory**, p. 31-54, 1986.

ZABALETA, René. Cuatro conceptos de la democracia. Em: ZABALETA, René. *Obra completa*. La Paz, Plural, 2013 [1983].

ŽIŽEK, Slavoj. **Multiculturalismo, la lógica cultural del capitalismo multitudinal**. In.: JAMESON, Fredric; ŽIŽEK, Slavoj. **Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo**. Buenos Aires/Barcelona/México: ed. Paidós, 1998.

ZOPPI, Miranda. **Branços fazem política, Huni Kuin produzem conhecimento**. Tese (doutorado). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, 2017.

ZOPPI, Miranda. Os Huni Kuin na política dos Brancos: eleições, missão e chefia. **Mana**, v. 25, p. 551-586, 2019.