

“PARADOS, BOBOS, MURCHOS E TRISTES” OU “CAÇADORES DE ONÇA”?
ESTUDO SOBRE A SITUAÇÃO HISTÓRICA E A IDENTIFICAÇÃO ÉTNICA DOS TAPUIOS DO
CARRETÃO/GO[\[1\]](#)

Cristhian Teófilo da Silva

“O senhor...mire veja: o mais importante e bonito do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas - mas que elas vão sempre mudando.”

João Guimarães Rosa. Grande Sertão: Veredas.

I

DEFININDO O OBJETO DE ESTUDO

1. INTRODUÇÃO

Toda pesquisa tem uma história que se funde à biografia do pesquisador. Relatar esta história, ainda que brevemente, implica em preparar o terreno sobre o qual caminhará o leitor ao longo do trabalho.

Ao falar em “preparar o terreno” sugiro uma reflexão sobre os pressupostos que orientam a pesquisa e sustentam a posição ocupada pelo pesquisador em campo e pelo campo, i.e., qual a posição deste nas representações nativas e nas formas de representar os nativos, e também, qual a posição de suas conclusões no contexto histórico em que foi realizada a pesquisa.

Os acontecimentos que antecederam a realização deste estudo são apresentados em seguida com a intenção de situar o leitor no processo que despertou o interesse em investigar a questão da conclamação de um (ou vários) “etnônimo(s) indígena(s)” entre e para os tapuios ao longo de sua interação com diversas agências e agentes numa situação histórica particular.

Ao estagiar por quatro meses (de novembro de 1995 a março de 1996) no Departamento de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas (DID - hoje DEID) da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), passei a perceber a chamada “questão indígena” como uma questão profundamente marcada pela violência, fundamentada sobre a situação de distribuição de terras num país em que reformas agrárias de fato, quando são tentadas, traduzem-se em mortes, prisões, expulsões e/ou migrações do campo para as periferias urbanas.

A elaboração de “Espelhos de Dados” sobre as Terras Indígenas do Brasil a partir dos processos de regularização fundiária destas terras – uma das atividades desenvolvida por estagiários – permitiu uma visão mais panorâmica da questão indígena, ao mesmo tempo em que se socializavam (os estagiários) na estrutura de referências e valores norteadora das atividades técnicas do DID/FUNAI pela leitura da legislação indígena vigente e dos referidos processos. Foi diante desta socialização que se definiram com mais clareza os vários contornos daquilo que meu senso comum já preestabelecia: a imagem de um “índio idílico” (Ribeiro, 1970a: 130) que passava a ser contrastada com a imagem ora em elaboração do “índio tutelado”.

Foi diante de algumas lideranças dos índios trucás que estiveram no DID à época do meu estágio reivindicando uma melhor assistência frente à sua situação fundiária que tive a oportunidade de rever o caráter prescritivo de minhas próprias representações sobre os índios. Para mim, naquele momento, os trucás aparentavam ser “índios-negros”, sujeitos de carne e osso estranhos ao meu senso comum que concebia uma imagem de como um índio deveria se parecer próxima àquelas representadas em desenhos de livros escolares ou nas fotos espalhadas pelos corredores e salas do Departamento de Antropologia em Brasília, onde vê-se índios com seus colares, cocares, orelhas furadas, etc. A idéia de “índios negros” para mim era completamente inconcebível a partir do caráter prescritivo do “senso comum” internalizado, porém, diante daquelas lideranças trucás, comecei a perceber a diversidade de formas com que os povos indígenas podem se apresentar e se apresentam no Brasil. Tratava-se de reconhecer as “camadas de alteridade”, como são concebidas por Ramos (1995), ao mesmo tempo em que começava a notar o malabarismo das políticas indigenistas para lidar com esta diversidade sem necessariamente reconhecê-la em si mesma. Foi dessa forma que passei a perceber que as múltiplas imagens do “ser indígena” se configuravam para mim antes mesmo de conhecer tal ser. Por outro lado, enquanto estagiário, acostumava-me com a idéia de que o destino dos índios do presente era o de tornarem-se futuros não-índios a não ser que a tutela indigenista os preservasse ou os re-ensinassem a ser índios, mesmo que “índios genéricos” (Ribeiro, 1970a).

Transcorrido o tempo até 1997, recebi do Professor Stephen G. Baines (professor-orientador deste estudo) o convite para ingressar em seu projeto sobre estilos de Etnologia Indígena no Brasil, Austrália e Canadá, na qualidade de bolsista de iniciação científica. Este convite abriu a possibilidade de receber financiamento para uma pesquisa na área de Etnologia Indígena ao mesmo tempo em que desenvolvesse minha dissertação de graduação visando o bacharelado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília.

Entretanto, encontrava-me diante da difícil tarefa de construir um objeto de estudo de forma a evitar uma “antropologia espontânea” que por vezes se faz achando que o “estudo” dos índios em si mesmo já é “objeto” da antropologia, podendo ora catalogá-los ou identificá-los, registrando seus estranhos costumes como um entomólogo diante da “fauna humana” ou, como se pode fazer hoje em dia ao perceber que estes tecem suas próprias teorias sobre seus problemas, o antropólogo atenta apenas para “dar voz” aos mesmos como um elaborado gramofone. [2]

Minha experiência enquanto estagiário da FUNAI orientou-me de volta para este órgão (após tê-lo deixado dois anos antes) na busca de informações sobre um grupo com o qual trabalhar, iniciativa que me aproximava de uma “etnologia espontânea” [3], pois não me ocupava, então, em estabelecer uma relação conceitual entre problemas (Bourdieu, 1972) e sim mergulhar numa alteridade mais ou menos radical esperando que esta apontasse para mim os problemas relevantes. Porém, os critérios que definem um grupo ou uma situação como “interessante” para estudo foram se tornando cada vez mais difusos.

Desse modo, a escolha do tema de pesquisa ou a colocação de uma problemática se impôs antes de qualquer escolha sobre onde e com quem realizar um potencial estudo, afinal de contas, não tinha nenhuma afinidade por algum grupo indígena em especial, onde a curiosidade por diversos temas era bem maior.

Através de algumas disciplinas cursadas com o Prof. Stephen Baines (Antropologia Política e Identidade e Relações Interétnicas) encontrei na problemática da construção de identidades sociais (particularmente da identidade étnica) um campo de questionamentos interessante que me permitiriam (e permitiram) desconstruir minhas prenoções acerca do “índio idílico” e da questão indígena e reconstruir outras questões.

Os trabalhos de Darcy Ribeiro (1977), Roberto Cardoso de Oliveira (1976, 1978, 1996[4]) e João P. Oliveira

F.º (1981, 1983, 1988), entre outros, foram essenciais para traçar minha trajetória de afinidade com o tema da identidade étnica através do redimensionamento das “distâncias” que me separavam do “outro”. Em outras palavras, minhas leituras sobre os estudos de Darcy Ribeiro apontaram a questão indígena, ou melhor o contato interétnico, como uma questão nacional – algo vivenciado em minhas atividades na FUNAI - enquanto minhas leituras dos trabalhos de Cardoso de Oliveira ajudaram-me a tornar esta questão um objeto mais propriamente sociológico do que político, permitindo, em seguida, a partir dos estudos de Oliveira F.º, precisar os conceitos para os estudos acerca do contato interétnico e para uma crítica (e em certa medida “autocrítica”) sobre o “fazer antropológico” dos antropólogos da FUNAI.

Dentro destas linhas de pesquisa, a questão da etnogênese – nos termos propostos por Barretto F.º (1992) - surgiu como possível tema[5]. As situações de grupos indígenas do Nordeste do país, especialmente no Ceará (pitaguaris, jenipapo-canindés ou paiacus, tabajaras e tremembés) como me foram sugeridas por Walter Coutinho – então Chefe do DID - surgiram como casos paradigmáticos para um estudo intenso num período restrito para realização de trabalho de campo, como é comum em pesquisas de graduação.

Conversas iniciais com Reginaldo Lima, recém formado pela UnB, após ter realizado pesquisa entre os tabajaras em Viçosa do Ceará, apontaram importantes reflexões sobre como identidade étnicas são construídas e transmitidas, como elas se transformam ou “desaparecem”[6]. Entretanto, a distância que me separava dos “grupos” no Ceará se colocou como fator desmotivante. Daí voltei a atenção para a situação de grupos indígenas próximos à Brasília, reproduzindo de forma particular o modelo de se fazer Etnologia no Brasil conhecido como: “os índios no fundo do quintal”[7], que por sua vez, gera abordagens interessantes e necessariamente diferentes daquelas a partir de longas estadias em campo.

O projeto de pesquisa primeiramente apresentado[8], que começou a se desenhar com o percurso descrito acima, consolidou-se através de conversas com a antropóloga Rita Heloísa de Almeida – então funcionária do Departamento de Informação e Estudos – DINE da FUNAI, e que já havia realizado (1980-1984) sua pesquisa para o mestrado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB) entre os tapuios – indicando leituras sobre a situação do grupo denominado oficialmente como “Tapuia”, descendentes dos indígenas aldeados no Oeste de Goiás a partir de 1788.

O referido projeto de pesquisa visava um estudo abrangente, com uma ênfase um tanto quanto historiográfica, sobre a construção desta identidade étnica indígena “Tapuia”, termo que não remetia oficialmente a nenhum grupo indígena particular até então[9]. Daí o título anteriormente apresentado: “De Aldeados a Tutelados: Etnogênese como processo social entre os tapuios do Carretão/Goiás”. Este projeto veio finalmente a intitular-se, após várias revisões: “Estudo Sobre a Manipulação da Identidade Étnica Tapuia”.

Desconstruindo um pouco o primeiro título, temos que a idéia inicial residia em recuperar os processos de construção da identidade dos tapuios enquanto sujeitos históricos, visando mostrar como foram refabricadas sua unidade e diferença face aos agentes e agências com os quais estiveram (eles e seus antepassados) em interação. Visava-se, portanto, descrever os processos de transformação, categorização ou adscrição de populações indígenas através de ações indigenistas seculares, expressas ao longo da história dos aldeamentos de vários grupos indígenas em Goiás, enfatizando-se o Aldeamento Pedro III[10] (do Carretão) - fundado às margens do rio São Patrício (ou Carretão) em 1788 - até o momento em que os descendentes destes indígenas - miscigenados com outras populações

regionais - passaram a ser tutelados pela FUNAI na década de 80, após terem recorrido à FUNAI, se apresentando como índios (documentos da FUNAI indicam que os tapuios se apresentaram como javaés, como veremos) para reivindicar assistência em virtude de sua situação fundiária.

Tratava-se de um projeto que pela sua abrangência não se adequaria aos limites próprios para uma pesquisa de graduação ou bacharelado. Além disso, a questão acerca da ambigüidade dos tapuios enquanto pessoas racial, social e juridicamente diferenciadas não seria abordada no contexto atual o que deixaria de lado uma apreciação de uma situação elucidativa das práticas e noções norteadoras do(s) indigenismo(s) atualmente em vigor, onde se nota a disputa entre vários agentes e agências quanto às formas de representar os tapuios.^[11] Diante destas considerações o projeto inicial tomou o sentido mais restritivo do segundo título citado acima (“A Manipulação da Identidade Étnica Tapuia”). No qual me propus a desdobrar alguns questionamentos de Almeida (1985) acerca dos dilemas colocados aos tapuios na condição de sujeitos desconhecidos:

(...) necessitam da tutela (...) sem dispor, entretanto, das condições requeridas para serem assistidos. Pode-se até supor que o único atributo distintivo de que dispõem hoje seja justamente essa situação que nem os aproxima dos índios, tampouco dos brancos, mas que vem conciliando através da expressão “povo diferente” a permanência de uma condição étnica nas avaliações sobre o grupo. Nesse sentido o que são? Índios? Ou representariam um exemplo concreto de assimilação? (:207, grifos CTS)

Diante dessa situação o projeto inicial passou a visar, mais objetivamente, a problemática da identidade étnica e a redefinição desta diante da tutela da FUNAI e das formas de representação de outras agências e agentes. Afinal, se nos últimos treze anos (a contar do trabalho de Almeida) os tapuios passaram a ser “assistidos” pela FUNAI, isso nos leva necessariamente a indagar quais condições eles presumivelmente “passaram” a preencher para a obtenção desta assistência/tutela.

Perguntas fundamentais para este estudo passaram a ser, portanto: o que levou, e continuar a levar, um determinado conjunto de pessoas a assumirem, ou talvez virem-se obrigados a assumir, uma identidade indígena perante os outros? E que “outros” são os “outros” dos tapuios?

Sob à luz destas questões, passei a refletir sobre a noção de “grupo étnico” como uma construção sociocultural que traz implicações sociais, morais, físicas, emotivas e mentais evidentemente diferentes àqueles reconhecidos como pertencentes à uma etnia se comparadas às possíveis implicações de se pertencer (ou aspirar pertencer) a um outro tipo de grupo (religioso, por exemplo). Esta reflexão me levou a questionar qual o sentido e o lugar específico dado a um “grupo étnico indígena” no interior de uma agência estatal indigenista. Dito de outro modo e diante do caso em questão, trata-se de investigar quais as características associadas ao “índio” que serão atribuídas ou exigidas dos tapuios e como estas serão reapropriadas pelos mesmos enquanto elementos constituidores de sua própria auto-atribuição como “índios”.

Após a leitura da dissertação de Almeida, bem como dos processos de regularização fundiária do Carretão e demais documentos legais elaborados por técnicos da FUNAI, passei a tentar reconhecer o modo pelo qual o órgão indigenista caracterizava os tapuios. Nessa tentativa, encontrei na descrição de Cardoso de Oliveira (1996) sobre o caboclo um quadro de referência que me permite enquadrar tanto o modo pelo qual os tapuios serão classificados para fins de administração quanto o modo pelo qual o tapuio pode estar definindo neste momento sua situação identitária. Segundo este autor, o caboclo:

Em suma, é o índio integrado (a seu modo) na periferia da sociedade nacional, oposto ao “índio selvagem”, nu ou semivestido, hostil ou arredo, [...]. Em certo sentido, o caboclo pode ser visto ainda como o resultado da interiorização

do mundo branco pelo [índio], dividida que está sua consciência em duas: uma, voltada para os seus ancestrais, outra, para os poderosos homens que o circundam. O caboclo é, assim, o [índio] vendo-se a si mesmo com os olhos do branco, isto é, como intruso, indolente, traiçoeiro, enfim, como alguém cujo único destino é trabalhar para o branco. (: 117, parêntesis no original, colchetes CTS)

Ao se reconhecer a situação identitária dos tapuios como uma situação de “caboclisto”, pode-se compreender porque os tapuios são representados pelos agentes indigenistas como ocupando o extremo oposto de uma curva de indianidade que partiria dos mais “autênticos”, “puros” ou “selvagens”^[12] de um lado, se fechando, no outro lado deste *continuum*, nos mais “integrados” ou “assimilados” à sociedade nacional. É que estes não seriam mais índios, e sim “caboclos”, “tapuios” (no sentido regional), “trabalhadores nacionais” (no sentido do Serviço de Proteção aos Índios – órgão que antecede a FUNAI na promoção de um indigenismo burocrático-rotinizado). Por outro lado, a caracterização do “caboclo” proposta por Cardoso de Oliveira nos permite reconhecer os tapuios como a expressão mesma da permanência de uma condição étnica em oposição ao branco^[13]. (Cardoso de Oliveira, 1996: 141)

Nesse sentido, passei a me questionar sobre o que acontece quando a idéia de autenticidade que é esperada de um “grupo” ou “indivíduo” que reclama uma tutela indígena não condiz com a realidade do índio de carne e osso. O que acontece quando a representação do que seria um “índio autêntico” se vê obrigada a mudar, i.e., a se adequar diante da realidade empírica encarnada por um “semelhante” que se pretende “outro”? Muda-se, nesse caso, a noção de autenticidade ou se força os “outros” a se subordinarem a ela? Opta-se por transformar as formas de interação com estes “outros” ou se espera que eles se transformem naquilo que supostamente deveriam ser pela sociedade dominante?

A partir destas questões, se partiu para a elaboração de um projeto de pesquisa orientado para captar o fio da meada deixado ao final do estudo de Almeida (*op cit.*):

Parece-nos que o Carretão configura-se como um caso singular para essa discussão (sobre “indicadores de indianidade”), pois simultânea à observação de como um grupo indígena é absorvido pela sociedade nacional, são registradas avaliações oficiais sobre este processo que descreve a trajetória do índio Xavante ao tapuio. (Almeida, 1985: 209, parêntesis CTS)

De xavante, javaé, caiapó e carajá ao tapuio, enquanto um etnônimo referente a sujeitos específicos, é perceptível um processo de redução de grupos indígenas e de seus territórios até o reconhecimento oficial de seus descendentes ou remanescentes com a designação: “Tapuia”. Este reconhecimento oficial, que, vale lembrar, não é um procedimento normatizado, prescreve, em várias arenas de discurso, uma “etnia de fato”, tanto quanto uma “etnia de fato” possa realmente existir na esfera dos discursos.

Historicamente, uma diversidade de nomes oficiais de grupos indígenas fazem parte de um processo de domesticação alcançado pelas práticas administrativas do Estado (por exemplo, citaria o caso dos *mebengokre* que são paulatinamente designados como “índios bravos”, “Kayapós”, e como Kayapó são subjetivamente tidos como “índios mansos” ou amansados pela agência tutelar mesmo que a representação de uma alteridade seja mantida pelo etnônimo de origem não portuguesa), porém isto fica ainda mais claro no caso dos tapuios pela própria palavra ser um termo sujeito à várias significações^[14], e portanto, à valorações e interpretações diferenciadas segundo interesses particulares. Segundo anotações em meu caderno de campo para o dia 24/09/97, temos a seguinte conversa com a professora *tapuia* Aparecida Borges (Cida) da Escola Municipal Tapuia na

Terra Indígena Carretão:

CTS: Quem é que trata vocês por mestiços?

Cida: *Ih ... Se a gente for dizer... Você já sabe quem?*

CTS: Não. Eu gostaria de saber.

Cida: *Ah. O próprio nome já diz, tapuio é mestiço. Quer dizer que o nome tapuio já quer dizer que é mestiço, que é misturado branco com negro, com índio, com branco (...). Eu não gosto quando um faz algo errado e falam "foi os tapuios". "Os" ao invés de "um". Se acontece algo errado dizem que foram "os tapuios". Aí vai homem, mulher, tudo.*

É interessante notar como o sentido dado ao termo tapuio por uma interlocutora tapuia relaciona-se com a negatividade atribuída ao termo pelos regionais fazendo com que recaia sobre todos os tapuios uma marca negativa de inferioridade associada à categoria mestiço. Pode-se inferir como o termo tapuio passa a ser relacionado a uma idéia de “falsos índios” ou “índios inautênticos”, devido a associação do termo à mestiçagem, ao mesmo tempo em que se reconhece algum grau de indianidade, que lhe empresta uma conotação negativa. Isto denota que apesar de “mestiços”, os tapuios são “mestiços diferenciados” dos mestiços regionais que não usufruem de direitos específicos associados a sua condição étnica, o que ressalta a continuidade da condição explicitada por Almeida de que se para alguns, os tapuios não são índios, tampouco pode-se dizer que estão ou são integrados simetricamente à sociedade regional.

Passei a me ocupar com a elaboração de uma abordagem para analisar a situação histórica (Oliveira F.º, 1988) evidentemente dramática (no sentido de que o estado de ambigüidade imposto sobre estas pessoas as levam a buscar preencher tanto os requisitos para serem “índios” quanto para serem tratados como “brancos”) vivida pelos tapuios, de modo a não impor sobre eles minhas próprias prenoções do que deveria ser um “índio”. Tal situação foi primeiramente definida, a partir de estudos de Cardoso de Oliveira (1976) como uma situação de “campesinato indígena”, nas palavras deste autor:

Tratava-se de estimular a investigação de grupos indígenas remanescentes, praticamente destituídos de sua “cultura tradicional”, embora mantendo viva sua identidade étnica, o que os tornava quase desaparecidos, enquanto índios, das populações regionais. A problemática que a existência desses “camponeses indígenas” propõe à reflexão antropológica e, por conseguinte, à investigação, é de extrema riqueza (...). Mas cabe dizer que será precisamente no estudo do campesinato indígena que mais apreenderemos sobre a associação ou justaposição de três processos articuladores: um étnico, outro intersetorial rural/urbano e, finalmente, um terceiro interclasses, pois não formam os camponeses uma classe? (: 67-68)

Contentei-me com os resultados obtidos que refletem uma análise situacional ao invés de uma afirmação categórica do que ou quem os tapuios foram, são ou deveriam ser.

O estudo que se segue é fruto da produção de dados referentes a quatro meses de trabalho de campo (entre os meses de agosto de 1997 a janeiro de 1998, sem contar o período de elaboração do projeto de pesquisa para o qual realizei uma viagem de apenas um dia à T.I. Carretão em fevereiro de 1997) multilocalizado em: bibliotecas; arquivos do Departamento de Documentação da Diretoria de Assuntos Fundiários - DAF/FUNAI; demais departamentos da FUNAI: Departamento de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas - DID, o centro de documentação (que no momento da pesquisa se chamava Departamento de Informação e Estudos - DINE), Departamento de Educação e o Departamento de Patrimônio Indígena - DPI, onde assessei documentos oficiais e dialoguei com pessoas diretamente ligadas ao processo de regularização fundiária da T.I. Carretão ou ligadas ao processo de “reconhecimento étnico” promovido pela FUNAI - apesar deste procedimento não ser designado oficialmente[15]; Diocese de Rubiataba/GO; prefeitura e escolas municipais de Rubiataba/GO; e, evidentemente, na T.I. Carretão. Foram realizadas nestes locais

várias “observações participantes” que envolveram: o registro de discursos orais de vários agentes e a análise dos discursos escritos nos documentos existentes sobre os tapuios; o mapeamento, através de viagens acompanhadas por algumas lideranças tapuias, de locais-chave (Casa do Índio - Goiânia, cidades próximas como Rubiataba, Nova América, Ceres, Crixás, Goiás Velho, FUNAI - Brasília) nos quais a identidade étnica Tapuia, seja pelas situações sociais propiciadas pelo contexto intersocietário destes locais, seja pelo deslocamento de agentes envolvidos com a representação dos tapuios, era acionada e construída.

Os dados produzidos cristalizaram-se em compasso à leitura dirigida da bibliografia levantada; no fichamento de centenas de páginas referentes aos processos de regularização fundiários da T.I. Carretão elaborados pelos técnicos da FUNAI; e em dez (10) horas de entrevistas gravadas com 12 interlocutores (tapuios e não-tapuios, técnicos da FUNAI em Brasília e Goiânia, antropólogas - que no momento do diálogo não são autoras e sim atrizes[16] - advogados, etc.); em centenas de páginas escritas em meu caderno de campo acerca das situações sociais vividas; e alguns croquis, mapas e redes de parentesco produzido *in loco* ou obtidos ao longo da pesquisa.[17]

Vale ressaltar que o período que passei na T.I. Carretão estive hospedado todo o tempo na casa do Cacique José Borges e muito da análise aqui desenvolvida se deveu pelo diálogo intenso que mantive com o próprio e com aqueles com quem este se relacionada mais direta e intensamente.

2. SOBRE A FORMA COMO O TERMO “TAPUIO” APARECE NO TEXTO

Apresento abaixo um problema, aparentemente trivial, que surgiu desde o momento da elaboração do projeto de pesquisa quando foi preciso anotar (grafar) o termo pelo qual me referiria às pessoas entre as quais estudaria. Tentei seguir as recomendações encontradas no trabalho de Barretto F.º (1992), porém foi necessário aproximar tais recomendações à problemática que envolve o termo “tapuio” como designação de um grupo étnico indígena particular.

A partir do referido trabalho, parafraseando o questionamento de Barretto F.º sobre a atribuição Tapeba, me pergunto: como poderia falar, logo de início, em Tapuia (no singular, subentendendo-se uma etnia ou sociedade indígena[18]), quando um dos supostos deste estudo é justamente mostrar que a manutenção das fronteiras entre pessoas que se percebem e agem enquanto grupos distintos é expressão de um processo social marcado por uma determinada conjuntura histórica? (Cf. Barretto F.º, 1992: xxxviii)

Até que ponto, e aqui apresento uma outra questão, “dar nome” a um grupo indígena implica em tentar construir uma idéia e uma imagem estática, fixa e a-histórica de um conjunto de pessoas que reivindicam, nesse caso, assistência estatal? E aqui a própria idéia de “auto-designação” mereceria um certo cuidado. Porém, se estas questões me parecem pertinentes justamente por estarem em evidência no caso vivido pelos tapuios, há outros pesquisadores que pensam diferente. De acordo com a Convenção para Grafia de Nomes Tribais, assinada na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia no Rio de Janeiro em 1953, a qual determina que não haverá plural para nomes de nações indígenas, pesquisadoras do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia (IGPA) da Universidade Católica de Goiás (UCG) em relatório intitulado: “Relatório Carretão: Os Tapuia” optam para os seus trabalhos, utilizar:

sempre o termo “Tapuia” – preferindo à denominação regional “Tapuios”, aquela mais identificada com a norma lingüístico - antropológica em vigor para a nomeação dos povos indígenas no Brasil. (Ossami & Fraga, 1987: 14)

O relatório acima citado, baseado principalmente na dissertação de mestrado da antropóloga Rita Heloísa de

Almeida (1985), parece não ter se ocupado dos objetivos desta, objetivos que passei a considerar dos mais relevantes para a compreensão da situação de identificação étnica dos acima denominados “Tapuia”, nas palavras desta antropóloga:

O objetivo do trabalho é contribuir para a definição de conceitos ainda ambíguos – tais como índio, assimilação, etc. – passíveis de aplicação em comunidades que mantêm noções de pertinência a uma origem distinta e da posse de um território definido, **sem que se constituam formalmente em grupo étnico**. (Almeida, 1985: Resumo, sublinhados no original, grifos CTS)

Dez anos mais tarde, ao visitar a Terra Indígena Carretão enquanto antropóloga e técnica do Departamento de Patrimônio Indígena – DPI/FUNAI, a antropóloga Rita Heloísa de Almeida elaborou a Informação nº28, de 28 de junho de 1995, na qual aponta a questão da grafia do termo como uma questão complexa:

À primeira vista, o problema que ora exponho parece de pouca importância, mas quando se lê documentos importantes como o decreto de homologação da demarcação apresentar Xavante e **Tapuia**, como “os dois grupos indígenas” existentes no Carretão, vemos o quanto da observação em torno da incidência de um nome genérico, de atribuição regional à comunidade, equivocadamente, fez surgir (“foi inventado”) um grupo indígena, que a literatura etno-histórica sobre os índios brasileiros mostra claramente inexistir. Equívoco que começa muitas vezes pela intenção sincera de dar veracidade a uma observação etnográfica.” (Informação n.º 28, 1995: s/p, grifos e parêntesis no original)

Diante desta discussão, tentei captar suas implicações enquanto expressão de uma estrutura de poder subjacente, onde o “equívoco” a que se refere Almeida corresponde a uma:

(...) luta de poder de nomeação, de constituição de uma taxonomia oficial legítima, na qual diferentes agentes sociais, ocupando posições distintas no espaço oficial, utilizam-se dos recursos e capitais que dispõem para exercer influência nessa luta entre classificações.

Neste trabalho de objetivar o campo de produção de representações objetivadas do mundo social, o próprio cientista social se coloca em cheque, na medida em que dispõe de um capital específico e ocupa uma posição de relativo peso no campo de produção cultural e da definição das taxonomias oficiais. (Barretto F.º, 1992: xxxviii) [19]

Ao considerar a etimologia do termo “tapuia” e reconhecendo que sua ocorrência particular em situações sociais em que esta palavra é utilizada acabou por convertê-la em um etnônimo temos, por um lado, que o termo “tapuio” é uma referência genérica a índios e não o nome de uma etnia, e por outro, a construção da própria autodenominação de um grupo étnico. Dessa forma, optei por utilizar o termo “tapuio” (sem as aspas, visto que o uso destas comportam significados muito próprios quando se fala dos tapuios em certos contextos) para me referir aos que assim passaram a se autodenominar. Utilizarei porém as outras grafias: Tapuia, Tapuya, “Tapuio”, etc., quando os contextos assim o exigirem, tentando mostrar como a variação do termo expressa justamente dúvidas, ambigüidades e disposições diferenciadas ao reconhecimento dos tapuios como índios pelos atores sociais envolvidos.

Tudo isso me permite pôr em evidência as iniciativas por parte de certos agentes e agências de estabelecerem um controle, uma “etnogênese dirigida”, sobre o processo de reivindicação de assistência dos tapuios, através do uso de procedimentos ditos “científicos” ou “antropológicos” [20] impondo categorias, classificações e mesmo projetos alheios às categorias, classificações e projetos dos próprios tapuios, que por sua vez passam a adotar o etnônimo “Tapuia” para tornar autêntica sua própria identidade étnica perante o órgão oficial e às sociedades regional e nacional. Trata-se da invenção, como disse Almeida, de uma nova etnia Tapuia pelo órgão estatal de assistência ao índio.

Após práticas violentas de conquista terem destruído pessoas e territórios indígenas, o Estado brasileiro se ocupa em construir uma imagem do índio (uma indianidade) que será imposta aos xavantes, caiapós, carajás, javaés, tapuios, etc., sempre de forma diversa de caso para caso, como objetivo principal de administrar a diversidade étnica

indígena no interior da nação.

À guisa de conclusão, concordo com a reflexão de Oliveira F.º (1994) para quem:

Longe de ser uma profunda expressão da unidade de um grupo, um etnônimo resulta de um acidente histórico, que freqüentemente é conceitualizado como um ato falho, associado a um jogo de palavras ou um chiste. Muitas vezes um grupo dominado não é mantido como uma unidade isolada, mas é incorporado a outras populações (igualmente dominadas ou, inversamente, frações da população dominante), sendo dividido, subdividido e somado a outras unidades de diferentes tipos. Esquartejado, montado e remontado sob modalidades diversas e em diferentes contextos situacionais, qual a forma de continuidade histórica e cultural que um tal grupo dominado pode ainda apresentar?" (: 123)

Diante deste questionamento creio que é preciso apontar desde já a necessidade de se diferenciar a realidade étnica construída pelo e no discurso indigenista daquela outra realidade, mais concreta, vivida pelos grupos étnicos indígenas a que estes discursos se referem. É a partir do primeiro tipo de realidade que este estudo se desenvolve. Este desenvolvimento aponta para a necessidade de desconstrução de idéias como “índio integrado”, “descendente”, “remanescente”, como noções eficazes para a descrição da situação vivida pelos tapuios, logo que servem mais enquanto categorias de preconceito que auxiliam na manutenção do lugar subalterno destinado ao índio pela sociedade envolvente do que idéias críticas acerca de como este lugar foi construído. [\[21\]](#)

3. O PROJETO DE PESQUISA REVISTO

Pretendo aqui apresentar algumas reflexões que se impuseram durante meu envolvimento crescente com a situação vivida pelos tapuios do Carretão que implicaram na necessidade de alargamento dos questionamentos iniciais apresentados em meu projeto de pesquisa - que visava, então, apenas uma tentativa de compreensão dos processos de reprodução ou recriação de uma condição étnica através das relações entre tapuios e o Estado – para dar conta do aparente “desleixo” da Etnologia Indígena que se tem feito no Brasil frente aos “índios misturados” (Oliveira F.º, 1998), o que implicou na inclusão da problemática existente entre as relações dos tapuios com o Estado, exclusivamente, para o campo das relações entre as sociedades indígenas, de maneira geral, e o Estado.

A partir da proposta de estudo de Marcel Mauss (1973 [1938]) sobre a noção de pessoa enquanto categoria social culturalmente variável se estabeleceu um marco teórico importante que foi devidamente assimilado numa proposta de análise para se estudar as sociedades indígenas no Brasil. Nesta assimilação, a noção de pessoa e a construção da corporalidade nas sociedades indígenas sul-americanas passam a ser percebidas como instrumentos de organização da experiência social, tornando-se, portanto, alvos privilegiados da investigação antropológica. (cf. Seeger et al., 1979) Esta perspectiva é relevante na medida em que direciona as atenções etnográficas para as teorias que os próprios indígenas elaboram na idealização de sua organização social evitando assim o risco de forçar o material etnográfico a se encaixar nos modelos antropológicos desenvolvidos em outros lugares com outras sociedades.

Existem, contudo, empecilhos cada vez mais recorrentes e significativos que dificultam e até impossibilitam uma abordagem antropológica das sociedades indígenas nos termos dessa proposta. O impacto do Estado e de outras agências e agentes não indígenas sobre as representações dos índios acerca de si mesmos e de suas formas de organização continua tão intenso e presente quanto o risco de etnocídio e do genocídio dessas mesmas populações. Nesse sentido, as investigações sobre como são definidos os indígenas (entre outras minorias) por essas agências e agentes, principalmente enquanto sujeitos a serem tutelados através da implementação dos aparelhos administrativos do Estado, bem como o estudo sobre as respostas dadas pelos índios às definições existentes implica em uma problemática que merece ser mais aprofundada não só para a compreensão da situação vivida pelos índios, mas também para a

elucidação do “mundo” como este é percebido por eles. Dito de outro modo, um aspecto que parece merecer mais atenção nos estudos das sociedades indígenas e de seus sistemas de relação com a(s) sociedade(s) envolvente(s) pode ser expresso pelas seguintes perguntas, e aqui parto do caso dos tapuios para sua formulação: 1) quais os saberes, valores e práticas que a administração estatal aciona para “tutelar” as sociedades indígenas e, 2) como, a partir daí, se produz a diferenciação étnica de diversos segmentos populacionais, que alguns pesquisadores insistem em ver como tendo sempre existido?

O que se pretende com estes questionamentos, em última instância, é avaliar até que ponto se pode reconhecer nos mecanismos administrativos de tutela dos índios procedimentos de produção e hierarquização da diferenciação étnica indígena no Brasil.

A situação histórica dos tapuios me faz perceber que enquanto se pensar nos índios como “outros” radicalmente diferentes desde sempre e em qualquer circunstância, não se poderá encarar suas ações e reações (rituais, políticas, etc.) como um comportamento criativo, i.e., construído em relação contrastiva com seus próprios “outros”, mas apenas enquanto um comportamento imutável e etnograficamente estranho. O que o caso dos tapuios parece dizer à Etnologia Indígena é que esta não pode se entreter exclusivamente com a identificação dos princípios centrais que governam as sociedades estudadas como se estas continuassem a ser o que sempre se supõe que tenham sido. Se a corporalidade é central para a organização das sociedades indígenas no Brasil, o questionamento sobre os princípios que orientam a ação e reação dos chamados “agentes de contato” quando estes se deparam com estas populações acabam por conduzir o pesquisador à questão de como se dá a reconstrução da noção de “pessoa” entre os índios quando confrontados com as imagens que a sociedade brasileira tem deles e que se encontram internalizadas em suas instituições políticas (o Estado). Dito de outro modo, a situação dos tapuios não representam um caso interessante para a Etnologia ou para uma Antropologia das Relações Interétnicas por se constituir num exemplo do que vai acontecer com os xavantes amanhã, mas sim, porque ela elucida de forma bastante explícita o que está acontecendo com os xavante, entre outros índios no Brasil, hoje. O caso dos tapuios é elucidativo da situação colonial ainda vivida pelos índios no interior da sociedade brasileira.

Com estas observações desejo apontar um importante viés de estudo que consiste na investigação das interações entre o Estado brasileiro enquanto um corpo político representado nos seus aparelhos de administração (no caso a FUNAI) e as sociedades indígenas, enfatizando desde já o quanto a imagem do “índio” é importante enquanto elemento constitutivo da própria idéia de “nação brasileira” (cf. Ramos, 1998) fazendo com que a FUNAI se comporte também como administradora das múltiplas imagens do “índio” que serão ocasionalmente veiculadas para a nação.

Diante destas considerações, para os fins deste estudo, é importante passar a se conceber o Estado enquanto:

... detentor do monopólio da violência simbólica legítima e produtor das taxonomias oficiais (Bourdieu, 1989: 146-149); como provedor das alternativas políticas e dos constrangimentos que tanto definem formalmente como dirigem informalmente as formas política e moralmente aceitáveis de competição e cooperação. (Williams, 1989: 405-406 apud Barretto F.º. 1992: xxxii, parêntesis no original)

Ao se perceber o Estado como um ator social normatizador dos conflitos oriundos das classificações étnico-raciais, às vezes por ele mesmo geradas, em outras palavras, vendo no Estado o meio pelo qual as sociedades: “ ... procuram diluir o Conflito, canalizá-lo dentro de formas previsíveis, submetê-lo a regras precisas e explícitas, contê-lo e, às vezes, orientar para o sentido preestabelecido o potencial de mudança. (Bobbio et alli. 1995:228) Torna-se possível abordar (ainda de forma bastante preliminar) o espaço social de interação entre o Estado (através de sua agência específica, a FUNAI) e uma sociedade indígena particular [22], os tapuios, considerando também a participação

de outras agências e agentes (como o CIMI, por exemplo).

Este espaço de interação é notadamente organizado ou canalizado, no caso em apreço, por uma prática que venho designando como tutelar. Através do processo de instauração da tutela sobre uma sociedade indígena determinada é possível observar etapas de produção de significados adscritivos [23] oriundos das classificações étnicas subjacentes aos mecanismos existentes da administração indigenista que, como tenho dito, constroem e mantêm a fronteira simbólica diferenciadora das sociedades indígenas, objeto da tutela estatal, frente à sociedade nacional.

É preciso desde já reconhecer que as influências transformadoras exercidas pela agência estatal em questão (FUNAI), entre outras agências e agentes, não atuam e não são percebidas pelos tapuios como atuando, de forma uniforme sobre o conjunto de pessoas a quem a tutela ou a “assistência” se dirige (Oliveira F.º, 1988). As relações pretensamente dialógicas que estas agências e agentes pretendem assumir perante os indígenas configuram-se, na verdade, em elementos redefinidores da própria identidade dos tapuios. Por essa razão não é mais possível pensar as representações de uma coletividade - os tapuios - sem considerar os agentes e agências que fazem parte de seu mundo. Se partirmos da definição de Ramos (1998) para quem: “Indigenism is a crossroads of many agents,” deveremos concluir que a indianidade construída para os tapuios é um produto oriundo dos encontros nesta encruzilhada.

As relações entre Estado e Sociedades Indígenas se tornam ainda mais importantes, dentro do que aqui se propõe estudar, quando se tem em mente (principalmente no plano ideológico) que as classificações étnico-raciais se confrontam com a pseudoteoria dos “caracteres nacionais”. Pseudoteoria esta que supõe a existência da nação como anterior ao Estado quando na realidade experiências históricas dizem o contrário ou simplesmente contradizem esta noção apontando o caráter processual e dinâmico da formação destes “caracteres”.

Existem, com efeito, nações onde estão instalados numerosos grupos étnicos (...); e há etnias que se acham divididas por fronteiras de vários Estados (...). Mas não existem Estados cujos confins coincidam com os de um grupo étnico.” (Bobbio et alli. 1995: 450)

No caso brasileiro, a contradição se evidencia na conformação dos “caracteres nacionais” com os quais a nação brasileira diversas vezes se vê representada. Ao mesmo tempo em que através do mito da democracia racial se proclama a existência de uma sociedade mestiça, falante de uma só língua e onde todas as raças são assimiladas cordial e fraternalmente se proclama, por outro lado, uma diversidade cultural balizada pelas representações do Índio, do Negro e do Branco que redundam em “políticas de identidade” [24] de difícil equacionamento pela sociedade e pelo Estado.

Esta dificuldade de equacionamento pode ser percebida por outra dificuldade, especificamente no que tange ao “índio”, que segundo Oliveira F.º (s/d) reside na ambigüidade de definição do que seja um grupo indígena pelo Estado.

A dificuldade decorre da completa discrepância de significados atribuídos ao termo “índio”. Na primeira acepção, “índio” indica um status jurídico dentro da atual sociedade brasileira, dotando o seu portador de direitos específicos, definidos em uma legislação própria. Seus direitos apenas existem enquanto remetidos a uma coletividade da qual é reconhecido como membro, isto é, a “comunidade indígena” (...) ou o “povo indígena” (...).

Na segunda acepção, “índio” constitui um indicativo de um estado cultural, claramente manifestado pelos termos que, em diferentes contextos podem vir a substituí-lo – silvícola, íncola, aborígene, selvagem, primitivo, entre outros. Todos carregados com um claro denotativo de morador das matas, de vinculação com a natureza, de ausência dos benefícios da civilização. (Oliveira F.º, s/d: 11 – mimeo)

Com estas considerações pretendo estabelecer desde já que se há uma dificuldade em definir os tapuios do Carretão como “índios” ou “não-índios”, a mesma se encontra preestabelecida na própria conjuntura conceitual com a qual se tenta identificar certas minorias. “Índios” e “não-índios” são categorias naturalizadas pela prática tutelar, que

engendra mecanismos de identificação e classificação de grupos sociais para fins de “administração”. Sendo assim, o órgão indigenista e outras agências e agentes constituíram-se no ponto de partida para o desenvolvimento da proposta intencionada por este estudo.

4. ALGUNS PARÂMETROS CONCEITUAIS

Desde os estudos de F. Barth (1969) tem-se caracterizado os grupos étnicos como sendo tipos organizacionais definidos por categorias de adscrição (*ascription*), i.e., são o resultado da interação social entre atores sociais de uma sociedade plural que por sua vez engendram e mantêm fronteiras simbólicas diferenciadoras para fins de convívio. Os grupos étnicos não surgem necessariamente de um suposto isolamento geográfico, mas antes, das relações sociais que propiciaram o isolamento de certos atributos contrastivos fundamentados no contraste de um “nós” diante dos “outros”. Considerar este contraste numa dimensão histórica e processual promove o deslocamento do olhar da constituição interna dos grupos étnicos para as fronteiras simbólicas de diferenciação entre indivíduos e grupos, bem como para os mecanismos de manutenção de tais diferenças. (Barth, 1969: 10) Nesse sentido, é necessário repensar a aplicabilidade da idéia clássica de “grupo étnico”, enquanto uma unidade portadora de cultura, para o caso dos tapuios, visando com isso deixar claro que este estudo não se refere à identificação daquelas características que fariam dos tapuios um povo diferente em si e para si mesmo, mas sim, à identificação dos elementos que tornaram possível ao órgão indigenista oficial reconhecer os tapuios como “índios”.

Trata-se, portanto, de um estudo sobre a identificação étnica oficial dos tapuios do Carretão como um processo de reconhecimento. Vejamos como este tema pode ser antropologicamente abordado.

Barth propiciou a Cardoso de Oliveira (1976) alguns supostos para o desdobramento de sua reflexão sobre a identidade étnica como uma identidade contrastiva. Entretanto, este autor elaborou, antes de Barth, um modelo analítico que visava apreender o sistema interétnico em sua característica mais elementar, i.e., enquanto sistemas societários em interação (Cardoso de Oliveira, 1978: 85), onde os aspectos contrastivos, conflitivos e contraditórios sobrepunham-se às relações estáveis e cooperativas entre os grupos étnicos que a análise de Barth parecia enfatizar. Mesmo que a característica de interdependência entre os grupos étnicos seja um ponto em comum na análise de ambos das relações interétnicas, Cardoso de Oliveira aponta para a característica extremamente desigual desta interdependência para os povos indígenas no Brasil. O conceito de “identidade contrastiva”^[25], posteriormente elaborado por este autor (1976), apesar de inspirado em Barth como foi dito, é evidentemente amparado por essa perspectiva sensível à assimetria das relações entre índios e não-índios, perspectiva esta fundamental para os fins deste estudo.

Se o contraste, entendido como uma ação social consciente, constitui a essência da identidade étnica, é possível se observar como esta será construída, no caso em questão, através da manipulação de vários elementos que são tidos como significativos no jogo/luta de classificações étnico-raciais entre os vários atores sociais envolvidos na situação de resolução fundiária das terras do Carretão. Assim, antes de prosseguir, torna-se necessário tecer alguns comentários acerca da noção de “manipulação” aqui mencionada. O termo “manipulação” enquanto uma noção para explicar o surgimento de uma identidade étnica indígena foi criticada por Santos (1997) que elabora o seguinte argumento a partir da realidade social dos xacriabás em Minas Gerais:

(...) a interpretação que surgia como possível era a da “manipulação de identidades”, solução que, além de desconhecer as nuances e flutuações de significados que caracterizam a atualização das categorias nos discursos enunciados, levava à suposição da existência de um conteúdo essencial não revelado pelos sujeitos: suas “verdadeiras identidades” (...). (: 08)

Nesse sentido, a noção de “manipulação” para Santos distorce a realidade, fazendo da identidade algo a ser interpretado negativamente, algo que escamoteia, através da “manipulação” como uma prática sinônima de “dissimulação”, a “verdadeira identidade” dos indígenas. Este impulso, o de enxergar o “inventado”, o “falso”, o “dissimulado” nas reivindicações indígenas e na representação da indianidade, é algo que Santos pretende evitar ao abominar a noção de “manipulação de identidades” como elemento explicativo da realidade social dos xacriabás (ou *Xakriabá*, como quer a autora). Entretanto, esta rejeição à noção de “manipulação” proporciona, ao meu ver, uma defasagem conceitual para explicar uma faceta observável da prática destes grupos quando demandam reconhecimento de seu *status* étnico diferenciado.

No âmbito da realidade construída pelos discursos[26], a “manipulação da identidade” através da enunciação de uma pertença étnica faz parte do jogo social, um jogo de oposições contrastivas que pressupõe a negociação da imagem que se quer exibir como artifício de luta para a obtenção de reconhecimento e posteriormente de direitos. Trata-se de uma situação em que anunciar uma identidade indígena é procurar participar no processo de definição de si mesmo dentro do corpo estatal e na sociedade envolvente.

O uso da noção de “manipulação” que faço neste estudo visa justamente elucidar a agência política dos tapuios enquanto uma prática social. Manipular não é necessariamente dissimular, de acordo com o sentido que pode ser comumente atribuído a esta palavra. A “manipulação” neste estudo aponta para o uso político de conceitos, descrições, traços diacríticos e da própria identidade que se encontra “à mão” do manipulador inserido numa situação histórica particular dentro da qual luta para participar de uma forma mais autônoma. O que é, sem margem de dúvida, algo legítimo (mesmo porque não cabe ao antropólogo auferir graus de legitimidade sobre a ação social dos atores entre os quais estuda).

Além disso, quando utilizo esta noção, o faço com a intenção de lembrar que as pessoas em questão, os tapuios, planejam suas ações segundo as expectativas que critérios de indianidade/autenticidade impõem sobre elas. O que as leva a manipularem noções de indianidade, que por sua vez reconfigura suas identidades sociais locais e nacionais. Caso não planejassem, não manipulassem, não questionassem e interiorizassem as expectativas que os outros têm do que eles são e deveriam ser, i.e., se fossem meras vítimas dos processos e representações sociais mais abrangentes, talvez não houvessem hoje questões para serem tratadas e sim vestígios arqueológicos (como a própria sede do aldeamento no qual foram “colocados” seus antepassados, hoje sob os pastos de uma fazenda) para serem analisados e conservados em museus para exercícios imaginativos da posteridade. Ao contrário, estes mesmos vestígios

são questionados pelos tapuios de hoje no sentido de compreenderem melhor o que eles podem oferecer para a própria construção do sentido que eles têm de si mesmos, afinal o que eles são, e o que eles sabem que são, é sua própria gente, sua própria história e os projetos para o futuro.

Quando enfatizo a “manipulação” como uma ação consciente constitutiva do contraste que irá assegurar o reconhecimento da diferença étnica de um grupo social, estou na verdade evitando tomar a noção de “identidade contrastiva” em si mesma, isto é, tento não substancializar de antemão a identidade étnica, mas sim, enfocá-la enquanto um processo social.^[27] A noção de identidade contrastiva quando tomada em si mesma para analisar a situação das sociedades indígenas no Brasil promove uma falsa bipolaridade que coloca em um lado da situação social os “índios” e no outro os “brancos” (falsidade, aliás, notada por Santos). Como veremos, colocar “tapuios” de um lado e “brancos” de outro promoveria uma idéia equivocada da realidade porque desconsidera a existência de outras categorias sociais, como negros, caboclos, mestiços, etc., bem como a ambigüidade do próprio termo “tapuio”. Sendo assim, quando falar em “índios” e “brancos”, ou “não-índios”, deve-se ter em mente que estou me referindo àquelas categorias “nativas” que somente fazem sentido em contextos definidos, sendo descritivas, portanto, de sujeitos concretos para os próprios atores sociais.

Portanto, a noção de manipulação da identidade, ou mais simplesmente, dos etnônimos, encontra-se em acordo com a idéia de uma “cultura de contraste” como elaborada por Carneiro da Cunha (1987):

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*: este novo princípio que a subentende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos.” (: 99, grifos CTS)

É preciso ainda estender um pouco mais a citação acima, deixando a autora concluir:

Em suma, e com o perdão do trocadilho, existe uma bagagem cultural, mas ela deve ser sucinta: não se levam para a diáspora todos os seus pertences. Manda-se buscar o que é operativo para servir ao contraste. (...) Tudo isto leva à conclusão óbvia de que não se podem definir os grupos étnicos a partir de sua cultura, embora, como veremos, a cultura entre de modo essencial na etnicidade.” (Carneiro da Cunha, 1987: 100-1, grifos CTS)

Desse modo, ao considerar as perspectivas de Barth e Cardoso de Oliveira à luz das reflexões de Carneiro da Cunha, pode-se vislumbrar de que modo este estudo consiste em uma tentativa de descrição do processo de reconhecimento étnico de um grupo indígena pela FUNAI como um processo político instaurado após a manipulação da própria identidade étnica pelos tapuios do Carretão que até 1979, quando adotam um etnônimo enquanto estratégia para verem seus direitos diferenciados à terra (re)conquistados e garantidos, não eram reconhecidas como indígenas por qualquer agência estatal.

A tentativa de descrever e compreender os mecanismos de inclusão ou exclusão (melhor dizer, “mecanismos de identificação”) de pessoas e grupos ao regime tutelar, e portanto, ao Estado-nação, nos direciona para uma etnografia da rede de assistência aos tapuios que articula as representações contrastivas sobre estes. A concepção desta “rede de assistência” como articuladora das representações contrastivas sobre os tapuios se dá a partir da consideração de que toda sociedade produz e controla discursos, que são organizados e redistribuídos por certo número de procedimentos e agências (no caso, e em especial, a FUNAI) que têm por função legitimar suas prescrições, dominar seu acontecimento aleatório e esquivar sua pesada e temível materialidade (Foucault, 1996: 9). Desse modo, é bem possível pensar esta “rede de assistência” como uma “arena de discursos”.

Enquanto uma “arena de discursos”, os atores sociais que compõem a rede de assistência aos tapuios atualizam polissemicamente[28] as categorias “tapuio”, “Tapuia”, “índio”, “remanescente”, “descendente”, “excluídos”, entre outras categorias sociais adscritivas, seguindo uma distribuição de poder esquematizada na configuração mesma desta rede, que é simultaneamente uma arena e uma “comunidade” (Gluckman, 1987)[29]. Não devemos, nesse sentido:

(...) transformar o(s) discurso(s) em um jogo de significações prévias; não imaginar que o mundo nos apresenta uma face legível que teríamos de decifrar apenas; ele não é cúmplice de nosso conhecimento; (...). Deve-se conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo o caso; (...). (Foucault, 1996: 53)

Sendo assim, a análise de um processo social através dos discursos porventura emanados em seu desenvolvimento está condicionada pela compreensão da estrutura de poder que situa os agentes que enunciam o discurso, possibilitando a identificação de quem, para quê e para quem se fala, requisitos mínimos para a compreensão dos significados contidos nos discursos. De forma mais clara, isto implica em dizer que os discursos não elucidam nada fora do contexto social em que foram produzidos e o significado dos mesmos só pode ser apreendido através do questionamento da conjuntura de poder implícita neste contexto. Estou tentando deixar claro a necessidade de se superar a idéia de que os discursos são meras declarações que visam apenas transmitir uma informação, quando são na verdade ações constituidoras da realidade.[30]

Em resumo, temos que, a análise da identificação étnica dos tapuios enquanto índios é permeada por questões relativas à transformação de sua realidade social. A análise dos discursos proferidos neste processo de identificação torna bastante evidente a dramaticidade de se assumir publicamente como índio, pois o problema não se reduz a um questionamento sobre eles serem ou não serem índios, um questionamento recorrente feito contra eles, mas sim como podem ser e não ser (cf. Ribeiro, 1993b) simultaneamente índios para uns e não índios para outros. Este é o dilema em que foram colocados os tapuios.

5. O CAMPO DE PESQUISA

A visualização inicial do que seria empiricamente meu “campo de pesquisa” como sendo a área indígena em que alguns tapuios vivem “tradicionalmente” passou a ser revisada à luz da discussão acima sobre a “rede de assistência” como uma “arena de discursos”. Em outras palavras, à medida em que percebi que assumir o território delimitado pela FUNAI como o *locus* exclusivo onde se atualiza a identidade étnica “Tapuia” distorcia a visão de conjunto que eu almejava constituir para fins de análise, passei a considerar a Terra Indígena menos como um campo de pesquisa e mais como um objeto de análise em si mesmo.

Apoiado na revisão dos modelos de análise do contato interétnico promovida por Oliveira F.º (1988), a noção de situação tornou-se central para os fins deste estudo justamente porque permitiu explicitar qual a natureza do campo pesquisado. Resumindo a argumentação deste autor, temos que, ele partiu para um aprofundamento teórico da noção de situação social inicialmente definida por Gluckman[31]. Neste aprofundamento trouxe à tona a noção de “situação colonial” primeiramente desenvolvida por G. Balandier (1951), no sentido de apontar o aspecto de dominação presente nas situações sociais envolvendo grupos étnicos no Brasil. Nesse sentido, este autor tentava construir uma abordagem que não redundasse numa historiografia exclusivamente ocidental (Oliveira F.º, 1988: 31), i.e., uma

perspectiva que não incorpora a visão dos índios sobre sua própria situação. Entretanto, a noção de “situação colonial” é uma concepção muito genérica, pois enuncia uma situação de dominação de uma “minoridade estrangeira, ‘racialmente’ e culturalmente diferenciada, sobre uma maioria autóctone materialmente inferiorizada”. (cf. Oliveira F.º, 1988: 44) Enunciado que elucida aspectos perceptíveis na realidade social, mas pouco explicativos da mesma.

Ao tratar em seguida da concepção de Cardoso de Oliveira sobre as situações de contato interétnico, Oliveira F.º aponta como problema a questão de “(...) como descrever e encarar teoricamente os indivíduos e grupos não indígenas que intervêm na situação de contato.” (Oliveira F.º, 1988: 49) É neste momento que vem à baila a noção de “encapsulamento” elaborado por Bailey (1969 apud Oliveira F.º, 1988: 50) - que ao longo desta dissertação é traduzida pela noção de *part society*, que julgo mais apropriada no trato de situações de campesinato indígena. Porém, esta noção não vem desacompanhada das reflexões promovidas por Oliveira F.º para quem a noção de encapsulamento desempenha a mesma função conceitual que a noção de grupos corporados circunscritos, que discuto mais adiante. Função esta que nas palavras deste autor finda por reduzir: “(...) muito o espaço para as reinterpretações, as manipulações e as resistências, que instituem uma dialética bem mais complexa do que é suposto entre colonizador e colonizado, entre as políticas do Estado e as suas conseqüências reais no âmbito local.” (Oliveira F.º, 1988: 53-54)[32]

É neste ponto que Oliveira F.º retorna à noção de situação social desenvolvida por Gluckman, desenvolvendo o seguinte argumento:

Entendida em seu modo mais estrito a situação social não seria mais que isso, um repertório de atores relacionados por determinadas ações e eventos. À medida porém que o levantamento desses elementos remete a contextos de interação e a formas de inter-relação, o relato da situação ganha densidade, conduzindo progressivamente à indicação de padrões de interdependência entre os personagens elencados. A distinção rígida entre descrição e análise revela-se completamente artificial, uma vez que a análise situacional nada mais é do que a reflexão sobre o entrecruzamento daqueles três elementos (atores, ações e eventos). (Oliveira F.º, 1988: 55, parêntesis CTS)

Diante destas considerações, Oliveira F.º cunha a noção de situação histórica para ressaltar um aspecto implícito na definição de situação social de Gluckman, de modo a ser uma noção que não se remete apenas à eventos isolados, mas a “(...) modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais.” (Oliveira F.º, 1988: 57)

A Terra Indígena enquanto arena política[33] - onde, o antropólogo se inserirá como mais um ator na definição de relações de saber-poder - é justamente o *locus* situacional histórico onde se travam relações que tornam manifestas os contrastes que opõem tapuios e não tapuios definindo os primeiros e os segundos imbricadamente através das noções de posse e domínio da terra oriundas, por sua vez, dos direitos diferenciados que possuem os indígenas (vale lembrar, que estes direitos estão associados ao fato de serem membros de uma coletividade).[34]

Meu equívoco inicial - nomeadamente o de julgar como campo de pesquisa apenas o território indígena demarcado pelo órgão estatal, sem problematizar a própria idéia do que seja “território indígena” - elucidou precisamente o eixo por onde se distribui o poder do Estado sobre os tapuios, pois a única localidade onde se deve ter uma permissão oficial para realizar pesquisa com os tapuios é no interior da Terra Indígena, apesar de vários tapuios residirem na cidade. Este fato explicita a preocupação do Estado em regular o acesso ao território, que por sua vez é representado como um espaço definidor de quem é, quem não é, e quem poderá ser reconhecido como “Tapuia” (ou seja, o tapuio plenamente reconhecido em seus direitos pela FUNAI). O regime tutelar é vivido, dessa forma,

eminentemente pelos “tapuios da reserva”, e não pelos tapuios citadinos, que por sua vez não deixam de também instrumentalizar a condição de tutelado pela FUNAI, porém não sem o aval daqueles que residem permanentemente na área indígena.

A noção de situação histórica torna-se então operativa para uma análise dos “padrões de interdependência entre os atores sociais, e das fontes e canais institucionais de conflito” (idem). Esta noção me possibilitou extravasar os limites da Terra Indígena, sem abandoná-la como *locus* empírico de pesquisa, logo que passei a percebê-la como uma peça do esquema de distribuição de poder entre os diversos atores sociais (tapuios ou não). Desse modo, ao analisar o processo de instauração da Terra Indígena Carretão foi sendo revelado na prática indigenista os mecanismos mesmos de identificação daqueles que poderão usufruir da terra indígena enquanto um bem exclusivo dos tapuios. Estes mecanismos se processaram como um jogo (logo que não era possível prever seus resultados) que se realizava dentro de um quadro de tensões, manipulações e estratégias que definiam (e continuam a definir) quem poderá usufruir do capital simbólico e dos recursos físicos (como terra, sementes, máquinas agrícolas, assistência médica, escola, etc.) oriundos do reconhecimento de uma “etnia Tapuia”.

A Terra Indígena dentro deste esquema de distribuição de poder passa a ser um local privilegiado para a análise etnográfica porque privilegiado pelos próprios atores sociais (tapuios e não tapuios) como espaço de agenciamento político. Apesar de diversos tapuios residirem fora da área demarcada pela FUNAI, é com referência à Terra Indígena Carretão que os tapuios são reconhecidos e se reconhecem como índios (são os “Tapuios do Carretão”).^[35] Nesse sentido, a Terra Indígena como produto de uma política territorial regulada pelo Estado é definidora não só das possibilidades de continuidade étnica de uma população^[36], mas também daquelas características que deverão ser consideradas étnicas para fins de perpetuação do território como Terra Indígena. Dito de outro modo, o processo de materialização de uma categoria jurídica “Terra Indígena”, i.e., o processo de delimitação espacial de uma categoria simbólica do Estado (“terras da União”) através do asseguramento (por força policial, em alguns momentos) de uma área ocupada pelos indígenas, mas sob o controle da FUNAI (“para uso permanente dos índios”), deve ser visto, através da noção de situação histórica, como um processo elucidativo das múltiplas representações articuladas com o intuito de estabelecer uma fronteira entre tapuios e não-tapuios (principalmente os “posseiros”) que compreendem diferentemente o que seja “domínio” e “posse”.

Em resumo, este estudo consiste na descrição de uma situação histórica vivida pelos tapuios do Carretão enquanto uma rede (ou cerco, como veremos) de assistência inferida através: 1) da delimitação de contextos onde noções de indianidade são empregadas (manipuladas) e atualizadas no estabelecimento de políticas de representação iniciadas com a luta simbólica dos tapuios objetivando o reconhecimento de seus direitos diferenciados à terra; e 2) da etnografia dos mecanismos de identificação implementados pela agência estatal tutelar que permitiu identificar os canais por onde se (re)constrói a etnicidade do grupo pelo Estado (em particular, sem ignorar também a participação de outras agências na conformação de práticas indigenistas), bem como as relações de poder que subjazem e orientam essa construção. Trata-se de uma investigação sobre como o Estado define, para fins de administração, a etnicidade das minorias que convivem no “interior” da nação.

6. O “GRUPO” REAVALIADO

O modo como é definido um “outro” a partir da identificação de um suposto grupo étnico como indígena constitui o cerne do problema que visou compreender numa situação em que a “marginalidade” se apresenta como uma adaptação da diversidade (Paine, 1996) e vice-versa. Deve-se lembrar que estudo entre as pessoas denominadas

tapuios as condições que permitem seu reconhecimento oficial como “índios”, isto deve ser dito para evitar o engano de que estudo os tapuios enquanto uma sociedade indígena imaginada como culturalmente circunscrita.

Nesse sentido, julguei necessário repensar e focalizar, i.e., desconstruir uma noção antropológica que concebe um grupo étnico como sendo um grupo corporado, i.e., uma unidade homogênea, politicamente organizada sobre um território, com um quadro de procedimentos adequados para administrar um corpo relativamente exclusivo de assuntos comuns. Este “desconstruir” se fez necessário à medida que tentava me aproximar dos sentidos evidentemente heterogêneos que os tapuios têm de si mesmos enquanto agentes políticos e enquanto grupo, bem como das categorias que os outros atribuem sobre eles (mestiços, remanescentes, etc.).

A perspectiva corrente que define um grupo indígena como sendo aquele que se identifica como indígena e é categorizado pelos outros como indígena – o “critério de auto e alter atribuição” como mencionei acima - é justamente o que está em pauta na situação identitária dos tapuios do Carretão. Afinal, o sentido do termo tapuio, para os tapuios, não apontava funcionalmente para a organização de um “Nós”, mas antes para uma mera referência à condição mestiça.

Como esta mera referência se tornou um meio de circunscrição de determinadas pessoas, definindo um grupo, constitui o cerne de minha curiosidade sobre a situação histórica vivida pelos tapuios do Carretão.

De forma mais clara, cabe perguntar: qual a bagagem trazida pelos tapuios para serem reconhecidos enquanto sujeitos de direito diferenciados pelo Estado? E qual bagagem, por outro lado, a FUNAI e outras agências “mandam buscar” para reconhecer e/ou transformar os tapuios em “índios” a serem representados por eles?

Neste processo de “acomodação das bagagens culturais” são enunciados discursos sobre o que seja ou deveria ser o “índio”, e conseqüentemente, é manipulada a própria idéia do que os tapuios deveriam ser e como deveriam se chamar. Os tapuios por sua vez articulam estratégias^[37] na disputa pela terra, através da afirmação desta como uma terra dos índios. Seria então a terra a referência cultural “aglutinadora” de um sentido de nós para os tapuios? Acreditando que a resposta para esta questão é afirmativa, surgem várias questões: como são construídos culturalmente os significados e os valores sobre a terra, ou talvez seja melhor dizer, como é construída a relação entre território e identidade para o caso tapuio? Seria a representação do território que proporcionaria a base de uma identidade local que ganharia contornos étnicos em contextos conflitivos ou haveria um sentido de grupo independente de qualquer base territorial? O que se perpetua é a identidade étnica Tapuia ou a identidade local de pertencimento ao Carretão?

A partir das situações críticas deflagradas pela instauração da administração tutelar percebo a recriação do sentido de grupo através da resignificação, segundo valores indigenistas do sentido da terra. É neste momento - o da reintegração diferenciada do valor da terra através da “moeda da indianidade” (a etnicidade é vista aqui como uma riqueza simbólica negociável na concretização de projetos pessoais e grupais) - que percebo a identidade étnica Tapuia como um modelo organizacional, informado pelo regime tutelar, cunhando um novo sentido de grupo para os tapuios. A novidade deste sentido de grupo é percebida neste estudo, inicialmente, de uma perspectiva “extragrupal”, i.e., através da recriação pelos aparelhos de tutela e/ou de assistência, sobre quem pode ou poderá constituir-se em sujeito com direitos diferenciados, i.e., em “Tapuia”.

Inspirado pela reflexão de Melatti acerca dos pólos de articulação indígena (1979), sugiro neste trabalho uma argumentação que torna mais clara a reavaliação do que seja um “grupo indígena” e o objeto da investigação antropológica para os fins deste estudo. Ao invés de perguntar com quem se parecem os tapuios, se com xavante ou

javaé, ou talvez caiapó ou carajá, até mesmo se com negros, sertanejos ou caipiras, a título de delimitar sua área de ocupação ou de descrever os traços de seu comportamento social, será melhor indagar: quem participa do mundo dos tapuios. (cf. Melatti, 1979:24)

II

DE ALDEADOS A TUTELADOS:

DO ACAMPONESAMENTO DE ÍNDIOS À INDIANIZAÇÃO DE CAMPONESES

1. INTRODUÇÃO: DESENCONTROS ÉTNICOS

Proponho aqui uma reflexão mais detida sobre as práticas indigenistas promovidas pelo Estado brasileiro através de seus aparelhos de conquista (cf. Lima, 1995) na transformação dos povos indígenas e seus territórios em objetos do poder tutelar. Tais práticas elucidam a produção de classificações étnicas e raciais sobre certas minorias. A descrição resumida de alguns momentos importantes para a compreensão da situação histórica (Oliveira F.º, 1988) dos hoje “Tapuia” do Carretão é o meio pelo qual se desenvolve esta proposta.

Não se pretende com esta descrição promover uma “trans-historicidade” das práticas indigenistas e dos sentidos que as orientaram ao longo da história por um Estado que poderia ser concebido igualmente de maneira trans-histórica.^[38] Nem tampouco, se deseja legitimar a idéia de um “grupo étnico Tapuia” como objeto de estudo empírico depositário de um objeto de estudo através de uma suposta cultura e história homogênea e linear ao longo do tempo e do espaço. Quanto menos elaborar uma narrativa histórica, na tentativa de reafirmar um “território originário” ou um “habitat imemorial” dos tapuios como poderiam esperar aqueles acostumados com os documentos legais produzidos por antropólogos no órgão indigenista quando visam constituir peças “técnicas” para o processo jurídico de regularização fundiária de terras indígenas. (cf. Oliveira F.º, 1994: 129)

Tais preocupações em explicitar em que este estudo não consiste, se deve em função das indagações recorrentes por parte de funcionários da FUNAI, principalmente, anotadas durante a pesquisa, sobre quem são os tapuios ou sobre a ascendência étnica dos mesmos.^[39] Sendo assim, aponto que o fato de afirmar previamente (e mesmo posteriormente) o que os tapuios são ou foram, antes mesmo de conhecê-los implica em lhes privar autoritariamente a voz, impondo-lhes uma identidade, muitas vezes estigmatizante, ao invés de se buscar, justamente, atentar para formas mais dialógicas para lidar com sua particularidade étnica^[40].

É justamente sobre o processo pelo qual se reorganiza, através do indigenismo oficial (e alternativo) a particularidade da condição étnica dos tapuios, que se elabora a seguinte argumentação deste capítulo. Nesse sentido, partindo de Lima (1995), temos que:

As disputas em torno da definição do que seja *índio* colocam-se a todos que pretendam governar uma população assim rotulada. Conhecer as bases sobre as quais se assentam as taxonomias geradas e sua aplicação é conhecer os próprios contornos do modelo de governo que se lhes propõe. Ao mesmo tempo, é ter em mente que qualquer definição extranativa do ser indígena é parte de dispositivos de poder. Por ela se desloca o “direito à identidade” para uma forma externa de atribuição. Aqui a análise de textos é também um desvendamento de exercícios de poder. (: 119)

Considerando ainda, amparado em uma leitura particular que faço do trabalho de Almeida (1985), de que os tapuios são, em alguma medida, herdeiros das políticas indigenistas historicamente acionadas sobre seus antepassados - o que por sua vez torna no mínimo curioso o espanto do órgão tutelar diante da possibilidade de existência de índios em Goiás, devido a própria presença dos tapuios e suas reivindicações de assistência enquanto indígenas como “incidentes” não previstos pela ideologia oficial de assimilação dos índios na forma de trabalhadores rurais integrados à sociedade nacional - pretende-se apontar como o Estado (entre outras agências e agentes do indigenismo) atua na transformação e reinvenção das sociedades indígenas em geral e dos tapuios em particular, para fins de administração. Se um dos objetivos principais deste estudo é elucidar o modelo de classificação étnico-racial adotado pelo Estado, acredito encontrar nas práticas do poder tutelar e do indigenismo[41] uma atividade produtora de taxonomias que funcionam como sistemas ideológicos que interpretam e transformam as demandas políticas dos índios. Trata-se de uma continuidade da política de pacificação.

A classificação de grupos ou sociedades indígenas pelo Estado, via FUNAI, implica na construção de uma variedade de categorias (algumas delas acionadas no processo de reconhecimento étnico dos tapuios) que por sua vez derivaram de relações de poder do qual participaram várias agências e agentes (entre estes os antropólogos), configurando uma situação histórica (Oliveira F.º, 1988) particular englobando as sociedades indígenas e transformando-as em objetos do poder tutelar ou até em alegorias da sociedade nacional quando esta julga interessante afirmar e exibir sua pluriétnicidade ou afirmar sua autenticidade a partir da originalidade indígena devidamente resguardada em reservas.[42]

A organização social e a situação histórica dos tapuios hoje é, em larga medida, resultado da história de “contatos” interétnicos promovidos pelo avanço dos regimes coloniais (português e brasileiro, principalmente) que tinham por prática os “descimentos” ou “pacificações” dos povos indígenas vistos como “obstaculizadores” à ocupação expansionista, i.e., impedindo a conquista efetiva dos territórios visados por estas verdadeiras frentes de expansão estatais. Diante desta história desejo apresentar, ainda que superficialmente, a multiplicidade de contextos por trás destes processos de conquista que redundaram no “acamponesamento”[43] de povos indígenas no Aldeamento Pedro III do Carretão (1788), culminando hoje na recém “indianização” [44] de uma população que se (re)fez tradicional (cf. Oliveira Jr., 1997, mimeo), nomeadamente os tapuios.

Ao falar em situações de “contato” ou de “desencontros étnicos” me refiro ao desencontro de distintas humanidades portadas pelos sujeitos históricos[45] advindos de situações de fronteira impostas violentamente, como tenho assinalado, pelos projetos de expansão coloniais dos Estados-nações português e brasileiro.

O próprio termo “desencontro étnico” que utilizo no título deste item advém de uma reflexão sobre a situação de fronteira, que para Martins “é um cenário altamente conflitivo de humanidades” (Martins, 1997: 11), onde “*nesse conflito, a fronteira é essencialmente o lugar da alteridade.*” (idem: 150, grifos no original) O conflito “faz com que a fronteira seja essencialmente, a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro.(...) O desencontro na fronteira é o desencontro de temporalidades históricas, pois cada um desses grupos está situado diversamente no tempo da História.” (ibid: 150-1) Dito de outro modo, creio que a situação de fronteira reflete a diversidade de experiências históricas entre grupos (im)postos em “contato” ao longo da história, onde a fronteira constituirá um *locus* de conflito e produção de outras experiências históricas entre pessoas e grupos. Tratava-se, em suma, de uma área de fricção interétnica histórica, que, certamente, produziu um campo semântico que ainda hoje orienta as ações dos atores sociais

que aí vivem.

A área de fronteira no Carretão decorre das delimitações geográficas impostas por condicionamentos histórico-sociais de projetos expansionistas e de colonização. Após seguidos períodos de marginalização se comparada a outras áreas mais cobiçadas do sertão goiano, os tapuios passaram a se diferenciar da sociedade envolvente através da definição e demarcação de uma territorialidade contrastiva que por sua vez os redefinem como pessoas originárias de um lugar (o Carretão). Esta definição tapuia de ser foi e é conformada historicamente em consonância à perspectiva de Lévi-Strauss (1986) para quem:

Os preconceitos raciais atingiram a sua intensidade máxima perante grupos humanos circunscritos por outros a um território demasiado apertado, a uma porção demasiado restrita de bens naturais para que a sua dignidade não seja atingida, tanto a seus próprios olhos como aos dos seus poderosos vizinhos. (: 44-45)

Nesse sentido, os tapuios enquanto uma comunidade territorialmente fundamentada tem se perpetuado sob a imposição de várias categorizações, a maioria delas estigmatizantes (como o próprio termo “tapuio” sugere). Gostaria de complementar que é o Estado, muitas vezes, o grande agente responsável pelo confinamento ou circunscrição dos grupos humanos a territórios reduzidos, bem como pela regulação dos conflitos gerados pelos preconceitos engendrados nestes processos de circunscrição.

Segundo a perspectiva de Lima (1995), o “governo dos índios” como assim denominou o processo de territorialização que circunscreve os povos indígenas: “(...) implicava em agir sobre muitas outras populações e em arrecadar seus territórios sob uma rede administrativa nacional, transformando-os em terras, i.e., mercadoria em potencial.” (: 129) Compondo-se assim as bases de um sistema de territórios e de um estoque fundiário subordinados ao Estado centralizador aliado ao capitalismo expansionista.

Deve-se tentar perceber a situação histórica dos tapuios inserida dentro desta perspectiva de estatização de um território projetado como nacional e capitalização da terra projetada como mercadoria para se compreender como se processarão os mecanismos de inclusão e exclusão de uma dada população dentro da rede administrativa seguida da conseqüente adequação identitária (melhor seria dizer subordinação) dos povos ou minorias étnicas detentoras de outras territorialidades a partir dos parâmetros que se fizeram hegemônicos.

A partir das palavras de Lima (1995) faz-se ainda necessário, tomar como parâmetro que: “(...) a diferentes situações históricas (Oliveira F.º, 1988: 57-69) correspondem distintos modos de organização social e diferentes tradições elaboradas pelos diversos povos indígenas.” (:40) E neste sentido reconhecer que a diversidade de experiências históricas permite pensar nos dispositivos de integração e nos modos de aniquilamento (ou mesmo produção) da diferença. (idem: 41)

Sendo assim, torna-se interessante abordar a situação histórica dos tapuios como um processo de territorialização, o que nos permite vislumbrar a complexidade definidora da organização social dos tapuios de hoje. Parafraseando as palavras de Oliveira F.º (1994: 123), trata-se de tentar delimitar as possibilidades de forma de continuidade histórica e cultural que um tal grupo dominado pode ainda apresentar.

Após a “chegada” ou “descimento” de cerca de 2.200 Xavante à Aldeia Pedro III do Carretão em 13 de janeiro de 1788[46], resultado de longas negociações com as lideranças indígenas, entre outras tentativas mais brandas[47] de “atração” dos indígenas para fora das áreas ambicionadas para exploração, ocupação ou simplesmente trânsito (necessário para o escoamento da produção aurífera e das “drogas do sertão” por exemplo) a população do Carretão

logo cresceu:

(...) formando um povoado, onde foram construídos a capela, uma casa espaçosa reservada ao diretor, as casas dos índios, as oficinas de trabalho como o moinho de milho, o engenho de açúcar, o paiol, e os serviços coletivos como a canalização da água, as vias de acesso, as grandes plantações. (Almeida, 1997: s/p. [Informação n.º 038/DPI/DAS/FUNAI](#))[\[48\]](#)

Entretanto, esta aparente prosperidade pode vir a obliterar a condição submissa imposta aos índios aldeados.[\[49\]](#) O elemento indígena presente nestes povoados, após terem sido “pacificados” ou “amansados”, podendo portanto ser “cristianizados”[\[50\]](#), aponta para o fato de que os indígenas, em certo sentido, não eram apenas um suposto para a produção e acumulação de riquezas para os colonizadores, seja através de seu trabalho ou de sua expropriação, eles eram em certa medida a própria “riqueza” da qual muitos (os “civilizadores” p. ex, missionários; ou caçadores de escravos) queriam se apoderar. Onde, cada qual a sua maneira: “Do ângulo das divisões tradicionais do Direito aproximava-se os índios do domínio das coisas e não da esfera das gentes.” (Lima, 1995: 122).

Ao questionar esta brevíssima descrição histórica proposta por Almeida, tento apenas propor uma reflexão mais detida sobre um contexto evidentemente mais complexo em termos de relações interétnicas. Existe uma tendência narrativa na historiografia brasileira (não compartilhada por Almeida, diga-se de passagem) que não posiciona o índio (e mesmo o negro) como agente social, político ou economicamente relevante para determinação da estrutura atual da sociedade. Costuma-se dizer que o índio (e o negro) pouco legou a Goiás, isto é, que ele simplesmente sucumbiu. (por exemplo, Bertran, 1978: 22) Tal afirmação se deve, em primeiro lugar, pelo fato do indígena ser enquadrado dentro do domínio das “coisas econômicas” e não dos “sujeitos econômicos” pelos próprios historiadores, fazendo eco assim à própria ideologia dominante. E em segundo lugar, devido à depopulação drástica e às constantes guerras deflagradas contra as populações indígenas pelo governo colonizador, a ponto de ser necessário dizer que o índio não sucumbiu, ele foi na verdade massacrado ou incorporado violentamente, principalmente no contexto goiano.

Segundo uma breve narração feita por Leonardi (1996) – historiador que se opõe evidentemente à esta tendência historiográfica - fica evidente o conteúdo violento das campanhas de “pacificação” ou “amansamento” [\[51\]](#) impetradas pelo povo conquistador sobre as populações indígenas. Estas campanhas fundadas no tripé: colônia militar, intérprete e missionário (cf. Beozzo, 1983), nos ajudam a “(...) desnaturalizar a idéia de expansão espontânea da ‘fronteira agrícola’, tratando-a como engendrada pelos poderes de Estado.” (Lima, 1995: 137). Nas palavras do historiador:

Foram colocados no aldeamento Pedro II, mais conhecido como “Carretão”, em casas arruadas na vizinhança de um estabelecimento militar. **Um verdadeiro campo de concentração.** Muitos anos mais tarde, já na Primeira República, os índios Kayapó e Karajá vencidos em guerra continuavam a ser confinados no Carretão pelos governadores do estado de Goiás, enquanto prosseguia o processo de usurpação das ricas pastagens do Centro-Oeste, normalmente chamado de “avanço das frentes pioneiras”. (Leonardi, 1996: 257, grifos CTS)

Pode-se perceber assim os contornos que vinham sendo desenhados pelas “frentes pioneiras” em Goiás, aliás, processo bem descrito por Bertran (1978), apesar das ressalvas que estão sendo feitas acerca de sua perspectiva narrativa. Aproveito a representação elaborada por este autor

acerca da formação das fronteiras em Goiás para poder, neste momento, situar o espaço social ocupado pelos tapuios atualmente. Nas palavras deste: “A fronteira em Goiás é (...) um fenômeno descontínuo. Tanto a zona de desbravamento quanto a zona desabitada, quanto as áreas extensivamente exploradas compõe em Goiás arquipélagos.” (: 112) A representação da fronteira como “arquipélagos” que se formaram como resultado do deslocamento compulsório dos conflitos para a periferia dos centros de povoamento, que alimentam ainda hoje as ideologias pioneiristas e desbravadoras, onde o “massacre de índios aparece como indissociável da fronteira, pois sua expansão se efetua sempre em um espaço ideologicamente considerado como vazio, de um ponto de vista demográfico ou econômico, e mesmo jurídico” (cf. Aubertin et alli. *apud* Leonardi, 1996:117), nos ajudam a caracterizar o espaço social ocupado pelos tapuios como uma “ilha” desses arquipélagos, e as ilhas têm história.

No começo deste século, Bertran nos descreve Goiás como sendo um: “Cenário composto de gado, roças, poeira e miséria.” (Bertran, 1978: 96) Regiões onde nos confins do “Mato Grosso de Goiás” o homem precisava de pouco mais que “sal, farinha e pólvora” para garantir seu sustento (nas palavras do Sr. Bento, um dos tapuios mais idosos - cerca de 70 anos, o mais importante era a munição: “*Falou na pólvora falou em tudo, né?*” rindo-se de sua colocação feita após conversarmos sobre a violência que imperava na região desde o início do século, que muitas vezes redundava em mortes e assassinatos no processo de expropriação fundiária).

A decadência da mineração e a dispersão populacional em Goiás trouxeram para os séculos vindouros a ocupação do território goiano pelo gado. Sendo “O gado, por exigência, produção marginal de espaços marginais.” (Bertran, 1978: 113) Como se a sobreposição destes sistemas econômicos não trouxesse por si só vários rearranjos sociais que evidentemente afetaram os tapuios em suas formas de organização social, a região onde vivem os tapuios hoje se viu transformada “n” vezes a partir da decadência da economia aurífera de Goiás e a “reocupação” pelo gado. Já neste século, a região sul de Goiás tornou-se por volta da década de 40 o centro progressista/desenvolvimentista do estado, quando a conquista do território goiano passou a ser guiada mais no sentido centro-sul e centro-norte do estado, mais pelas cidades do que pelos campos, resultando na fragmentação, nos anos 50, de 77 municípios para 179, nos anos 60 (Bertran, 1978: 108-9). Diante deste processo de minifundização das terras, a economia de Goiás é estatizada nos anos 60. “Os lugarejos que vicejavam espontaneamente em todo o Estado viam as máquinas do governo ocuparem-se de arruamentos e estradas vicinais.” (idem: 110) E assim, cidades eram incorporadas à economia global através da chegada de fábricas transnacionais (uma filial da Nestlé em Rubiataba, a 27 km da terra dos tapuios, por exemplo) e implementação de cooperativas e colônias agrícolas (como a Cooperrubi em Rubiataba, destinada ao cultivo da cana-de-açúcar e a Colônia Agrícola de Ceres), transformando-se (os vilarejos, bairros rurais e pequenas cidades) em reservas populacionais (enquanto força de trabalho e contingente de ocupação) para projetos desenvolvimentistas e de (re)colonização da região segundo os projetos promovidos pela frente de expansão Estatal deste século.

A estatização da economia e do “progresso” implicou também em incentivos migratórios^[52] que traziam colonos de Minas Gerais e outros estados para produzirem na área do Vale do São Patrício (p. ex: Colônia Agrícola de Ceres), resultando no acirramento da competição pelas terras dos “tapuias”. Com este acirramento, os tapuios passam a

perceber o interesse estritamente expropriativo que os “de fora” tinham sobre suas terras. O encolhimento do mundo reduzia suas terras e os colocava compulsoriamente em “contato” com novos agentes e agências dinamizando os processos de construção da identidade.[\[53\]](#) É a fase de um novo “desencontro” que redundará no encontro com a FUNAI.

A origem deste desencontro reside, como temos visto no fato de que espaços marginais eram representados como espaços vazios, despovoados, pela sociedade regional e nacional. Entretanto, ao contrário do que supunha a ideologia de ocupação vigente, vários aglomerados populacionais, compostos em larga medida por índios deslocados de sua vida social tradicional, e negros “fugidos” ou que se libertaram do regime de escravidão, passaram a constituir sua própria “economia marginal”, instaurando por conseguinte formas distintas de ocupação territorial a partir da apropriação comum das terras em que já viviam. Os tapuios vieram a constituir-se, assim, em uma comunidade tradicional (Oliveira Jr., 1997. mimeo) ao longo da história e das “etno-histórias” particulares vividas por seus antepassados que, se conhecidas, nos obrigariam a recontar o “contato” nas áreas de fronteira de formas outras que permitissem a inclusão do índio e do negro na história, reconstruindo, por conseguinte, o valor das identidades no presente.

Nessa perspectiva, os tapuios enquanto:

(...) “pequenas parcelas da humanidade” não se encontram em decomposição após a região em que habitam ter permanecido à margem da corrente principal da economia colonial; encontram-se, isso sim, em processo de formação de uma comunidade tradicional (ou de perpetuação de comunidades já existentes), relativamente autônoma em seu processo produtivo e em sua dinâmica de relações sociais, isto é, em processo (ainda que intermitente) de produção e reprodução de significados socioculturais atualizados quotidianamente, estruturando-se em um grupo social distintivo frente à economia e à sociedade mais abrangentes. (Oliveira Jr., 1997: 11, mimeo)

Esta distintividade irá recuperar justamente o passado vivido enquanto “índios” livres, o que permitirá uma reindianização dos tapuios até então percebidos pela sociedade envolvente como camponeses. Vejamos, agora, o que se seguirá a esta “nova” condição reconhecida.

2. O TAPUIO FRENTE AO CERCO DE ASSISTÊNCIA

O que séculos atrás era uma “questão de acumulação primitiva de riquezas”, passando por uma “questão de mão-de-obra” passa a ser complexificada para os tapuios contemporâneos numa “questão de terras”. Depreende-se aí uma arena de confronto de territorialidades (e historicidades, como vimos) entre a valoração atribuída à terra pelos tapuios e a valoração feita pelos regionais, seguida dos projetos estatais (seja do estado de Goiás ou do Estado nacional)[\[54\]](#). Por um lado, os tapuios valorizam a terra como o lugar onde nasceram seus pais e avós, onde estes cresceram e contaram suas histórias e biografias, onde se viveu, onde se morre. Tornando evidente a questão identitária vinculada à territorialidade e ao tempo vivido em um lugar. Por outro lado, se percebe uma valorização da terra como propriedade, como valor de uso e de troca, como meio exclusivo de produção econômica e exploração humana. Entretanto, esta separação entre dois tipos de valoração da terra não devem ser reificadas. Aponto esta separação como reflexo de uma dimensão notada nos discursos de tapuios e regionais, onde ambos podem, por vezes, compartilhar dos mesmos princípios morais de valorização da terra, como é o caso de regionais casados com mulheres tapuias ou tapuios casados com mulheres de “fora”.

Na verdade, aponto este aspecto da situação atual dos tapuios como indicativo de um rico campo de investigação a ser melhor discutido numa pesquisa posterior a partir da leitura das teorias antropológicas produzidas entre sociedades camponesas. De onde se poderia delimitar melhor um objeto de estudo centrado na interrelação entre

tapuios e regionais, os “de dentro” e os “de fora”, os intercassamentos e a questão da identidade étnica. Nesse sentido, encontro num artigo de Klaas Woortmann (1990) uma noção importante para se pensar os rumos da diferenciação entre tapuios e não-tapuios, trata-se da “campesinidade”. Woortmann opta por falar não em “camponeses”, mas em campesinidade, que por sua vez é entendida como uma “qualidade mais ou menos presente em maior ou menor grau em distintos grupos específicos.” (Woortmann, 1990: 13) Ainda nas palavras deste autor:

O que tenho em vista é uma configuração modelar, mas é preciso não esquecer, sob risco de reificação, que pequenos produtores concretos não são tipos, mas sujeitos históricos e que as situações empíricas observadas, por serem históricas, são ambíguas (...). Modelos nunca são “iguais” à realidade. (idem: 13)

Com esta perspectiva desejo elucidar que os tapuios, enquanto sujeitos históricos de carne e osso produzem e reproduzem a seu modo uma qualidade de ser camponês, o que por sua vez pode conduzir ao questionamento de como se dará para eles o imbricamento entre valores nucleantes como terra, família e trabalho (Woortmann, 1990) e a condição étnica frente aos não-tapuios.

No interior deste futuro “recorte” epistemológico para se pensar a dinâmica das identidades étnicas no Carretão nota-se como a reflexão de Cardoso de Oliveira (1976) sobre situações de “campesinato indígena” pode se constituir numa referência central para se pensar a situação histórica dos tapuios, bem como a posição do elemento “étnico” numa situação de acamponesamento pelo Estado e pela sociedade envolvente, constituindo-se inclusive como um elo de ligação teórico entre as duas possibilidades de investigação levantadas, nomeadamente a de uma antropologia das relações interétnicas associada a uma antropologia da campesinidade:

Essa “intromissão” do componente étnico, presente nesse tipo de formação que chamamos de campesinato indígena, permite-nos retomar a noção de “sobreexploração” (...). Significa primeiro que as áreas de fricção interétnica podem ser descobertas em lugares onde o índio, por força de sua intensa aculturação, já estaria quase assimilado à sociedade regional. Segundo, que a etnia, conferindo ao camponês-indígena um status particular, torna-o uma categoria social privada de certos direitos que o impedem, entre outras coisas, de participar numa “economia livre”. Terceiro, que a discriminação étnica, colhendo o índio em diferentes formações sociais de que participa, impede a dissolução do sistema interétnico (sua estrutura e sua dinâmica) e engendra essa sobreexploração do branco sobre o índio, onde quer que este sobreviva como tal. (Cardoso de Oliveira, 1976: 69)

Ao sugerir que se pode perceber a situação no Carretão como uma situação de campesinato indígena, creio ser necessário aprofundar algumas reflexões sobre os processos de “acamponesamento de populações indígenas” (expressão que prefiro ao termo “aculturação”, pois elucidada a transformação dos indígenas em sujeitos sociais específicos, i.e., reserva de mão-de-obra na área rural) que culmina na conformação de um sujeito histórico sobreexplorado – o caboclo ou, no caso, o tapuio.^[55] Me parece que é o “caboclo”, enquanto sujeito social concreto oriundo de situações históricas de “desencontros étnicos” que provê realidade a idéia encampada pelo Estado do índio enquanto um ser de transição de um imaginado estado selvático “original” ao estado (não menos imaginado) de civilizado, passando pela condição de camponeses ou trabalhadores nacionais. É preciso analisar então como se dá o processo de transformação da pessoa indígena para o sujeito social “caboclo” ou tapuios através das categorizações ou classificações acionadas sobre os índios.

Em 1910 foi fundada uma agência denominada: Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPILTN, (cf. Ribeiro, 1970a e Lima, 1995 sobre a criação do SPILTN e as políticas indigenistas então conduzidas) a qual tinha por diretriz prestar assistência aos índios e estabelecer centros agrícolas em áreas por eles habitadas. Firmava-se assim uma diretriz ambivalente, i.e., proteger os índios e expandir a nação. Como nos lembra Almeida (1997):

O que fora uma contradição trabalhada como complemento (= um obstáculo e um alicerce do povoamento) está agora claramente delimitado: é uma reserva. Literalmente, reserva-se um espaço para a preservação dos índios, em meio a um processo abrangente de ocupação de territórios e desenvolvimento econômico vindo de todas as direções e acionado por populações não-índigenas cada vez mais numerosas. De um movimento centrífugo a um movimento centrípeto, essas primeiras fontes de irradiação ao povoamento que foram as missões e povoações indígenas são agora reservas de índios remanescentes. (: 49-50, parêntesis no original)

Lima (1995) nos apresenta uma bem elaborada argumentação sobre os princípios orientadores das atividades do SPI, que podem iluminar o teor das ações (ou a falta de ação, que é também, paradoxalmente, uma ação) da FUNAI frente aos tapuios. Vejamos parte desta argumentação:

Os povos indígenas situados na quarta categoria eram pensados enquanto à beira da transformação em não-índios ou na qualidade de matéria degradada para a Pátria, sobre os quais a incidência do Serviço [SPI] teria pouca eficácia.^[56] Em ambos os casos [i.e., no caso dos “índios hostis” e os da “quarta categoria”], o controle governamentalizado sobre a terra seria de curta duração (logo de pouco interesse), quer porque as terras dos centros agrícolas seriam financiadas aos trabalhadores nacionais que neles se fixassem, quer porque já não mais detinham controle sobre as terras necessárias para sua reprodução social/cultural independente.

O “destino final” da população indígena seria, pois, o mercado de trabalho rural sob a rubrica de *trabalhador nacional*.

Esta expressão encobria uma vasta gama de produtores diretos destituídos da propriedade da terra e vagamente identificados aos libertos da escravidão e seus descendentes ou dos surgidos de casamentos com nativos. Compunham o que a historiografia mais recente chamou de *pobres livres*, e a produção sociológica e etnológica denominou de *sertanejos, caipiras, roceiros ou caboclos*, contingentes percebidos como propensos a migrarem dos campos às cidades – dado muitas vezes tomado como um “traço cultural” de herança indígena, os errantes por natureza e estado – contribuindo para a situação extremamente tensa das maiores cidades da época. Evitar a migração para os centros urbanos [...] era uma tarefa, como se verá, a inserir o Serviço [e a FUNAI] num conjunto de aparelhos responsáveis pela (i)mobilização da mão-de-obra. (Lima, 1995: 126-7, parêntesis e grifos no original, colchetes e notas CTS)

Vejamos como estes princípios norteadores das políticas indigenistas do SPI ainda fazem eco na mentalidade de certos funcionários da FUNAI. Durante breve “pesquisa de campo” na FUNAI em Brasília, tive a oportunidade de registrar algumas conversas com técnicos deste órgão, alguns deles diretamente envolvidos com a implementação da tutela no Carretão. Segundo minhas anotações de campo para o dia 03 de setembro de 1997 temos o seguinte relato: “O (técnico indigenista) e a (funcionária da FUNAI) comentaram várias vezes a negação e a reação de outros índios (mencionaram os fulniôs e os xavantes, p.ex.) que em reuniões com os tapuios desconsideraram os mesmos enquanto indígenas. A (funcionária) lembrou que na Casa do Índio em Goiânia, alguns tapuios não conseguiram ser atendidos porque não eram vistos nem respeitados enquanto índios. Por outro lado, o (técnico) se comprazia em lembrar que disse aos indígenas em questão (os fulniôs e os xavantes) que eles serão os tapuios no futuro. O que estes indígenas refutavam.” Durante esta conversa, o técnico indigenista referia-se aos tapuios pelo termo “negrada”, e a noção corrente para designá-los era “remanescentes”, no sentido de que os tapuios não seriam mais o que outrora foram, i.e., índios. O mesmo falou que os “tapuias” são muito “parados” e “bobos” quanto a exigirem a assistência da FUNAI. Em suas palavras: “Antes eles fossem como os Xavantes”.

A partir deste discurso do técnico-indigenista^[57] quando o mesmo diz que os tapuios são os “Xavantes de amanhã” é interessante verificar a relação de continuidade que existe para certos funcionários da FUNAI com noções de “assimilação” próprias do período do SPI. A atualização de termos como “remanescentes” ou “descendentes” para se referir aos tapuios, que raramente são referidos com o termo “índios”, redundam de práticas indigenistas assimilacionistas seculares que contavam na transformação do índio em trabalhador nacional. Ainda no interior desta conversa com o técnico-indigenista e com a funcionária da FUNAI, foi descrito um momento quando se tentou

promover a extrusão dos posseiros e assegurar o controle sobre a terra indígena pela imobilização dos tapuios no seu interior, ocorrendo um efeito inverso: “O (técnico) disse ter uma postura muito crítica frente à situação do Carretão. Não concordava, já em 80, com a implementação do Chefe de Posto Indígena e com o próprio Posto Indígena. Segundo sua visão, a FUNAI entrou no Carretão e ‘inchou’ de dentro para fora, i.e., com a construção do Posto Indígena, com o envio de equipamentos agrícolas, com todo o material de implementação da ‘tutela’ construída, a comunidade se viu ‘apertada’ pela FUNAI. Segundo o (técnico), o que deveria ter sido feito era garantir os limites da terra e tirar os posseiros, o que ele tentou fazer pessoalmente (...) e com a saída destes do ‘filezinho de terra’ (terras mais férteis) que ocupavam na área, os ‘tapuias’ já estariam com bem menos problemas e não precisariam sair de lá.”

Esta lógica indigenista associa-se também a idéia de uma “liberdade vigiada”, que por vezes se traduz em pedidos de permissão de trânsito para fora da T.I. ao chefe de posto. Entre as formas de “liberdade vigiada” que se apresenta no Carretão observa-se a questão do consumo de álcool. Após a chegada dos primeiros “chefes de posto”, se impôs a proibição do consumo de bebidas alcólicas, implicando no fechamento de um bar que os tapuios freqüentavam no interior da T.I. Entretanto, esta proibição acirrou a relação entre tapuios e regionais, pois estes últimos “aliciam” os tapuios com bebidas para promover brigas com outros tapuios de quem desejam as terras. Tudo se passava sob os “olhos” dos chefes de posto, que proíbem os tapuios de consumir, mas não pensam em desafiar os posseiros por oferecer bebidas alcólicas aos tapuios.

Já, no que tange às idéias que detinham os técnicos (a maioria com formação em Antropologia) do Departamento de Assuntos Fundiários da FUNAI, em setembro de 1997, sobre a forma como se deveria “administrar” a situação fundiária dos tapuios se apresenta como segue, segundo minhas anotações de campo:

“É interessante notar a existência ainda hoje entre estes funcionários da FUNAI do departamento fundiário, de que os grupos que não vivem mais do modo ‘tradicional’, ou seja, inteiramente dependentes do meio ambiente através das atividades de caça, pesca e coleta para suprir suas necessidades ‘protéicas’ não devem estar ‘subnutridos’ ou ‘depauperados’, pois já tiram sua subsistência do cultivo e das plantações.”

Os funcionários se “esquecem” que a pressão sobre as terras impede a reprodução social e física do grupo (seja ele indígena ou não) segundo seus próprios padrões (mesmo que estes não sejam os “tradicionalistas” como assumidos pela mentalidade indigenista oficial). Quando sugeri a estes funcionários que se fizessem cópias de alguns documentos que certificam os limites e a posse da terra indígena de modo a entregar as mesmas aos tapuios, no sentido de que dispusessem de um “acervo material” para combater os posseiros, a resposta de um dos técnicos do DID foi que tal iniciativa “não adianta, pois eles (os tapuios) já sabem o tamanho de suas terras e que estas pertencem a eles. O que deve ser feito é tirar uma cópia do artigo 231, parágrafo sexto, que diz que eles não podem vender, e dar para eles. O que deve estar acontecendo é que eles já sabem que a terra é deles e querem vender.” A partir deste comentário é perceptível uma noção de que são os tapuios que devem ser orientados e não aqueles que ambicionam expropriá-los de suas terras. Além da impunidade sobre os posseiros persistir, perpetua-se a noção de que tolos são os indígenas, que mesmo conhecendo melhor que ninguém o que é seu por direito, deseja vender sua maior fonte de existência, a terra. São os índios aqueles que “não sabem ler”, completa o referido técnico, reafirmando a premissa básica do indigenismo didático que “índio não sabe” e assim, tem que ser “conscientizado”, “ensinado”.

Ao tecer estes comentários não visio uma crítica gratuita aos funcionários da FUNAI, muitas vezes bem intencionados, mas sim, uma análise incisiva das concepções que terão repercussão direta na definição da situação fundiária vivida pelos tapuios. Para tornar mais convincente o que se pretende demonstrar até aqui cabe lembrar um momento na história de implementação da Terra Indígena Carretão que elucida como certas ações políticas recentes

reproduzem diretrizes indigenistas do começo do século. Refiro-me aqui à tentativa, em 1990, do então Ministro da Agricultura, Íris Rezende (que se tornou governador de Goiás e Ministro da Justiça anos depois), e do Ministro do Interior, João Alves Filho, em transformar a Terra Indígena Carretão em Colônia Indígena [58].

Esta tentativa encontra-se registrada na “Exposição de Motivos Interministerial n.º 007”, de 09/01/90 (posterior, portanto, ao Artigo 231 parágrafo 6º da Constituição do Brasil de 1988 que impede os atos que “tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse de terras a que se refere este artigo), presente no PROCESSO FUNAI/2233/87 (cf. páginas 48 e 49 do mesmo), que diz o seguinte:

Para o Presidente da República:

(...) A T.I. Carretão I (...), destina-se não só a preservar o habitat imemorial dos grupos indígenas Xavante [59] e “Tapuia”, como também a garantir-lhes a subsistência, cabendo-nos ressaltar, na oportunidade, que essas terras são de domínio da União, na forma disposta no artigo 20, XI da Constituição Federal (...).

Dada a situação de contato secular daqueles indígenas com a sociedade regional e dentro do que preceitua o Decreto n.º 94.946, de 23/09/87, a T.I. demarcada passa a denominar-se Colônia Indígena Carretão I. (as aspas estão no original)

O artigo n.º 20 da Constituição brasileira, referido acima, se refere aos “bens da União” e às “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios” e é o mesmo que aponta em seu primeiro parágrafo que “é assegurada (...) aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios, bem como a órgãos da administração direta da União, participação no resultado da exploração de petróleo ou gás natural, de recursos hídricos para fins de geração de energia elétrica e de outros recursos minerais no respectivo território, (...)” (Constituição da República Federativa do Brasil, 1988: 22).

Este segundo momento está conjunturalmente condicionado pelo que Oliveira F.º (1990) convencionou chamar de “novo indigenismo”, que visava definir novas diretrizes para a “apropriação administrativa” das terras indígenas. [60] Segundo dois decretos (94.945 e 94.946) assinados pelo Presidente da República em 23/09/87 pode-se perceber, então, um sentido provável para a iniciativa dos ministros citados acima de transformar a T.I. Carretão em “Colônia Indígena”.

Nas palavras de Oliveira F.º (1990):

Os dois decretos são complementares nas preocupações e interesses que privilegiam. O primeiro (...) introduz no processo de definição das áreas indígenas duas instâncias que deverão ser capazes de corrigir as delimitações consideradas “anômalas”: as considerações de ordem estratégica, com a presença do CSN [Conselho de Segurança Nacional]; e o crivo crítico das esferas fundiárias locais, de modo a que as terras indígenas não sejam definidas sem passar por acertos e compromissos com os poderes regionais. Ou seja, o Poder Central, através de sua assessoria especializada (SG/CSN), não deseja que a legislação indigenista seja aplicada de modo rígido, chocando-se visceralmente com os interesses político-econômicos regionais e acarretando choques que possam ter repercussões negativas em alianças político-eleitorais ou na estruturação partidária. [61]

Já o segundo decreto parece visar outra questão – a de como compatibilizar a delimitação de áreas indígenas com a utilização de suas riquezas naturais (solo e subsolo) dentro de projetos de desenvolvimento regional. (: 27, colchetes e nota CTS)

Relacionada mais aos objetivos do primeiro decreto como descrito acima, a iniciativa do Ministérios da Agricultura e do Interior em transformar a área indígena em “Colônia Indígena” não passa, portanto:

(...) de um estratagema administrativo que distingue graus e papéis distintos para a FUNAI e outros órgãos de governo na tarefa comum a todos de recolocar em utilização econômica plena, os recursos básicos do habitat indígena (madeira, minérios e outros).

Essa normatização abre caminho para justificar a existência de ações econômicas que visam o lucro em áreas indígenas, baseando-se em possíveis indicadores de aculturação para concluir que os índios já dispõem da consciência da repercussão de seus atos na sociedade brasileira e, portanto, de capacidade jurídica para celebrar diretamente acordos e contratos com outros órgãos públicos ou com entidades privadas. (Oliveira F.º, 1990: 28)

Apesar deste esforço em elucidar possíveis interesses por trás de ações indigenistas incidentes sobre a definição do *status* da terra dos tapuios, é digno de nota que a “Colônia Indígena”, apesar da manobra interministerial que tentou com o Decreto n.º 98.826 demarcar a área como tal em 15/01/90 em razão “do grau de contato de seus habitantes”, não vingou e as intenções – nunca explicitadas - do futuro governador do estado de Goiás não conseguiram se estabelecer.

Nesse contexto, a FUNAI não funciona simplesmente como um meio para outros fins regionais ou federais, ela própria se serve deste “novo indigenismo” em seus planos de reestruturação, nas palavras de Oliveira F.º:

(...) a reformulação da sistemática de delimitação das terras indígenas e a normatização da exploração de meios de utilização do Patrimônio Indígena para fins de desenvolvimento econômico e refinanciamento do órgão tutor. Tais pontos são compatíveis com o já mencionado processo de reestruturação da FUNAI, ampliando a sua infra-estrutura na região, aumentando o grau de controle sobre as aldeias, hostilizando e proibindo a presença de missionários ou pesquisadores, promovendo a completa substituição de quadros do órgão tutelar formados pelo antigo indigenismo. (Oliveira F.º, 1990: 29-30)

Na T.I. Carretão este processo se fez notar no interior das rixas entre administrações regionais (ADR's). Registrei em meu caderno de campo o seguinte relato de um técnico indigenista que trabalhou com os tapuios: “(o técnico-indigenista) comentou indignado que a ADR (administração regional) de Gurupi (Tocantins) ‘roubou’ uma Toyota que foi dada à comunidade do Carretão. (...) Demonstrava uma rixa entre ADR's ao comentar sobre uns dois ou três ‘golpes’ dados entre elas para adquirir o controle das terras indígenas em Goiás.” Vale lembrar que no período de minha pesquisa de campo a administração da Casa do Índio em Goiânia, parte da extinta ADR Goiânia se mobilizava na tentativa de recriar a ADR Goiânia, onde a participação dos tapuios diante do presidente do órgão de origem goiana foi decisiva para a recriação da ADR. (cf. Documento dos tapuios apresentado no Anexo 11, intitulado “Área Indígena PIN Carretão” de 14 de setembro de 1997” e endereçada ao presidente da FUNAI em Brasília)

Diante destas considerações, a FUNAI, enquanto herdeira da prática de imobilização de força de trabalho indígena em reservas e imbuída do espírito do “novo indigenismo”, serve diretamente aos brancos que sobreexploram os tapuios na e fora da Terra Indígena e/ou visam o lucro através da expropriação de suas terras. A tentativa de transformar a T.I. Carretão em Colônia Indígena atende também a uma tentativa de “emancipação dos índios” iniciada na década de 70 quando, nas palavras de um advogado paulista, ficam explícitas as intenções por trás da “emancipação”: “by means of emancipation, the Indian stops being Indian from a legal point of view and, as a consequence, he is freed from the condition of ward of the state and also loses the privileges granted him by law, including the right to land protection” (Dallari, 1978: 80 apud Ramos, 1998: 364-5). A emancipação através da colônia não passaria de um esvaziamento das demandas dos tapuios enquanto índios, o que provavelmente culminaria em expropriação definitiva.

Por outro lado, ao fazer do reconhecimento territorial condição da “assistência tutelar” a FUNAI passa a catalisar a “etnicização” entre os habitantes de uma região, tornando mais conscientes para estes a hierarquização étnica que informa várias relações (vizinhança, lúdicas, de trabalho, etc.), pois os moradores do Carretão, agora vistos, não sem desconfiança, como índios, passam a ser locados de forma definitivamente discriminada na camada inferior da

pirâmide social reforçando os estereótipos comuns sobre o índio. Dito de outro modo, as práticas tutelares da FUNAI agudizam, principalmente no interior da “reserva” ou Terra Indígena e nas localidades mais próximas desta uma série de representações negativas equiparáveis àquelas descritas por Oliveira Jr. no que tange às populações negras tradicionais:

(...) sobre a hierarquização pressuposta na relação que conjuga as oposições bairro - cidade e negro (ou índio) – branco a uma suposta primazia histórica do segundo sobre o(s) primeiro(s): “ser negro” (ou tapuio) é ser “atrasado”, “da roça”, “pouco afeito à vida urbana”, “miserável”, de “linguajar incompreensível”, etc. (incluiríamos nesta lista como termos atribuídos aos tapuios na região: “bêbados”, “sujos”, “estranhos”, “bobos”, etc.) Tal categorização, ao representar o espaço urbano como essencialmente “branco”, define, por exclusão, os bairros como um espaço negro (tapuio) por excelência, *locus* do “atraso”, da “rusticidade”, da “rudeza”, da “miséria”, da “ignorância”. Essas relações, hierarquizadas, consolidam pois uma *situação de alteridade*, qualificando os bairros rurais como “outros” a partir da utilização do critério “racial” que é agregado ao plano sociocultural propriamente dito. (Oliveira Jr., 1997c: 4, parêntesis CTS)

Esta observação não chega a contradizer àquela elaborada por Cardoso de Oliveira (1976) quando analisa o papel dos postos indígenas no processo de assimilação dos terenas e dos ticunas, nas palavras deste autor:

Essas diferenças de tratamento, seja graças a singulares formulações de política indigenista, seja pela debilidade mesma do aparelho protetor, resultaram em atitude discriminatória dos funcionários do SPI (no caso dos tapuios, dos funcionários da FUNAI e regionais) levando os Terêna e os Tukúna a estarem sempre reivindicando sua condição de índio, para garantirem, assim, proteção. (...)

Entretanto, o que se observa é esses índios, mesmo sem receberem assistência econômica, sanitária ou educacional eficaz, encontrarem na precária assistência que lhes é destinada, atração suficientemente forte para induzi-los a procurar os postos indígenas e neles se instalarem. Não se quer dizer com isso que essa atração se exerça homoganeamente sobre o conjunto das populações Terêna e Tukúna (e tapuia); sempre haverá índios interessados em permanecer em fazendas ou em cidades (...).

Devido ao caráter desse relacionamento entre os postos indígenas e as populações tribais sob seu controle, o que se verifica é a emergência de mecanismos contra-assimiladores, resultantes de uma ação inspirada –(...) em ideais integrativos e numa política de assimilação. E essa resistência à incorporação à sociedade nacional pode ser traduzida pela preocupação do Terêna ou do Tukúna, ainda que mestiço, em evidenciar sua condição de índio diante da comunidade indígena e, particularmente, frente ao órgão protetor. (: 449-50, parêntesis CTS)

Recentemente, em um esforço conjunto, a antropóloga Rita Heloísa de Almeida e eu elaboramos um censo da população tapuia que nos proporciona um quadro preliminar da situação vivida pelos tapuios no interior do eixo “Terra Indígena-fazendas-cidades”. O mesmo pode ser conferido em anexo onde se verificará que das 235 pessoas identificadas como tapuios, 104 residem na Terra Indígena enquanto 131 encontram-se nas cidades e fazendas da região e além. Há, portanto, todo um estudo a ser realizado entre os tapuios citadinos, que por sua vez podem guardar impressões e projetos bem distintos daqueles que residem no interior da “reserva”, além de viverem em condições bem distintas no que tange às possibilidades de construção de suas identidades sociais.

Vejamos, por hora, como se perpetua, no âmbito da Terra Indígena, a sobreexploração econômica dos tapuios, entrevendo nesta um efeito perverso da agudização das diferenciações étnicas nesse contexto. Quer dizer, mesmo sob a “tutela” da FUNAI, os tapuios continuam a ser explorados e expoliados de tal forma que os próprios recursos do órgão destinados a garantir a sobrevivência física e cultural do grupo entram no circuito de subordinação econômica dos índios pelos posseiros. Podem ser classificadas quatro formas de controle sobre a força de trabalho indígena, destas uma poderia ser encarada como constituindo um controle “interno”, i.e., que se dá a partir das terras tidas como de posse e domínio dos tapuios, e as três outras constituem um controle “externo”, ou seja, que explora os recursos indígenas em um *locus* dominado pelos não-tapuios, vejamos a primeira forma de controle e em seguida as demais.

Exploração interna:

1) Roças familiares e aluguel de pasto: empreendida pelas parentelas que tem sua parcela virtual e fisicamente delimitada no interior da Terra Indígena e que lhes pertence consuetudinariamente. Ocorre na maioria destas parcelas familiares (principalmente na parte norte e leste da primeira gleba, cf. anexo10) a prática de “aluguel de pasto”. Nessa área onde se planta capim, famílias indígenas ganham uma determinada quantia para manter o gado de não-tapuios em suas terras. A parte restante serve para o plantio doméstico e compreende o quintal das casas. Um tapuio recém chegado à terra indígena (cerca de um ano) com sua família (a mulher “não tapuia” e 2 filhos, sendo que um estuda em Ceres para se tornar técnico agrícola) e ocupado em construir sua casa, pois até o momento haviam erguido apenas o “rancho”, me cedeu a seguinte entrevista que demonstra o choque de concepções subjacente a lógica das “roças familiares” diante da introdução da prática de aluguéis de pasto para gado e aponta algumas “restrições” quanto ao uso da terra:

Cristhian: E o que o senhor sabe que não se pode mais fazer com estas terras?

Nivaldo (tapuio): *O que não pode fazer mais... Não pode, pra mim não pode vender, não pode alugar, nem alugar pasto. Não pode tirar mais madeira. Para muitos se está tirando lenha aí para despesa, fazem é vender caminhão de lenha. Eu acho que isso não pode. Amanhã ou depois se precisa dela. Vai tirando, vai tirando e daqui a pouco vai se tirar um balde de lenha aonde?*

C: E estão tirando pra onde?

N: *Estão tirando pra fora (para vender para os regionais). Antigamente acabaram com ela, né? (com a mata) E aí ficou esse capoeirão. E nesse capoeirão do Bastião do Moisés (“morador” casado com uma tapuia e primeiro introdutor das práticas de aluguel de pasto e cercamentos nas terras tapuias), esse morro aí, você vai ver bem ali roçado, um capoeirão já de uns dois anos, você vai ver que já tem uns quatro anos ali sem roçar, aquilo pra mim, no meu modo de pensar, nunca mais precisaria roçar ele. A não ser que depois, num espaço de tempo, os mais pequenos iam roçar ele pra poder fazer uma roça. A terra é boa, de cultura, “bacuri” (termo para dizer que a terra é boa). Então “roçar pra formar” (expressão usada para o empreendimento da roça familiar com durabilidade, no caso de ser uma terra de cultura, prevista para cinco anos aproximadamente) (...) Era um capoeirão fechado, grosso. Ele roçou, queimou, plantou capim e agora tá lá aquela encruca lá. Lugar bom de roça, dá para um par de família sobreviver ali tranqüilo. Mas o homem tem dinheiro, né? Faz o que quer. (...) O olho grande aqui é muito e ninguém faz nada. (...) Os outros (tapuios) estão naquela ilusão da minha terra, da minha capoeira, meu mato e não plantam e não dão pros outros plantar. (...) Agora sendo em comum, como já me falaram, como em muitas aldeias é, eu vou praquela beirada lá e planto uma rocinha. Ou se não quis, deixa um capoeirão ou então senão planta capim, né? Tem esse gado aí, né? (Gado leiteiro doado pela Diocese pela campanha da Pastoral da Criança) O Zé Borges (cacique) conhece o gado, já foi lá ver. Ainda não veio pra cá por falta de pasto (pois todo pasto nas terras dos tapuios está alugado pelas famílias nucleares para pessoas de “fora ou moradores brancos” casados com mulheres tapuias). E nós aqui chorando, mendigando um litro de leite. (entrevista gravada em 20/09/97, T.I. Carretão)*

Explorações externas:

2) Roça Arrendada: geralmente o fazendeiro arrenda parte de “suas” terras por 3 anos, onde os tapuios, em seguida, plantam o capim para formar o pasto. Na colheita, os índios entregam 30% da colheita ao fazendeiro (fontes: “Relatório sobre os Índios do Carretão”, Processo FUNAI/BSB/2015/80: 25; “Pasta CIMI” – Diocese de Rubiataba: “Obras Sociais da Diocese de Rubiataba/GO: Programa Específico de Apoio aos Trabalhos da Pastoral Indigenista junto ao Povo Indígena Tapuia nos Municípios de Rubiataba e Nova América/GO”, dezembro de 1995)

Esta forma de exploração poderia ser pensada como “interna”, pois do ponto de vista dos tapuios constitui-se num modo de fazerem uso de suas próprias terras que se encontram ocupadas por outros que a arrendam de volta para eles após ter se efetivado a expropriação. Este tipo de sobreexploração ocorre principalmente nos setores norte e oeste da Terra Indígena (cf. anexo 10).

3) Roça de “ameia”: os tapuios se empregam com os moradores ou “posseiros” vizinhos como meeiros, i.e., o regional

dá a terra e os tapuios entram com o trabalho, sementes, e a colheita é dividida em partes iguais com o fazendeiro. Hoje em dia, as sementes são providas pela FUNAI, porém, na maioria das vezes estas são vendidas aos regionais pelos tapuios, devido em parte à situação de subordinação dos mesmos oriunda pela impossibilidade de utilizar suas próprias terras. Afinal, os tapuios estão com o pior pedaço de terra, i.e., o menos fértil. Desse modo, não adianta ter as sementes quando as terras adequadas para o plantio encontram-se sob o controle dos regionais. “Vender” ou “dar” sementes aos “regionais” é o meio encontrado pelos tapuios para reproduzirem os fatores de produção e ganharem algum sustento ao custo de sua exploração pelos brancos.

4) A terceira forma de exploração externa identificada refere-se ao trabalho de diarista: este trabalho é desenvolvido principalmente pelos mais jovens que não tem acesso a parcelas de terra na Terra Indígena, ou aqueles que tem a terra alugada para pasto. A diária recebida é insignificante, sendo mão-de-obra barata e discriminada. “Esta dispersão dos jovens pelas fazendas, é um dos focos de conflito entre os velhos que não conseguem incentivar os jovens a buscar saídas na própria terra e colocam em risco o futuro do povo.” (“Relatório sobre os Índios do Carretão”, Processo FUNAI/BSB/2015/80: 25; “Pasta CIMI” – Diocese de Rubiataba: “Obras Sociais da Diocese de Rubiataba/GO: Programa Específico de Apoio aos Trabalhos da Pastoral Indigenista junto ao Povo Indígena Tapuia nos Municípios de Rubiataba e Nova América/GO”, dezembro de 1995)

O próprio filho do cacique, Cândido (o segundo filho homem, sendo que o primogênito trabalha em Goiânia numa fábrica da Coca-Cola e tem interesse em retornar para a Terra Indígena inclusive na qualidade de Chefe de Posto, a terceira filha é professora na Escola Tapuia; a quarta filha é casada com um tapuio que trabalha no corte de cana pela COOPERRUBI em Rubiataba, restando outros dois filhos menores que vivem na T.I.) se emprega como diarista para os “posseiros” e regionais prestando serviços de transporte com uma “junta de bois” e enquanto força de trabalho nas roças e colheitas. Em entrevista com este e com um dos tapuios mais velhos da comunidade e tio daquele, o Sr. Bento, que mora em Crixás com a família, temos a seguinte conversa que aponta a difícil relação entre os mais velhos e os mais novos diante da situação de diarista destes e da exploração da terra com a implementação da criação de gado.

Cristhian: Qual é o problema do gado aqui?

Bento: *Ah, isso aí eu não sei, não está no meu alcance não. Não sei.*

Cândido: *Eu sei. (...) Pasto que não tem pro gado comer.*

Be: *Não. Não é esse gado de lá não (dos posseiros brancos) Tá perguntando esse gado que tá aí (dos alugadores de pasto e dos tapuios). (...)*

Ca: *Ah, tem muito gado aí. 160 de todo mundo aí. Só o Sebastião Lino (“branco” casado com uma tapuia, filho do Moisés que mencionei acima) ali tem duzentas e tantas cabeças de gado. (...)*

Cr: Você acha bom ter gado aí Cândido?

Ca: *É bom, uai!*

Cr: Mas e se você só tiver gado de corte?

Ca: *Uai, mata e vende tudo pros açougues. Pra ganhar uma grana. Quando tá apertado, as pessoas ali (os “regionais”) vendem uma cabeça de gado, R\$200,00.*

Be: *Você vai lá (na terra ocupada pelos posseiros) trabalha por dia e ganha um dinheiro.*

Ca: *Ganho R\$5,00.*

Be: *É?*

Cr: Por dia?

Ca: *Ih, de boa ainda. (Isto é, sem trabalhar muito)*

Be: *Você acha que um fazendeiro igual o (x)[62], dá renda aqui pra você?*

Ca: *Uai, não dá renda não e pro senhor dá?*

Be: *Não. Eu acho que tá é estragando.*

Ca: *Tá estragando o quê?*

Be: *O pessoal, a terra.*

Ca: *Quem manda alugar a terra? (culpando os tapuios)*

Be: *Porque*

Ca: (interrompendo o tio) *Esses caras dá mil reais, né? Pra colocar duzentas cabeças num ano.*

Be: *O (x), se plantar uma roça, você tem precisão (necessidade) de uma quadra de arroz, qualquer um vende pra você. Agora um sujeito não vai matar uma vaca para vender pra você um quilo de carne. Vai?*

Ca: *Vai. Eu vendo se eu tivesse muito gado.*

Be: *Que a roça na minha opinião. Eu tô com fome, passo lá nas suas roças, tem um mamão maduro, uma melancia, eu chupo, e o gado?*

Ca: *O gado o senhor vende e compra carne.*

Be: *Mas pro dono dele.*

Ca: *Hã?*

Be: *Pro dono dele. Pra quem não cria gado não dá resultado, não.” (Entrevista gravada em 24/09/97)*

Os tapuios, diante do cerco de imobilidade implementado pela estrutura administrativa da FUNAI, que configura uma rede de assistência com outros agentes e agências do Estado ou não, tentam encontrar brechas por onde possam, através do uso da terra, reproduzirem-se social e economicamente, num movimento próprio de algumas sociedades camponesas que migram para dar espaço aos que ficam se reproduzirem socialmente, aguardando o momento de retornar, rompendo assim com o imobilismo imposto sobre seus destinos. E mesmo os que estão fora da T.I., em cidades vizinhas, reproduzem o modo de vida lembrado/idealizado pelos mais velhos quando narram relações entre famílias que se ajudavam mutuamente, sem cercamentos, compartilhando a produção e auxiliando outros a produzir ou quando narram as festas para Nossa Senhora do Rosário ou dos Reis. Meu caderno de campo para o dia 26/09/97, quando estive na casa da filha do Cacique Zé Borges em Rubiataba, retornando de uma viagem de Goiás Velho, onde procurávamos, eu o cacique José Borges, seu filho Mário e o Sr. Bento, a imagem de Na. Sa. Do Rosário levada por Bento e outros há mais de 20 anos, atesta esta última afirmação relatando o seguinte:

As casas (duas casas dos tapuios que vivem em Rubiataba durante o período do corte de cana-de-açúcar - em Nova América várias famílias moram num bairro popular construído pelo Estado de Goiás quando do Governo de Íris Rezende, cf. foto n.º 3 em anexo) não diferem excepcionalmente em tamanho das outras circundantes, entretanto, as condições de conservação, higiene e segurança destoam das demais. Entre as duas casas não há muros ou cercas, ao contrário das outras, há apenas os muros construídos pelos vizinhos não tapuios. Não há cerca em frente do terreno. Há apenas um banheiro para ambas as casas no quintal (próximo à rua), o mesmo é uma construção de tijolos com um porta e dentro uma fossa com um buraco menor no centro.

Os moradores tapuios transitam livremente de uma casa para outra emprestando e tomando emprestado utensílios e realizando pequenos serviços domésticos e cuidando das crianças.

Uma moradora tapuia comentou que está quase aprendendo a costurar e que espera poder “costurar para fora”. “Aí na rua (“rua”, “comércio”, “recurso” são termos de referência para cidade) cobram R\$ 30,00 num vestido”. Perguntei ao marido desta se o corte de cana era a atividade principal dele, ele respondeu: “Não. Quando o serviço acaba eu volto para casa” (no Carretão). Em seguida me informou que só 3 tapuios

que ele conhece vivem só da cana (1 deles vive em Rubiataba e os outros 2 em Nova América).

Era noite já, e se não soubesse que estava em Rubiataba me sentiria no Carretão, foi quando percebi que estava num mundo reduzido daquele que encontrei no Carretão “original”, com galinhas e animais domésticos andando pela casa, com pessoas bem à vontade fazendo seus afazeres e contando seus “causos”, serviram-me jantar sem perguntar se eu queria, uma diferença que pude me lembrar é que ali perto o rio que corre também pela T.I. mudou de nome, é rio São Patrício.

Esta narrativa serve para contrastar com a idéia de “passividade” dos tapuios expressa nas palavras do técnico-indigenista citado anteriormente como: “parados e bobos”. Ao atentarmos para a situação vivida pelos tapuios esta imagem negativa pode ser explicada como sendo uma visão distorcida sobre seu modo de vida que se encontra cercado pelos “de fora” (agentes e agências assistenciais interagem neste contexto conformando o cerco): “(...) como num cercado para crianças, estabelecendo limites e constrições aos por ele incluídos/excluídos (...)” (Lima, 1995: 131). Esta visão distorcida levou o referido técnico-indigenista a afirmar ainda que a autoridade do cacique só se sustenta com a FUNAI e que com a insolubilidade da situação fundiária, este tem ficado “murcho e triste”. Porém, quando se analisa de forma mais detida a situação dos tapuios e suas formas de participação e articulação de um ponto de vista intragrupal, i.e., com ações e discursos realizados sob o controle dos pares, pode-se notar uma atuação definitivamente ativa, interessada, estratégica e porque não, comunitária. Segundo registro em meu caderno de campo para o dia 09/12/97, temos a seguinte percepção do cacique sobre a situação das terras no Carretão:

... o (Cacique) Zé Borges comparou a situação das terras do Carretão a uma caçada de onça (as his/estórias de caçadas de onça são um dos temas preferidos dos tapuios), onde os dois cachorros (simbolicamente, ele e o Vice-Cacique Dorvalino) estão acuando a onça (isto é pressionando os “posseiros” a sair das terras) e quando a matarem, os outros (tapuios) que só estão ouvindo de longe o ruído da caçada, vão aparecer quando tudo acabar contando vantagem sobre sua participação na morte da onça.

Ao atentarmos para uma esfera privada (intragrupal) de significação, vemos na atuação dos tapuios, que o técnico-indigenista interpretou como “parada” ou “triste”, “desanimada”, um jogo de cena no qual os tapuios dissimulam perante os outros a sabedoria de quem foi agredido de forma recorrente e intensa, o que está evidenciado em seu modo de falar baixo, quase inaudível, em alguns contextos, mas que apresenta um discurso altamente articulado e coerente sobre sua situação como o citado acima. Este “jogo de cena” (expressão que utilizo na falta de outra mais adequada) expressa uma história de resistência e luta dos tapuios.

Por hora cabe dizer que formas cotidianas de resistência^[63] são empreendidas pelos tapuios do forma sistemática e recorrente. Como um caso ilustrativo entre os tapuios destas “formas isoladas e cotidianas de resistência” podemos apontar a situação de uma tapuia acometida de um câncer e que “rejeita” as possíveis assistências articuladas seja pela FUNAI, via Casa do Índio, seja pela Diocese de Rubiataba, e seja pelo pesquisador que poderia conseguir um atendimento para ela em Brasília, “preferindo” ficar em casa orando nos cultos da igreja a que pertence, onde a própria adesão de alguns tapuios a igrejas pentecostais pode ser vista como uma tentativa de ascender moralmente perante os outros através de tratamentos diferenciados como “irmão”, “irmã”, “senhor(a)”, etc. Que por sua vez conflitua-se num âmbito privado ou intragrupal com a religiosidade tradicional maioritariamente católica. O que nos apresenta outro *locus* de conformação de suas identidades.

Num contexto em que agentes e agências (no caso regionais, missionários e os funcionários da FUNAI) “disputam” o controle de uma situação onde os últimos consultados são os próprios índios a quem os contornos da situação mais interessa, nota-se os tapuios “assistindo” estupefatos - não de forma passiva como querem alguns - à

avalanche de “assistência” e “recursos” disponíveis após o seu “reconhecimento” enquanto indígenas (mesmo sendo mestiçados). Assistência médica, remédios laboratoriais, viagens de carro ou caminhonete para “fazer compras” no “comércio”, máquinas descascadoras de arroz, tratores, televisão com antena parabólica, casas de alvenaria, caixas d’água e banheiros, aparelhos de rádio, rádio-gravadores, e etc. Não eram coisas disponíveis antes da “chegada da FUNAI”, como dizem alguns numa interessante inversão de referência, pois haviam sido eles que procuraram a FUNAI em primeira instância. Reconhecimento que os transformou inclusive em “objetos de estudo” de pesquisadores e técnicos interessados em levantar sua “real origem étnica”.

À guisa de conclusão, gostaria de deixar claro que a situação histórica delineada acima elucida um processo revelador “(...) dos dispositivos administrativos de poder destinados a anular a heterogeneidade histórico-cultural, submetendo-a a um controle com algum grau de centralização e a imagem de homogeneidade fornecida pela idéia de uma nação.” (Lima, 1995: 129) Enquanto ocupantes de uma região territorialmente imaginada como o “centro” do país, os tapuios são re-apresentados pelos dispositivos administrativos como “sujeitos/objetos” a serem incorporados nos processos de “interiorização do desenvolvimento” ou “radiação” do progresso. Trata-se de uma re-apresentação destituída de uma face considerada exibível pelo Estado, pois reconhecidos enquanto “descendentes” ou “remanescentes” são desconsiderados enquanto índios plenos, o que caracteriza um insulto maior do que a designação regional “tapuia”.

Por outro lado, esta re-apresentação é internalizada pelos tapuios através de múltiplos pontos de vista, interpretações e estratégias de luta e resistência que vão transformando essa “marginalidade” étnica, jurídica e social em “diversidade” culturalmente valorizada, adequando a visão distorcida dos outros e do Estado sobre eles a uma idéia mais próxima que desejam construir de si mesmos dentro de um “grande cerco de paz assistencialista”.

III

A IDENTIFICAÇÃO ÉTNICA DOS TAPUIOS DO CARRETÃO E SUA REINDIANIZAÇÃO

1. INTRODUÇÃO

Apresento, nesta parte, dois momentos do processo mais amplo de reindianização dos tapuios que nos servirão como pontos focais para o estabelecimento de um olhar aproximado sobre a situação identitária dos tapuios a partir do Estado. Por “situação identitária” estou querendo dizer o contexto de consideração dos tapuios enquanto índios, bem como o auto-reconhecimento dos mesmos enquanto tal. Abordar este contexto a partir do Estado implica em considerar em que medida este, através de processos de regularização fundiária, condiciona as possibilidades de afirmação ou expressão de uma identidade indígena particular.

Em primeiro lugar, descrevo os *levantamentos* promovidos pela FUNAI como respostas para a demanda de assistência feita pelos tapuios visando à manutenção das terras onde vivem. Estes procedimentos resultaram em um conjunto de documentos elaborados por funcionários do órgão indigenista e que passaram a compor o processo de regularização das terras do Carretão. Os termos de consideração do que seria (ou deveria ser) o grupo étnico “Tapuia” para a demarcação da terra são aqui tornados explícitos, como veremos a seguir.

Um segundo momento que será pertinente descrever, envolvendo outros atores, ações e eventos e por conseguinte uma arena discursiva diferente daquela prescrita pela prática indigenista estatal, parte da atuação da

Diocese de Rubiataba redundando nos encontros promovidos pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) dos quais os tapuios participaram. Esta situação é descrita a partir dos documentos e entrevistas feitas com interlocutores participantes do CIMI enquanto *articuladores* entre este conselho, a Diocese e os próprios tapuios.

Haveriam outros momentos bastante reveladores de elementos que nos permitiriam uma melhor compreensão da situação identitária dos tapuios. Estes momentos são marcados por contextos de interação face à face, i.e., quando tapuios se deparam frente à frente com outros atores sociais “aliados” ou “antagonistas” sendo obrigados a manipular as informações sobre suas identidades sociais.^[64] Entre estes momentos gostaria de ter podido desenvolver a situação gerada a partir da Ação de Manutenção de Posse n.º 930000-134-5 promovida pela FUNAI contra um morador da Terra Indígena Carretão casado com uma tapuia, que por sua vez produziu discussões interessantes sobre quem pode e quem não pode ser considerado um tapuio pelos próprios. Mecanismos de identificação e filiação eram acionados e criados intra e extragrupalmente de forma a incluir e excluir “pseudo-tapuios” da possibilidade de usufruir dos benefícios desta identificação. Além de ser uma situação que pude acompanhar em alguns de seus desdobramentos durante o período de campo, sendo discutida pelos tapuios e por outros agentes interessados, esta situação converte-se num momento de representação jurídica dos tapuios por instâncias não-indigenistas, como o Ministério Público e a Justiça Federal.

Entretanto, não há espaço aqui para empreender tal descrição e análise sendo necessário que eu me guie pelos dois momentos indicados. Deve ser dito ainda que outras pesquisas poderiam ser desenvolvidas no sentido de tentar lidar com a perspectiva intragrupal ou privada na constituição da identidade étnica, perpassando reflexões sobre as concepções de parentesco e compadrio entre os tapuios, o imbricamento entre memória e identidade étnica, etc. que talvez só poderiam ser bem trabalhadas a partir de uma etnografia centrada nestes aspectos. Por hora, passemos às duas situações que, acredito, “amarram” melhor as questões e objetivos propostos para este trabalho.

2. DISCURSOS OFICIAIS: O RECONHECIMENTO E A RENOMEAÇÃO DOS TAPUIOS DO CARRETÃO

Pretende-se descrever aqui o processo de reconhecimento oficial dos tapuios enquanto índios e os procedimentos conseqüentes de regularização fundiária promovidos pela FUNAI. Tal processo explicita o sentido das ações indigenistas implementadas para a incorporação dos tapuios no regime tutelar moderno frente à reivindicação dos mesmos em virem seus direitos (diferenciados) assegurados. Entretanto, como este processo não se desdobra numa espécie de vácuo intersocietário, mas num campo (indigenista) de relações, é importante enfatizar também a interação entre tapuios e não-tapuios fora do eixo de relação dos primeiros com o Estado para que não se pense que este crie uma experiência de “instituição total” sobre os primeiros^[65]. É por esse motivo que se analisará mais abaixo as reuniões do Conselho Indigenista Missionário – CIMI e a tentativa de construção “alternativa” dos tapuios como grupo étnico indígena. Por hora, cabe enfatizar no interior dos processos administrativos promovido pela FUNAI as situações dentro das quais os tapuios constroem e vêem sendo construídas para eles por esta agência o conteúdo de suas próprias identidades sociais. Dito de outro modo, descrevo e analiso neste momento o processo de reconhecimento étnico dos tapuios e de regularização fundiária das terras do Carretão visando apreender parte do campo de interação entre os tapuios e os “outros” (brancos e não-brancos). Com isso pretendo captar (e criticar) nos discursos aí engendrados, como produtos de uma negociação quanto aos limites da “assistência” que cada um pretende dar e receber, uma referência àquelas concepções que fundamentarão uma prática de dominação para os índios de baixa distintividade sociocultural, no caso, os tapuios.

Como se espera deixar claro, a análise deste campo, cabe dizer, semântico, de interação, elucida práticas e interpretações díspares e contraditórias quanto à efetiva indianidade dos tapuios. Sua fonte de significação reside numa taxonomia (ou numa hierarquia de representações da diferença dos índios) internalizada pelos atores sociais (funcionários ou não) que acabam promovendo uma constante “pressão classificatória” sobre os tapuios. Nesse sentido, as situações descritas neste capítulo visam, com o perdão da redundância, identificar os mecanismos de identificação instaurados pela agência indigenista estatal (FUNAI) para reconhecer e assegurar os direitos dos tapuios como índios. Em certa medida, trata-se de apresentar como as formas de representação engendradas nesta “arena de discurso” específica (expressão pela qual me refiro eufemisticamente ao campo indigenista como um todo) se impõem sobre a população a que estas mesmas representações se dirigem. Infelizmente, os dados sobre os discursos e representações dos regionais sobre os tapuios, levantados de forma preliminar durante a pesquisa, não foram ainda trabalhados devidamente, o que fez surgir a necessidade de relegar a problematização da situação gerada pela interação entre tapuios e regionais para uma pesquisa posterior, o mesmo acontecendo quanto às representações dos outros índios (principalmente aqueles dos movimentos indígenas organizados) sobre os tapuios.

Segue abaixo uma exposição sobre as nuances e ambigüidades presentes no discurso de vários atores do órgão tutelar, que por sua vez refletem a própria mentalidade institucional orientadora das práticas indigenistas desta agência (FUNAI) sobre os tapuios diante de uma situação de definição das políticas de identidade (cf. nota n.º 24) a serem implementadas para os mesmos.

Nesse sentido tento dar continuidade à perspectiva de Santos (1997) para quem:

Fundamental para a compreensão do processo histórico através do qual os Xakriabá (ou no caso os tapuios) surgiram como grupo étnico politicamente organizado, social e oficialmente reconhecido, bem como do modo como expressam e vivenciam uma etnicidade, é a análise da atuação da FUNAI na área (...). (: 84, parêntesis CTS)

Dito de forma mais clara, pretende-se através dos processos que ora serão apresentados:

(...) delinear os valores e interesses que teriam orientado as ações e opiniões formuladas institucionalmente para e sobre os Xakriabá (tapuios), de modo a conhecer os reflexos desta atuação na conformação, dentre outras coisas (como a mentalidade indigenista vigente), da fronteira social do grupo. (Santos, 1997: 84, parêntesis CTS)

Um fato histórico central na história de identificação e territorialização dos tapuios do Carretão se dá a partir da “doação” que “Concede terras a descendentes de índios Xavantes”, transformada na Lei Estadual n.º 188, de 19/10/48, conseguida através da viagem feita no mesmo ano, à pé por Manoel Simão Borges, Maria Catarina, Benedito Borges, Alcântara Borges, Frutuosa Borges e Bento Aguiar – todos tapuios - (há na forma de anexo, o “expediente” desta viagem à página 149 do Processo FUNAI/BSB/2015/80) quando pretendiam reivindicar assistência e a garantia das terras que moravam junto ao Presidente da República no Rio de Janeiro. Este “expediente de viagem” traz escrito o seguinte: “Solicita das autoridades a quem este for exibido que dê livre trânsito aos índios: da tribua mixta de xavante – caipo – javaés, residentes no aldeamento do lugar denominado carretão município de Pilar-Goiaz, cujo grupo se compõe de Manoel Simão Borges de Aguiar (chefe do grupo) (...).” (Processo FUNAI/BSB/2015/80: 149, grifos CTS)

Obtive um relato desta viagem a partir de uma entrevista com o Sr. Bento (tapuio) em 24/09/97, na T.I. Carretão. O Sr. Bento não mora mais no Carretão, mas em Crixás, apesar de ter direito a residir na área indígena. Transcrevo parte desta entrevista na qual fica claro a auto-

identificação enquanto descendente de índios e indica quando se deu a “separação” das famílias indígenas e a diáspora do grupo:

Cristhian: Voltando a falar na viagem. Vocês foram, quer dizer, vocês saíram por causa dessas perseguições, e aí vocês se apresentavam lá pro pessoal do comércio (cidade) como?

Bento: *Nós chegávamos, entrávamos, perguntávamos aonde que era a delegacia ou a prefeitura e íamos direto era lá primeiro. Não tinha esse negócio, como eu vejo, esse povo viajar. Ia direto lá. Avisar que nós tomávamos expediente. E quando não fosse em delegacia ou prefeitura não ia pra parte nenhuma. Era uma viagem assim, meio boa, porque a gente fez ela, né? Mas, foi muito complicado. “Ó, primeiro, vocês cheguem e não dêem palestra (conversa) pra ninguém.” O Pereira falou, o homem aqui da Colônia (Colônia Agrícola de Ceres) falou. “Vocês primeiro procurem a delegacia ou a prefeitura”. Se talvez corrêssemos algum perigo aí já estaríamos lá, né?*

Cr: Por que o documento das terras foi dado aos descendentes de índios xavantes?

Be: *Uai, é porque aqui tinha os xavantes.*

Cr: Em que época?

Be: *Ah, desse eu não alcancei, mas minha mãe era misturada.*

Cr: Era misturada com quem?

Be: *Xavante, caiapó e javaé.*

Cr: Eram várias famílias juntas?

Be: *É.*

Cr: E separaram as famílias?

Be: *Separaram. Porque foram saindo todas, né? Desapareceram. É como hoje. Tem muita gente aí que não sabe, às vezes sabe que é da nação, mas não quer ser mais, né? E acho que foi ... Nesse tempo não era meu não... aqui houve aperto demais no povo, né? Quem não tolerou, saiu.*

Cr: Sei. Esse termo que você está usando, “nação”, vocês já falavam em “nação” antes?

Be: *Não.*

Cr: Começaram a falar com...

Be: *Depois que nós fomos conhecendo esse negócio de Inspetoria, essas coisas, que naquele tempo chamava Inspetoria, eles falavam em nação.*

Cr: Na Inspetoria?

Be: *É. “Nação de índio tal, fulano não sei o quê.” Dava explicação, né?”*

A relação secular dos tapuios com agências e agentes estatais de administração dos índios é um fato histórico que foi devidamente incorporado pela FUNAI e em certa medida é através dele que os tapuios possuem alguma garantia assistencial visto que as dúvidas quanto as origens étnicas dos tapuios sempre foram um entrave nos processos de implementação da tutela dos tapuios por esta agência. A Lei n.º 188 do Estado de Goiás foi entendida, pela FUNAI, nesse contexto como “evidência da presença” indígena no Carretão.

A partir daí tem início atividades de documentação da situação vivida pelos tapuios. O primeiro documento é o Radiotelegrama (RT) n.º 388/DGPC (hoje Departamento de Desenvolvimento Comunitário) emitido em 09/11/1979 em Goiânia, que solicita “intervenção preventiva imediata em área se necessário com apoio da polícia federal para salvaguardar direito e segurança de índios presumivelmente JAVAÉH localidade Terra dos Tapuios (...). Representantes índios estiveram neste departamento.” (Processo FUNAI/BSB/2015/80: 04, sublinhados CTS)

Os “representantes índios” a que o RT se refere são na verdade “Dona Olímpia Martim da Costa (tapuia) e seu acompanhante, o jovem Sebastião Lino Ferreira”, que em 14/11/1979 dirigem-se ao DGPC que no Memorando (MEMO) n.º 505/79 reproduz a fala de Dona Olímpia como segue:

Sempre segundo Dona Olímpia, a comunidade Javaé daquela localidade aí vive há muitas gerações, seus problemas só tendo começado a existir de cerca de 8 anos para cá, com a criação de fazendas na área que, paulatinamente, foram invadindo suas terras tribais.

Referidas originais terras, doadas à comunidade, segundo Dona Olímpia, pela Princesa Isabel e D. Pedro I [66], somavam cerca de 4 léguas quadradas, hoje se reduzindo enormemente, isto através do processo ao qual não tem faltado violência e atrocidade. (Processo FUNAI/BSB/2015/80: 18-19, sublinhados CTS)

É deflagrado assim o processo administrativo de regularização fundiária das terras do Carretão diante de um quadro violento de expropriação dos tapuios de suas terras, que a informante acima afirma ter começado há apenas 8 anos (aparentemente Dna. Olímpia referia-se ao processo de aluguel de pastos, prática alienígena para os tapuios que usualmente lidavam com a criação de porcos e não tinham mais que 1 ou 2 cabeças de gado leiteiro).

O funcionário Benone Rosa de Oliveira é designado pelo Delegado da 7ª Delegacia Regional (DR) com a finalidade de efetuar um “levantamento” da situação em que vivem os tapuios, em cumprimento ao RT acima citado. Levantamento muito impreciso e parcial, mas que aponta as primeiras “constatações” sobre “quem seriam os tapuios na verdade”, nas palavras deste funcionário:

Constatarei o seguinte:

(...) 3. Tribos: Tapuios (?) [sic];

(...) 5c. Procedência: São procedentes de tribos Javaés da Ilha do Bananal e Xavantes do Mato Grosso;

(...) As informações colhidas por nós foram que estes índios possuem 670 alqueires de terras, ocupadas por aproximadamente doze famílias de índios das tribos Javaé e Xavante. Esses indígenas são moradores desta área, desde o início deste século. Atualmente estão em perseguições drásticas por fazendeiros, arrendatários, invasores e outros intrusos perniciosos financiadores dessa perseguição.

Os problemas são complexos, portanto merecem o estudo sério por uma comissão da FUNAI *in-loco*, bem como a intervenção urgentíssima da Polícia Federal. (Processo FUNAI/BSB/2015/80: 7-8)

Esse primeiro “levantamento” deve ser interpretado como uma iniciativa de “apuração de fatos. Nesse sentido observa-se que a prática de tutela da FUNAI, fundamentada principalmente no reconhecimento e gerenciamento de territórios indígenas, foi implementada no caso dos tapuios através, em primeiro lugar, de uma apuração sobre a extensão de suas terras e sobre possíveis evidências de sua indianidade. Lembrando que os tapuios procuraram o órgão

visando uma ajuda “policial” para seus problemas de expropriação fundiária, estes logo se viram diante de uma agência com um *know-how* próprio para a resolução de conflitos envolvendo populações indígenas e seus “complexos problemas”. Este *know-how*, por sua vez, não previa a demanda de “índios integrados”.

O RT n.º 224/7, de 22/02/80 me ajuda a sustentar tal interpretação. De forma sintética ele anuncia as duas maiores preocupações da agência estatal, a veracidade de uma “possível existência de grupo indígena totalmente desconhecido” e a constatação de “lei estadual número 188 de 18.10.48, que doou Gleba de um mil quinhentos vinte oito hectares p/ referido grupo.” [67] (Processo FUNAI/BSB/2015/80: 05) Dessa forma, as primeiras providências que deveriam ser tomadas como procedimentos de assistência médica e sanitária, envio de insumos agrícolas e “assistência policial urgente” é relegada a segundo plano diante da dúvida quanto a indianidade dos tapuios. Vale lembrar que se a lei estadual destinou 1.500,28 hectares aos tapuios, o primeiro documento da FUNAI (RT n.º 388/DGPC) registra uma estipulação da área dos tapuios, segundo eles próprios, como variando entre “4 léguas em quadro” até “10 léguas em quadro” (se 1 légua equivale a mais ou menos seis quilômetros, portanto, 4 léguas em quadro equivaleriam à cerca de 24km², no primeiro caso e à 60km² para a segunda estimativa). Já no segundo “levantamento” feito pelo funcionário Benone, estipula-se a ocupação efetiva de 670 alqueires. Hoje os tapuios têm reconhecidos e demarcados 1743,95 hectares divididos em duas glebas (sendo que destes 312,81 ha encontram-se ocupados por posseiros, o equivalente a quase 20% da área indígena). Se considerarmos, porém, que 1 alqueire equivale à 4 hectares e 84 ares em Goiás, a área de 670 alqueires corresponderia à aproximadamente 3.242 hectares e 80 ares, portanto, a área indígena, desde o início da “tutela” da FUNAI, foi reduzida em 1.811 hectares e 66 ares. Apesar de não terem tido acesso a todo seu território os tapuios afirmam que sem a FUNAI não haveria restado nada de suas terras.

Outro levantamento foi realizado por Benone Rosa de Oliveira, Armando Silva Pinto e Jader Barbosa de Vasconcelos, todos funcionários da FUNAI. Estes elaboraram um texto mais articulado do que o primeiro relatório, desta vez referindo-se aos tapuios como “remanescente de xavantes”, “índios”, “indígenas” e “povo”. Tecendo comentários acerca das “zombarias” feitas pelos “arrendatários” sobre a atuação da FUNAI concluem que a tutela deve ser implementada para assegurar os direitos deste “povo”. [68]

Após mais esta apuração dos fatos e o atestado de urgência na implementação da assistência foi encaminhado em 25/02/80 ao DGPC/FUNAI pelo Delegado Regional da FUNAI de Goiás uma breve nota na qual fica patente a postura hesitante do órgão perante os tapuios:

Causou-nos surpresa e emoção a constatação de existência do referido grupo e ainda a localização do documento oficial (Lei Estadual 188) que concedeu duas glebas [...] para “uso e gozo” de [...] descendentes de índios Xavante (?).

As providências preliminares da alçada desta DR, foram efetivamente tomadas, restando agora o desenvolvimento de pesquisas visando localizar as verdadeiras raízes étnicas do grupo [...] bem como o parecer da dita Procuradoria Jurídica, sobre a Lei Estadual n.º 188 [...]. (Processo FUNAI/BSB/2015/80: 03, parêntesis no original, grifos e colchetes CTS)

Esta postura de dúvida do Delegado Regional, apesar do levantamento anterior que já considerava os tapuios como “povo”, “índios” e/ou “remanescentes” e confirmava a existência da referida Lei torna-se um obstáculo para medidas mais rápidas e eficazes para assegurar os direitos dos tapuios, de forma que só “oportunamente”, no dizer do mesmo delegado serão tomadas outras providências. “Oportunamente” pode ser lido, nesse caso, a partir da consideração de que apenas quando os índios são legalmente reconhecidos como tal que a lei protege a inalienabilidade de suas terras. (Ramos, 1998: 361) Nesse sentido a exigência de um especialista em reconhecimento étnico - vulgo antropólogo - passará a ser cada vez mais premente para se atestar a indianidade do grupo. Nas palavras de Santos

(1997) para o caso xacriabá, que é bastante útil para se refletir sobre o caso dos tapuios:

O reconhecimento do caráter indígena do território está estreitamente vinculado ao reconhecimento do grupo, embora não se determinem automaticamente. Não é à toa, então, que pela primeira vez solicita-se a intervenção de um especialista – um antropólogo –, encarregado de precisar a realidade, percebida como indefinida (...). (: 90)

Três meses após o estabelecimento das questões sobre as “verdadeiras raízes étnicas do grupo” é designada para a área a antropóloga Rita Heloísa de Almeida, num momento de discussão dentro do órgão tutelar quanto aos critérios de indianidade a serem adotados pela agência.^[69] Vejamos o que articulou a mesma antropóloga enquanto funcionária designada pela agência estatal para proceder tal reconhecimento. Antes, porém, cabe dizer que meu entendimento acerca deste estudo de reconhecimento dos tapuios como um grupo indígena é pautado pela suposição de que o mesmo trata-se antes de uma construção técnica de cunho pericial do que antropológico. O objetivo neste caso, assim como nos atuais relatórios de identificação de terras indígenas, é o de obter algum tipo de “consenso histórico” acerca da ocupação tradicional de uma população (sendo “ocupação tradicional” uma categoria antes jurídica do que antropológica). Nas palavras de Oliveira Jr. (1997b):

Segue daí que o antropólogo, ao realizar um trabalho de identificação de Terra Indígena (e no caso, de identificação de um grupo indígena), não identifica um ente natural previamente existente, concreto e determinado, mas sim as condições territoriais necessárias ao estabelecimento da ética de convívio preconizada no texto constitucional. A técnica antropológica (...) é usada então (...) para entabular um diálogo entre índios e Estado, em torno da materialização de tais normas éticas enquanto território, enquanto base física para o exercício de sua vida tradicional.

(...) A capacidade de persuasão do laudo antropológico é ligada assim ao argumento de caráter técnico do argumento do antropólogo.

(...) É preciso esclarecer aqui que *objetivar*, no contexto do campo dialógico estabelecido pelo trabalho pericial do antropólogo (...) não significa o estabelecimento de uma relação peculiar entre *conceito* e *realidade concreta*, mas sim a consolidação de um *argumento persuasivo* com o uso do instrumental técnico antropológico junto a seu campo de discussão específico. (: s/p, grifos no original, parêntesis CTS) (cf. também texto de Oliveira F.º, 1994)

Almeida, no MEMO n.º 217/80, de 07/05/80, ocupa-se dos discursos proferidos pelos próprios tapuios sobre sua história (o que culminará em sua dissertação de mestrado intitulada: O Aldeamento do Carretão: Duas histórias, pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília em 1985) e nesse sentido contraria as prescrições de identificação étnica cunhadas por Zanoni, como vimos acima (nota n.º 69). Neste MEMO se lê:

De acordo com a história oral contada pelos indígenas, da numerosa população do Carretão restaram no início do século XX seis (06) Xavantes e (1) Kayapó. A partir daí ocorre intenso processo de miscigenação onde observa-se inúmeros casamentos com negros, remanescentes do “cativeiro” e brancos atraídos para a região devido ao surgimento de várias cidades como Rubiataba e Nova América. (Processo FUNAI/BSB/2015/80: 20)

Almeida é a primeira antropóloga/funcionária a levantar o etnônimo “Tapuio” como uma identificação feita pela sociedade regional, que à época significava “gente desconfiada e de tocaia^[70]”, anotando que os tapuios assumem “tal identidade étnica e todas as suas implicações estigmatizantes, entre elas a mais séria: a de serem enganados nas questões de terra.” (Almeida, 1980 In: Processo FUNAI/BSB/2015/80: 20) No dia 13/06/80 foi elaborado um relatório mais “persuasivo” em favor dos tapuios e da demarcação de suas terras pela FUNAI, porém foi preciso que Almeida enviasse uma carta em maio de 1980 ao Chefe do DEP anterior à expedição do relatório em junho do mesmo ano, explicando que:

Sem embargo, posso adiantar a V.S.a. que os “indicadores utilizados para caracterizar a população como tapuio” estão fundamentados na noção de “fricção interétnica” e no modelo do “potencial de integração” do Prof. Roberto Cardoso de Oliveira. Resumidamente esta afirmação está apoiada na teoria antropológica sobre o tema, bem como na doutrina indigenista (inclua-se aqui política, ação e legislação indigenista) que lhe é contínua, datando pelo menos de 1910, com a criação do SPI. (Processo FUNAI/BSB/2015/80: 24)

Esta foi a maneira da antropóloga sustentar seu argumento de que os tapuios são índios, mesmo sem considerá-los uma etnia ou grupo étnico em si. O tom persuasivo do relatório de Almeida complementa esta retórica apoiada em noções científicas e na doutrina indigenista. Por detrás de todas essas nuances é interessante atentar para como o relatório “antropológico-pericial” de Almeida responde a critérios de identificação de um grupo como indígena. Apesar destes critérios não se encontrarem (ainda) normatizados, sua realidade é manifestada por aqueles funcionários do órgão que visam imprimir um caráter técnico para seus levantamentos. Nesses casos, como o que ora apresento, estes critérios implícitos acabam sendo atualizados e sua força repercute na própria redefinição da identidade e organização social das comunidades indígenas.

Após uma breve introdução na qual a funcionária aponta ser o relatório o resultado inicial de uma tarefa de “detecção de identidade étnica e levantamento das condições sócio-econômicas do grupo” (Processo/FUNAI/BSB/2015/80: 27) segue um breve histórico sobre a política indigenista dos séculos XVIII e XIX, i.e., “notícias bibliográficas do Aldeamento D. Pedro III ou Carretão”. Em seguida, apresenta um outro capítulo sobre a história oral, na qual fica patente a auto-representação a partir da memória que se remete às famílias “Xavante, Kayapó e Javaé”, onde os antepassados negros não são mencionados pela antropóloga. É interessante notar ainda como a “história bibliográfica” é distinguida da “história oral”. O que nos indica o caráter oficial da primeira diante de uma desconsideração implícita do segundo tipo enquanto informação válida, sendo apresentada muito mais no sentido de apontar uma “consciência tribal” a partir da memória dos tapuios e regionais.

Os capítulos intitulados “Situação Atual”, a “Área Efetivamente Ocupada” e a “Situação de Contato” desenvolvem a demanda por “apuração dos fatos” a ser obtida a partir da perícia antropológica, enquanto os capítulos anteriores refletem mais a construção de um panorama histórico, um pano de fundo a partir do qual deverão ser ponderados os critérios diacríticos aos quais os tapuios atendem fragmentadamente devido à sua situação identitária liminar (entre “índios”, “brancos” e “negros”).

Em todos estes capítulos elucidam-se os aspectos alter e auto-adscritivos, onde o conjunto de traços indígenas como: sistema de parentesco, descendência, organização política, sistema religioso ou ritual, a língua e outras marcas tribais, associados ao critério de configuração de um grupo minoritário inserido numa situação de dominação [\[71\]](#) conformam o todo discursivo que visa assegurar, através de um reconhecimento afirmativo dos tapuios enquanto indígenas acamponesados, o direito dos mesmos sobre suas terras, bem como outros “benefícios” oriundos da tutela.

Os capítulos posteriores do Relatório da antropóloga-funcionária sobre “Nível Econômico”, “Nível Político”, “Nível Social” e “Educação” visam reforçar o caráter “persuasivo” dos argumentos expostos aproximando o formato do relatório das estruturas de apresentação de monografias etnográficas clássicas (Cf. autores como D. Maybury-Lewis – *Shavante Society* ou *The Nuer*, de E. Evans-Pritchard, etc.), elucidando a tentativa da antropóloga de justificar a necessidade da presença tutelar e encontrar, também a pretexto de justificar a tutela, “vestígios” de uma organização tribal, como por exemplo uma suposta regra de transmissão da liderança segundo uma filiação vertical “e em linha horizontal através do grupo de *siblings*, obedecendo à prioridade dos irmãos consangüíneos com relação aos irmãos classificatórios e o critério de idade” (Processo/FUNAI/BSB/2015/80: 71). É mais provável que tal seja uma regra de

transmissão instaurada pela presença anterior da Inspeção dos Índios e do SPI na área [72], que por sua vez introduziu a figura do “capitão” ou do “mandante de turma”, que o “Velho Simão” incorporou no período do “levantamento” da antropóloga, e que foi devidamente reproduzido com a invenção das figuras do “Cacique” e “Vice-Cacique” pela FUNAI hoje em dia. É evidente que estes novos atores foram e continuarão a ser devidamente (re)interpretados e (re)incorporados pela lógica de identificação intragrupal, transformando estas “lideranças” em *brokers* segundo o padrão de interação extragrupal. [73]

À guisa de ilustração do estilo retórico do relatório de Almeida, apresento a seguinte transcrição. Os sublinhados feitos por mim indicam passagens que de certa forma, e no meu entendimento, criam a “persuasão” do texto, de modo a tentar criar um “consenso histórico” (cf. Oliveira Jr., 1997b) em torno da indianidade dos tapuios. Esta indianidade, por sua vez, deve ser entendida aqui enquanto uma exigência “técnica” do órgão para efetivar a assistência aos mesmos.

Neste novo contexto, os índios do Carretão constituem-se não só em minorias sociais na medida em que estão submetidos a uma situação de dominação. (...) as novas condições de vida ditadas pela irreversibilidade do processo de penetração da sociedade nacional no Território indígena desencadearam um conjunto de reações de defesas destes índios que permitiu, senão uma integração, ao menos um mínimo de acomodação. Como resultado deste esforço ocorrem casamentos interétnicos além do estabelecimento de outros laços de parentesco como o compadrio com membros da sociedade regional, propiciando uma relativa instrumentalização dos meios de acesso e adaptação à sociedade nacional. Em tais circunstâncias, o conjunto de instituições (sistemas de parentesco, descendência, organização política, sistema religioso ou ritual), língua e outras marcas tribais que ao senso comum constituem os indicadores da identidade étnica foram obliterados ou desfigurados, mantendo-se fragmentos como prova da resistência à destribalização.

Contudo a conservação de uma base territorial a partir da regulamentação das terras (Lei 188) permitiu uma revitalização da consciência tribal com o agrupamento das famílias dispersas pela região na reserva doada pelo Estado de Goiás. A nova situação não alterou o quadro de relações do conflito interétnico, acirrado agora pela proteção oficial.

Se antes ocorria um tipo de “identificação histórica” pautada pelo reconhecimento da sociedade regional da posse indígena tradicional das referidas terras, o fortalecimento dos elos tribais paralelo à constituição de uma reserva oficial, vai aos poucos engendrando uma nova identificação étnica. (Processo/FUNAI/BSB/2015/80: 65, 66 e 67, grifos CTS)

Em julho de 1980 a Procuradoria Jurídica da FUNAI acata às conclusões expostas no relatório de Almeida, das quais cabe destacar três itens:

1. Promover aviventação dos marcos e picadas a que se refere a Lei 188; (...) 5) (...) anular todos os contratos de compra, herança, doação, permuta, aluguel das terras que estão nos limites descritos no Artigo 1º da Lei 188; 6) eleger como área indígena as terras da antiga sede do aldeamento (...). Atualmente as referidas terras estão sendo ocupadas por Tomi, filho de Torquato Neto, podendo-se encontrar facilmente nas proximidades da sede da fazenda as ruínas do antigo aldeamento como comprovam as fotos do cemitério antigo e dos currais de pedra; (...). (Processo/FUNAI/BSB/2015/80: 87-8)

-

É notável que num primeiro momento Almeida sugira a aviventação da área referente a Lei 188, para logo em seguida sugerir a eleição das terras da antiga sede do aldeamento como área indígena. Neste caso a ordem dos fatores alterou drasticamente o produto. Ao invés de ter sido reconhecido o território tradicional, demarcou-se o território legal. Com o parecer da Procuradoria Jurídica da FUNAI acatando às conclusões do relatório de Almeida, em maio de 1983, o chefe da Ajudância de Araguaína dirige-se ao diretor do DGPI na FUNAI em Brasília sugerindo a constituição de um “Grupo de Trabalho (GT), com a presença de um antropólogo para levantamento ‘*in loco*’ fundiário e cultural do grupo, fim dar continuidade aos trabalhos.” (Processo/FUNAI/BSB/2015/80: 115) Não cabia mais a

necessidade de “dar continuidade aos trabalhos” através de levantamentos *in loco*, visto que a designação da antropóloga acima visava justamente “apurar os fatos” mais ambíguos. Isto fica evidente quando transpomos a resposta da Chefe da Divisão de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas (DID) à sugestão do chefe da Ajudância de Araguaína, em 01/06/83:

A antropóloga Rita Lazarin (...) foi designada pela FUNAI para proceder a estudos locais no Carretão e descreveu o quanto era penosa a luta desses indivíduos para permanecerem e serem aceitos como índios, embora miscigenados e perdido seu patrimônio cultural. É a mesma situação vivida pelos remanescentes indígenas no Nordeste, considerados a bel-prazer como não-índios toda vez que se trata de expoli-los e minimizá-los. Quando muito são aceitos como “caboclos” diferentes dos caboclos regionais.

É necessário que a FUNAI decida a questão da terra desses “tapuios”, “caboclos” ou “remanescentes”. O que não se pode é ignorar que o próprio estado de Goiás reconheceu-os como categoria “descendentes de índios Xavantes” (...). (Processo FUNAI/BSB/2015/80: 116-7)

Nesse contexto não cabe responsabilizar senão certos funcionários da FUNAI que em função do descrédito na indianidade assumida pelos tapuios atrasaram a resolução da situação fundiária dos tapuios. Como solução apressada à uma questão complexa optou-se, como vimos acima, pela aceitação do prescrito pela Lei Estadual n.º 188, de onde partiu-se da categoria “descendentes de índios Xavantes” para a criação de um novo território tapuio. Nesse sentido, foram elaborados documentos que colocam lado a lado tapuios e xavantes como as duas etnias habitantes do Carretão numa tentativa de contrabalançar, para os próprios funcionários, a falta de indianidade de um grupo (os tapuios) pelo excesso de indianidade de outro (os xavantes).

Em 1984 foi enviado para a FUNAI um relatório da Delegacia de Polícia Judiciária de Rubiataba sobre a situação dos tapuios, no qual os mesmos são apresentados como “primitivos” que viviam em: “(...) 13 casas indígenas – que abrigam mais ou menos 60 silvículas, que vivem na mais angustiante miséria, desprovidos de toda e qualquer assistência.” (Processo/FUNAI/BSB/2015/80: 161) Quando ninguém mais, além da FUNAI, estava preocupado com o reconhecimento étnico dos tapuios, o Chefe da ASI/FUNAI responde ao Delegado de Polícia de Rubiataba, que por sua vez pedia assistência para garantir a segurança física dos “primitivos silvículas”, que: “A partir de março próximo (1984), deverá deslocar-se para a área uma equipe técnica desta Fundação para efetuar estudos e levantamento étnico-antropológico.” (Processo FUNAI/BSB/2015/80: 162-3) Será somente em 09/10/84 (quatro anos após o laudo da antropóloga Rita Heloísa ter sido acatado pela FUNAI) que será enviado à área um técnico em agrimensura “com a finalidade de proceder a demarcação da referida área indígena” (Processo/FUNAI/BSB/2015/80: 187) O interessante é que diante de um quadro tão violento descrito pelos pedidos de força policial na área desde 1979, a FUNAI envia apenas um técnico para proceder à demarcação. Enviando dois meses depois um segundo técnico para “supervisionar os trabalhos finais de demarcação” (Processo/FUNAI/BSB/2015/80: 189).

O resultado da demarcação promovida pelo técnico Orison Leite Ramalho, a partir da Lei n.º 188, foi a exclusão dos cemitérios da comunidade (58, 35 há) [74], que por sua vez tentará ser retificada através do acréscimo prescrito na Portaria n.º 1880/E, de 24/05/85 que define a área indígena Carretão com 1.743,95 ha (cf. Processo FUNAI/BSB/2015/80: 208-210), desconsiderando-se portanto, as conclusões dos relatórios de Almeida que pediam a consideração de toda a área do aldeamento como a área a ser considerada como dos tapuios, sendo a aviventação dos limites previstos na Lei 188 como um “paliativo” diante da dramaticidade da situação.

Será na 13ª reunião do GT 88.118/83 (“Grupão” de Trabalho), em dezembro de 1986, constituído após os decretos do governo discutidos mais acima quando se fala da tentativa de criação da “Colônia Indígena Carretão”, que será decidida a homologação da demarcação da Área Indígena Carretão. O grupo constituído por membros do Conselho de Segurança Nacional, do Ministério do Interior, do MIRAD, da SUDELPA e da FUNAI, não encontra

objeções à demarcação e apenas questiona a criação de duas glebas, sendo explicado o motivo da separação da área indígena em duas glebas (“... com o processo de colonização implantado na região e conseqüente invasão de territórios tribais, sobrava para os indígenas do Carretão apenas as duas áreas descontínuas.” Cf. Processo FUNAI/2233/87: 30) Carretão I e Carretão II, assinou-se o Parecer de aprovação da homologação.

Diante do Parecer n.º 155/87 de 19/02/87, pode-se dizer que foi completamente desconsiderada a informação do RT n.º 220, de 29/01/87 da ADR Goiânia, no qual comunica-se: “Gleba 2 (...) índios foram expulsos (...) estando área inteiramente ocupada invasores.” (Proc. FUNAI/BSB/2015/80: 221).

Cinco meses depois surge o primeiro ofício (n.º 249/87, de 13/07/87) suscitando “dúvidas quanto a demarcação das terras dos ‘Tapuias’.” (Proc. FUNAI/GYN/00130/88: 07, grifo CTS) Encaminhado pelo Reitor da Universidade Católica de Goiás, seguido de relatório da antropóloga do IGPA Marlene Castro e Leila Fraga, onde se apresenta “histórico e situação dos ‘Tapuias’ do Carretão” (idem). Tal questionamento se dá a partir de uma situação novamente conflitiva no Carretão. Segundo informa o RT n.º 92/GURUPI, de 17/09/87 (que indica inclusive uma forma de nomeação a partir da substituição do sobrenome “branco” dos tapuios pelo etnônimo “Tapuia”, como era de praxe nos demais documentos do gênero emitidos pelo órgão em referência a outras pessoas indígenas, por exemplo: Josué Xavante, Marcos Terêna, Joaquim Karajá, etc.): “Geronimo Tapuias e Moisés Tapuias discutem direito posse referente área terra com várias ameaças entre duas famílias e invasor Antônio Gondinho. Para se evitar morte solicitar intervenção da Polícia de Rubiataba.” (cf. Proc. FUNAI/GYN/00122/87: s/p, grifos CTS)[75]

O Comunicado Interno n.º 116/DFU, de 04/12/87, aponta dois aspectos passíveis de contestação sobre os limites da área indígena: o antropológico e o fundiário. Resumindo os argumentos então apresentados para justificar a irresponsabilidade do funcionário responsável pela demarcação, é alegado que o aspecto fundiário se viu diante de “inúmeras dificuldades encontradas”, como “carência de elementos topográficos nos mapas”, recaindo, então, sobre o aspecto antropológico toda a “culpa” pela atual delimitação da área indígena, nas palavras do chefe da DFU:

Esta exposição (...) diz muito do que entendemos sobre a gente indígena da A.I. Carretão. Diz muito ou quase muito sobre o aspecto fundiário, mas nada ou quase nada sobre o aspecto antropológico. À vista disso, dita-nos a prudência que sejamos cautelosos. E o bom senso nos aconselha recorrer ao valioso, atuante e respeitabilíssimo quadro de antropólogos desta 6ª SUEP. (Proc. FUNAI/BSB/2015/80: 307 e Processo FUNAI/GYN/00130/88: 02)

Neste mesmo período é elaborada uma curiosa carta anônima endereçada ao Presidente da República que consta no Processo FUNAI/2233/87, que diz:

A A.I. Carretão I (...) destina-se a preservar o habitat imemorial do grupo indígena Xavante. (...) E garantir-lhe a subsistência, não sendo constatada a presença de ocupantes não-índios na área em apreço.

A homologação da demarcação representa, aos olhos dos Xavante e da sociedade nacional, o reconhecimento do Governo Brasileiro (...).

Queira aceitar, Senhor Presidente, em nosso nome e no do grupo indígena Xavante, protestos do mais profundo respeito e consideração. (: 10-11, a parte sublinhada encontra-se riscada à lápis no original)

Se esta carta de fato chegou às mãos do então Presidente da República José Sarney é um mistério, porém, fica patente a manipulação dos etnônimos no sentido de garantir a homologação da demarcação da A.I. Carretão, onde a própria informação, inverossímil, quanto a não presença de ocupantes não-índios na área é apontada. Dessa forma, através do Decreto n.º 94.946 de 23/09/87 “fica homologada a demarcação administrativa promovida pela FUNAI da área indígena Carretão I, de posse imemorial do grupo indígena Xavante (...)” (cf. Processo FUNAI/2233/87: 12, grifo CTS) A indefinição da identificação dos tapuios como índios pela FUNAI fica patente aqui com o reconhecimento territorial em nome dos xavantes. Todos esse processo repercutiu na vida comunitária promovendo redefinições dos

critérios nativos de pertencimento ao grupo. Por exemplo, no ano de 1987, mais precisamente em novembro, se inicia uma disputa que culminará na Ação de Manutenção de Posse promovida pela FUNAI contra o senhor José Ferraz (casado com uma tapuia) e “solucionada” em 1997 refletindo a manipulação por posseiros dos critérios de indianidade que proporcionam o direito às terras.

Diante dos olhares atentos quanto aos limites da área indígena[76] e três meses após a homologação da demarcação pelo Presidente da República, inicia-se o Projeto de Decreto que “cuida da homologação da demarcação administrativa da Colônia Indígena Carretão I, manobra de imobilização da mão-de-obra indígena e de exploração da área indígena em conformidade com os interesses políticos regionais. Mais uma vez, agora em 23/11/88, em Comunicado Interno (n.º 327/DDF/SUAF) aponta-se para a constituição de um GT (o que nunca ocorreu) para solucionar o impasse criado pela contestação dos limites demarcados (cf. Processo FUNAI/GYN/00130/88: 31-3), que pela nota de jornal citado acima, aponta mais uma vez a questão do reconhecimento da indianidade dos tapuios como uma referência norteadora dos conflitos fundiários do Carretão, que será conciliada por conseguinte com o interesse em transformar a Terra Indígena em Colônia Indígena.[77]

Dando prosseguimento às etapas dos processo administrativo de regularização fundiária a FUNAI constituir em 14/11/91 (12 anos após a primeira “visita” dos tapuios, ex-Javaé, atuais “Tapuia” à agência em 1979): “Equipe Técnica que se deslocará à Terra Indígena Carretão I e II (...) para proceder Levantamento Fundiário (...) bem como a caracterização de boa-fé dos ocupantes não índios (...).” (Processo FUNAI/BSB/0042/92: 02)

O Relatório de Viagem elaborado pelos técnicos Luciano Alves e Joaquim Augusto, em dezembro de 1991, nos descreve uma situação interessante para entrever a lógica de distinção entre “índios” e “não índios” por parte de funcionários deste órgão, naquele momento. Em primeiro lugar, deve-se notar o registro neste relatório da designação Tapuias aparecendo sem as aspas, elucidando dessa forma a aceitação tácita dos tapuios enquanto índios, ao ponto de, se desconsiderarmos toda a história descrita até aqui, teríamos a impressão ao ler o relatório de estarmos falando de uma “área de fricção interétnica clássica”, i.e., índios de um lado, brancos de outro, e o regime tutelar sobre todos.

Após a descrição do contato feliz com as “lideranças indígenas” do local, os técnicos preocupam-se em descrever as hostilidades dos “ocupantes” que recriminam e rotulam os tapuios de “não índios” (esta constatação é um tanto quanto irônica visto que a agência estatal vinha até aqui “duvidando” da indianidade dos tapuios), e reparar as afirmações que fazem os “ocupantes” de que “aquelas terras lhes pertenciam, e que os Tapuia eram intrusos e não sabiam trabalhar a terra”, uma contradição quando sabe-se, segundo os técnicos da FUNAI, que os “Tapuias dominam as práticas agropecuárias (?) tradicionalmente” (Processo FUNAI/BSB/0042/92: 04, parêntesis CTS). O clima de hostilidade chegou ao máximo quando os técnicos da FUNAI foram chamados de “capangas do Bispo Dom Carlinho”:

A desconfiança chegou ao extremo, com a denúncia por parte de alguns ocupantes na delegacia da cidade de Rubiataba - GO que haviam pessoas portando armas “pesadas” e ameaçando-os em “suas” propriedades, (trata-se dos Policiais Federais com suas ferramentas de trabalho); sendo que as suas ações estavam ligadas à nossa responsabilidade, que era realizar um trabalho pacífico e de concessão mútua. (Processo FUNAI/BSB/0042/92: 4-6, parêntesis no original)

Impressiona-me vários aspectos do relato acima. Em primeiro lugar a retórica pela qual é narrado. Afinal, considerar o trabalho de levantamento fundiário dos ocupantes não índios um “trabalho pacífico” a ser fundamentado na “concessão mútua” é uma explícita contradição quando é realizado pelo acompanhamento de policiais federais fortemente armados, que alega estarem portando apenas “ferramentas de trabalho”. Em segundo lugar, é interessante perceber a inversão ideológica dos papéis promovida pelo trabalho de Levantamento Fundiário, i.e., são os fazendeiros

“brancos” que são tratados como intrusos em “suas terras” por outros “brancos”, devendo ser “amansados” ou “pacificados” com a presença da força policial de modo a garantir uma situação de diálogo “civilizado” a partir do qual os mesmos serão “removidos”, “descidos” para outras áreas a serem selecionadas pelo Departamento de Reforma Agrária (INCRA). É neste momento que os “brancos” sentem na pele (com o perdão do trocadilho) o tratamento secular que vinha sendo destinado às populações indígenas desde tempos coloniais.

Como conclusão do relatório acima temos o seguinte:

Ficou bastante evidente que a questão da regularização da territorialidade para os índios Tapuia é um fator preponderante à sua segurança, como também à sua própria identidade étnica. (...)

O poder público regional está diretamente associado ao poder econômico, portanto, com a predominância do latifúndio na região, caracteriza a influência nas decisões de interesse pessoal, é tanto que o fato da reserva ter sido demarcada e homologada em janeiro de 1990, não mereceu credibilidade por parte de pessoas que sentem seus interesses prejudicados, atuando em sentido contrário para a possibilidade de irem cada vez mais adentrando-se na reserva palmo a palmo. (Processo FUNAI/BSB/0042/92: 8, grifos CTS)

Onze ocupantes não índios foram “levantados”. Destes, dois são casados com mulheres tapuias, somando-se outros dois, que contestam abertamente a atuação da FUNAI. Os outros necessitam apenas da indenização para deixarem o local em que estão. Entretanto, está nas mãos daqueles os melhores pedaços de terra e os maiores focos de conflito para os tapuios. (cf. Processo FUNAI/BSB/0042/92: 01, 04-09)

Em 1992 a ADR/Gurupi envia um FAX à DAF/FUNAI apontando que a: “Situação fundiária PIN Carretão continua indefinida uma vez que persistem impasses entre posseiros, a maioria casados com remanescentes Tapuia, e aquela comunidade.” (Processo FUNAI/BSB/0042/92: 95) Aponta-se ainda, que a ADR não dispõe dos meios financeiros e de infra-estrutura para acompanhar satisfatoriamente a questão dos tapuios, pois esta ADR concentra suas atividades basicamente na situação dos indígenas da Ilha do Bananal.

No correr de um ano os “ocupantes não índios” promovem os empecilhos jurídicos que atrasam a “definição” jurídica da situação fundiária do Carretão. Quando em janeiro de 1993 o Departamento de Assuntos Fundiários - DAF informa que dispõe dos recursos para indenização de ocupantes não índios na área indígena Carretão (Processo FUNAI/BSB/0042/92: 102), restando confirmar definitivamente os ocupantes de boa e os de má-fé, no sentido de definir quem será passível de indenização.

Segundo o Relatório da Comissão de Sindicância instituída pela Portaria n.º 748, de 16/08/93, para apurar benfeitorias de boa ou má-fé, lê-se o seguinte:

Recentemente (quer dizer, há 14 anos), tem-se notícias de um grupo de remanescentes de Xavantes, autodenominados “Tapuias”, localizados no Carretão. (...)

A invasão se generalizou, a ponto de em 1979, representantes indígenas irem a Brasília, reivindicarem à FUNAI, seus direitos às terras.

Vários imóveis foram vendidos após a demarcação da área indígena, conforme matrículas de certidões cartoriais (...).

Portanto, julgo de má-fé, as ocupações posteriores à data de conclusão dos procedimentos demarcatórios. (Processo FUNAI/BSB/0042/92: 108-9, grifos CTS)

Desconsidera-se assim toda a história de expropriação, sobreexploração, relações de poder impostas pelo desencontro promovido pelas “frentes de expansão estatais” ao longo deste século através das colônias agrícolas e obras

de irradiação do desenvolvimento (rodovias, cidades, grandes projetos, etc.) criadas pelo governos federal e estadual, a partir do momento em que julga-se de má-fé apenas as ocupações posteriores à data de conclusão dos procedimentos demarcatórios, i.e., posteriores, portanto, aos levantamentos já realizados, incluindo a dissertação da antropóloga Rita Heloísa de Almeida, às pressões da Diocese de Rubiataba entre outros agentes que reconheceram as estratégias violentas ou sedutoras dos regionais para se apropriarem das terras dos tapuios. Em outras palavras, fica claro que o critério da má-fé é definido pela instauração dos procedimentos administrativos sobre um dado território e não a partir de uma avaliação do déficit territorial promovido pelos “ocupantes” sobre um território que sabiam pertencer a outros. Se num momento para ter terras é preciso provar-se índio, somente quando um território passa a ser definido como “terras da União” é que as populações indígenas passam a ter a possibilidade de verem seus direitos reconhecidos, garantidos e restituídos.

Finalmente, em dezembro de 1993, o órgão tutelar considera oportuno o momento para resolver em definitivo a questão fundiária no Carretão, “dando à própria FUNAI a oportunidade que faltava para ajudá-los a se reabilitarem econômica e socialmente” (Proc. FUNAI/BSB/0042/92: 155) Ou seja, dando à FUNAI a oportunidade de retomar seu projeto bem intencionado de agir em benefício dos índios através de projetos “civilizadores” e “desenvolvimentistas” entre os mesmos sobre seus territórios, como se pode notar pelo Plano Operacional de Desocupação da Área Indígena Carretão:

(...) 2. Objetivos:

A desocupação da A.I. Carretão deverá ser processada de forma eficiente e rápida para que não haja tempo suficiente para indagações e contestações por parte dos posseiros que deverão se retirar (...). Basicamente as atividades estarão voltadas para:

(...)

2.5 Desenvolver trabalho educativo junto aos índios como prevenção de possíveis desentendimentos entre os mesmos movidos pela ambição individualista da ocupação desordenada das posses deixadas.

2.6 Impor a presença efetiva do órgão tutelar na área.” (Processo FUNAI/BSB/0042/92: 175)

Quem se dispuser a ler interessadamente os processos fundiários da T.I. Carretão na FUNAI chegará neste ponto aguardando o desenlace final da situação fundiária e jurídica das terras dos tapuios. Entretanto, como num anti-climax, o leitor irá se deparar com um Encaminhamento de março de 1994 no qual se informa a espera, “dentro em breve”, da aprovação pelo Congresso Nacional do Orçamento para o corrente exercício de 1994, de onde se origina a verba para o pagamento de indenizações levantadas pela FUNAI.

Lê-se ao final dos processos de regularização que a FUNAI atribui aos posseiros a culpa de sua “inanição”.

Em 26/04/94, o Administrador Regional da ADR Goiânia alega:

A continuada permanência dos posseiros impede a FUNAI de cumprir corretamente suas obrigações (...) ações e projetos de pequeno vulto que poderíamos estar realizando, com repercussões muito positivas junto aos remanescentes TAPUIA, que já vivem um conflito existencial muito grande, como remanescentes de várias etnias, num território reduzido de pouco mais de trezentos alqueires, onde a FUNAI está presente há apenas oito anos. (Processo FUNAI/BSB/0042/92: 188)

Acredito que antes de buscar culpados pelo impedimento da “correta” atuação da FUNAI, os agentes indigenistas responsáveis (técnicos agrimensores, agrícolas, indigenistas, etc.) deveriam rever a distância entre seus discursos e a repercussão destes na realidade. Rever esta distância é repensar a coerência dos problemas a serem efetivamente resolvidos. A prática tutelar ou assistencial descrita acima aponta como a agência estatal cria os

problemas que quer resolver (como a garantia de reconhecimento étnico de um grupo), deslegitimando por conseguinte os problemas que deveriam ser resolvidos, o que implica em atrasos “inexplicáveis” ou atribuídos aos “posseiros” e mesmo à “topografia irregular” do território a ser demarcado.

3. “NÓS NÃO SOMOS PEDRA NEM BICHO”: OS ENCONTROS DO CIMI E A CARACTERIZAÇÃO DE UMA ETNIA TAPUYA ATRAVÉS DO INDIGENISMO DE CONSCIENTIZAÇÃO

Esta seção parte de uma reflexão sobre o contexto interacional dos encontros realizados pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) entre as “lideranças indígenas” de Goiás e Tocantins no sentido de descrever não só o modelo alternativo de indigenismo aí promovido em associação com as dioceses e outras agências e agentes indigenistas, mas também, e principalmente, o modo como são articuladas representações sobre e para os tapuios do Carretão.

Não participei de nenhum dos encontros do CIMI a que farei referência, assim cabe dizer que me baseio nos documentos fichados na Diocese de Rubiataba durante o período que antecedeu a estadia entre os tapuios, bem como nas conversas realizadas com o Bispo desta Diocese, Dom Carlos, e com uma (ex) organizadora do CIMI e (ex) advogada desta Diocese, a irmã Maria Edna, que participou destas reuniões como interlocutora entre a Diocese e o CIMI e como articuladora destas agências perante os tapuios.

Espera-se proporcionar uma idéia de como tem se dado o envolvimento da Diocese e de outros agentes (missionários, antropólogos, advogados, funcionários da FUNAI) junto aos tapuios e como se tem promovido uma identificação étnica destes índios a partir do etnônimo “Tapuya”. Nesse sentido, esta descrição complementa a parte descrita acima centrada nos procedimentos administrativos da FUNAI. Gostaria de fazer uma breve introdução ao caso.

Em entrevista cedida pelo Bispo Dom Carlos, na Diocese de Rubiataba em setembro de 1997, é possível situar o início da trajetória de envolvimento da Igreja com a questão tapuia. O Bispo Dom Carlos comenta que desde 1980 a Diocese, então Prelazia, havia iniciado sua relação de assistência aos tapuios após a antropóloga Rita Heloísa de Almeida (então funcionária da FUNAI) ter entregue um relatório por ela elaborado em resposta às demandas por assistência feitas pelos hoje conhecidos “tapuios” à FUNAI em 1979 e 1980. Na ocasião os tapuios se apresentaram ao órgão indigenista, como vimos acima, enquanto descendentes de xavante e javaé, sendo a designação “tapuia” um termo pejorativo na região e preterido pelos índios.

O Bispo Dom Carlos comenta sobre a ausência de atuação da FUNAI junto aos tapuios e que a partir do relatório da antropóloga buscou-se um advogado para acompanhar a situação fundiária dos mesmos. Como as terras do Carretão haviam sido reconhecidas pelo estado de Goiás em 1949 aos “descendentes de índios xavantes ali residentes” a Igreja desconsiderou inicialmente uma parceria com a FUNAI no sentido de impedir o processo de expropriação a que estava submetida esta comunidade, associando-se ao Instituto de Terras de Goiás (IDAGO) para solucionar o problema. Como resultado, alguns posseiros deixaram a área, porém a situação demandava a intervenção da FUNAI para ser plenamente equacionada.

Este percurso descrito nos aponta a tentativa bem intencionada da então Prelazia de Rubiataba, que ainda não havia se articulado com o CIMI, em resolver o conflito fundiário no Carretão através de uma via alternativa à FUNAI. Como à transformação da Prelazia em Diocese segue a implementação de uma administração eclesiástica de um bispo, este converte-se em agente político central na constituição da rede de assistência que irá envolver os tapuios.

Sendo assim, a “chegada” do Bispo Dom Carlos na região implicou na construção de um *know-how* administrativo-eclesiástico elaborado por uma rede de “funcionários” da Igreja que levou à posterior “chegada” do CIMI. Esse processo me foi narrado pela advogada e missionária Edna, em entrevista cedida na Diocese no mesmo período (1997):

A questão é assim, quando o Dom Carlos chegou aqui (...) ele despertou a questão indígena da forma como se estava. Que antes era aquilo como eu disse, quando alguém queria xingar outra pessoa chamava esta de tapuia. No sentido de caboclo. E a (...) realidade diocesana era tão complexa em termos de pastoral e estava tão indefinida, que ninguém tinha visto a questão indígena como uma pastoral ainda.[78] (...) Foi quando (...) eu já estava estudando (advocacia) que veio a conscientização política, de certa forma, social, dentro da área. E a partir daí, então, a gente procurou ter acesso aos Chefes de Posto (da FUNAI)[79] e à questão do CIMI, eu passei a participar da Comissão do CIMI, que depois se definiu como “Tocantins – Goiás”, com a regional em Tocantins. E a minha função foi a de participar das assembleias, trazer para a Assembleia Diocesana quais eram as decisões e expectativas. Nós tentamos alguns projetos, projetos no sentido de viabilizar algum trabalho interno, lá dentro. Só que não deu muito resultado, uma experiência que também não foi positiva foi a da horta comunitária porque eles não tem mesmo esse espírito comunitário. É uma coisa que tem que ser trabalhada.

O descontentamento que se seguiu de alguns tapuios perante a atuação diocesana e missionária, como me foi relatado por eles, advém da contradição de concepções diversificadas de comunidade, filiação religiosa, propriedade e território. As falhas dos projetos, como vimos na fala da missionária, são comumente atribuídas aos próprios tapuios e não à inviabilidade da imposição de práticas estranhas aos seus costumes e regras de produção. Por exemplo, tentou-se a implementação de uma granja, e hoje em dia fala-se na criação de tanques para criar peixes. Os próprios tapuios em carta-protesto à FUNAI orientados pela Diocese pedem recursos para criar abelhas! Diante dos “fracassos” na implementação de projetos, e o mais importante, a “derrota” no âmbito da justiça local na obtenção da terra para os tapuios[80], que por sua vez é atribuída à FUNAI, surgiu a necessidade de contatos mais amplos com outras agências como o CIMI e a própria FUNAI, redundando no reconhecimento das lideranças religiosas de sua incapacidade de lidar com a situação dos tapuios. Era necessário construir, como disse antes, um *know-how* para lidar com a questão indígena que não se tinha até então, promovendo-se um incremento da “consciência política” sobre a “questão indígena” vinculada, então, às Comissões Pastorais da Terra e da Criança e às orientações do CIMI.

Esta necessidade de ampliação da assistência aos tapuios implicou ainda na participação da entidade MISEREOR (uma ong contra a fome e as doenças no mundo), sediada na Alemanha, para emissão de recursos que permitiriam a implementação dos projetos diocesanos, beneficiando a Diocese como um todo. Nesse sentido, podemos dizer que “possuir índios no fundo do quintal” redundava na possibilidade de angariar recursos junto a outras organizações sob a alegação de fazer “obras sociais” ou projetos. O estabelecimento destas articulações implica necessariamente numa maior abrangência e reconhecimento (além da esfera nacional) das atividades de uma dada Diocese. É preciso reconhecer, portanto, os interesses políticos, as metas e os valores das agências religiosas em contato com os índios tanto quanto nos preocupamos em conhecer os interesses políticos do Estado ou de empresas frente aos índios, quando se quer avaliar a natureza das relações aí estabelecidas.

A partir de 1988 foram estabelecidos os primeiros contatos com a organização acima, que anuncia o envio de um missionário “teólogo” alemão[81] para promover atividades nos setores de saúde e cooperativismo. Dentre suas atividades, foram realizadas a construção de um centro comunitário na T.I. Carretão, onde são celebradas as missas católicas uma vez por mês; a construção de poços artesianos e casas para alguns tapuios; além de terem provido recursos para incrementar a assistência médica, jurídica e alimentação através do fornecimento de sementes e ferramentas, principalmente. (Fonte Documentos da Diocese de Rubiataba, Pasta Tapuias)

Retornando à questão da criação de um *know-how* indigenista para lidar com a situação dos tapuios é perceptível no

discurso da funcionária da diocese e missionária do CIMI uma postura refratária às referências que deveriam passar a nortear a atuação junto aqueles. Quando indagada sobre a atuação da antropóloga Marlene Castro Ossami do Instituto Goiano de Pré-História e Arqueologia - IGPA e “militante” do CIMI, a missionária responde que foi duas vezes na Terra Indígena Carretão enquanto a antropóloga Marlene Ossami tentava encaminhar sua atuação enquanto “militante” do CIMI junto aos tapuios. Foi quando se deu a “Primeira Assembléia dos Índios”[82]. O encontro contou com a participação de dois índios de Brasília, que segundo a descrição da missionária: “Um tinha uma consciência política bem grande, inclusive candidato a deputado ou coisa assim, e o outro tinha uma outra formatura também, já tinha curso superior. Só que um deles falou de uma forma assim, muito trabalhada, difícil. O outro foi capaz de falar à altura dos que estavam presentes.”

A modalidade ou dinâmica diferenciada com que a antropóloga e então articuladora do CIMI realizou a reunião junto aos tapuios, trazendo lideranças indígenas de outras comunidades, nos levaria a indagar sobre os objetivos de tal atuação. A participação dos dois “índios” do CAPOIB denota uma iniciativa de “conscientização” dos tapuios frente à abrangência nacional da questão indígena na qual estes deverão passar a se perceber e dentro da qual deverão se organizar.

Segundo o artigo do jornal Porantim, de novembro de 1996:

A participação dos dois líderes do Capoib serviu para estreitar os laços da comunidade Tapuya com esta organização. Caboquinho relatou a situação das aldeias Potiguara, na Paraíba, que viveram problemas parecidos com os enfrentados pelos Tapuya, mas que, graças à sua organização, recuperam sua terra e até elegeram um líder da comunidade indígena (...). Por sua vez, o Kayowá Zeferino, do Mato Grosso do Sul, falou da terra indígena, mas disse que os Guarani Kayowá têm obtido algumas vitórias em matéria de demarcações, graças à luta inspirada no exemplo do líder Marçal Tupã-i, assassinado por pistoleiros de um latifúndio há 15 anos. (Porantim, 1996: 10)

Ao se analisar o conteúdo discursivo de outros encontros ou “assembléias” do CIMI e de tais matérias como essa do Porantim, torna-se possível construir uma leitura da “prática indigenista” do conselho junto aos tapuios. O que proponho nesse momento é que nos detenhamos na semântica por trás dessa prática, que é superposta ao campo semântico da etnicidade vivido e pensado pelos tapuios que por sua vez já vinha sofrendo uma crise pela atuação da FUNAI de amplas proporções. Quer dizer, aqueles indivíduos que rechaçavam a identificação enquanto tapuios, pois sempre se disseram xavantes, caiapós ou javaés viram-se obrigados a acatar o etnônimo oficial como condição de assistência. A prática indigenista do CIMI trouxe à baila outros atores sociais (antropólogos, padres, freiras, missionários, outros indígenas, etc.) que interagem nos encontros ou assembléias organizados pelo CIMI enquanto agentes de “conscientização”, visando a articulação homogênea entre diferentes sociedades indígenas do país e, no caso, da região “Goiás-Tocantins”. Nesse sentido, o CIMI semeia alteridades e aguarda o tempo em que colherá os frutos da “auto-determinação étnica” dos grupos que “conscientiza”.

A presença das “lideranças do CAPOIB” elucida uma estratégia de “conscientização” dos tapuios a partir de procedimentos típicos de grupos estigmatizados. Isto é, ao tentar definir o indivíduo (ou índio) estigmatizado como não-diferente de qualquer outro ser humano, dizendo por exemplo, que os índios de determinado lugar elegeram líderes, recuperaram a terra, etc., ao mesmo tempo em que caracterizam as pessoas próximas, os tapuios, como marginalizados implica em uma auto-contradição básica que demanda dos envolvidos um esforço para descobrir uma doutrina que forneça um sentido consistente à sua situação. (Goffman, 1988: 119) Daí emerge uma área de fricção semântica entre as concepções indigenistas do CIMI e as concepções indígenas dos tapuios que implicará numa transformação radical da auto-percepção destes últimos, principalmente entre os mais jovens frente aos mais velhos.

O “Encontro de Agentes de Pastoral Indigenista Goiás-Tocantins”, realizado em Rubiataba em junho de 1989 apresenta discursos elaborados a partir de conceitos de assimilação e marcados pela perspectiva da “falta” comumente utilizada na descrição de sociedades indígenas. Nos termos de Pierre Clastres: “Por trás das formulações modernas, o velho evolucionismo permanece, na verdade, intacto. Mais delicado para se dissimular na linguagem da Antropologia, e não mais na da Filosofia, ele aflora contudo ao nível das categorias que pretendem ser científicas. Já se percebeu que, quase sempre, as sociedades arcaicas são determinadas de maneira negativa, sob o critério da falta: sociedades sem Estado, sociedades sem escrita, sociedades sem história.” (Clastres, 1990: 133)

Já nos termos do Encontro temos a seguinte caracterização dos tapuios como:

(...) descendentes de Xavante. (...) No passado eram cerca de 3.000 pessoas e hoje estão reduzidos a 24 famílias, ao todo 128 pessoas.^[83] Há 40 anos atrás suas terras foram invadidas pelos Caiado (...) e mais tarde, o seu principal líder assassinado. Perderam a língua e todos os seus rituais. Em sua cultura entraram todos os vícios de nossa sociedade. Vivem da agricultura. (...) O departamento de antropologia da UCG (Universidade Católica de Goiás) está com um projeto na tentativa de recuperar a cultura e as tradições dos Tapuia. (Documentos da Diocese de Rubiataba, “Pasta-CIMI”, grifos e parêntesis CTS)

Nessa verdadeira descaracterização, recai sobre os tapuios, além do “critério da falta” utilizado comumente às sociedades indígenas em geral, uma segunda falta, a falta de traços indígenas, a falta de história, de escrita, de racionalidade, de população, etc. Outros dados registrados quando dos “encontros do CIMI” não denotam uma grande transformação com relação ao tipo de caracterização exposta acima. Os “Tapuya” continuam a ser expostos em contraste com outras etnias, sendo constantemente descritos pela noção de ausência de cultura. Segundo “Relatório de Avaliação do CIMI GO/TO” elaborado por uma missionária em março de 1995 os tapuios são enquadrados da seguinte forma no cenário interétnico: “Apesar do crescente contato com sociedades locais, os Povos ainda mantém algumas de suas expressões culturais tradicionais, como festas, ritos, danças, a língua (no GO/TO, só os Tapuya não falam mais a língua).” (Documentos da Diocese de Rubiataba, “Pasta-CIMI”, grifos CTS)

Vale ressaltar o “salto” populacional apontado nestes documentos que registram a pauta de discussão do CIMI. Desde o primeiro encontro em 1989 até a avaliação de 1995, os 128 “Tapuyas” apontados anteriormente, duplicam sua população em 6 anos, chegando à 260 pessoas. Este crescimento populacional certamente não se origina de uma alta taxa de natalidade entre os tapuios, afinal, suas condições de subsistência não incrementaram muito diante das respectivas atuações indigenistas, e sim da “conversão” ou da “filiação” de outras famílias à etnia “Tapuya”. O que por sua vez, levará a antropóloga Marlene Ossami a afirmar em matéria do jornal O Popular (22/09/97), que os “índios tapuia do Carretão” são a população indígena mais numerosa em Goiás.

Mesmo diante deste acréscimo populacional, a mobilização identitária dos tapuios ainda é percebida como parcial na visão do Bispo Dom Carlos:

Os tapuios que aceitaram a luta é um grupo pequeno. Eu calculo que mais ou menos 50% dos que moram lá atualmente têm consciência dos direitos do índio. Tem consciência de que de fato eles são índios ou descendentes de índios, é claro que uns já se casaram com brancos e outros com negros, mas eles tem consciência da origem deles. Uns 50% eu calculo mais ou menos. Dos que eu conheço. E boa parte deles que estavam se aproveitando das terras e agora não podem mais alugar. Estes ficaram revoltados inclusive conosco. Andaram esparramando que quem queria aquelas terras era a Igreja. (Entrevista cedida na Diocese de Rubiataba em 08/09/97)

Não vale a pena repetir os motivos do descontentamento dos talvez 50% de tapuios restantes diante da atuação diocesana.

Outros documentos e registros referentes aos encontros do CIMI representam os tapuios e sua situação de forma semelhante aos “levantamentos” elaborados pela FUNAI nos apresentando um quadro de pobreza e sobreexploração, onde os índios continuam a ser aliciados pelos “brancos” implicando na sua própria auto-degradação. Diante destes “fatos” levantados pelos articuladores do CIMI bem como do argumento de Dom Carlos exposto acima quanto a percentagem (50%) de tapuios que têm consciência dos direitos do índio, i.e., os “Tapuyas”, justifica-se a atuação indigenista visada pelo CIMI a ser cumprida segundo roteiro que se pauta em quatro pontos: criar unidade, ensinar a importância do sigilo, formar lideranças e resgatar a cultura. Muitos destes itens vem sendo levados à cabo, municiados por trabalhos antropológicos como o “Relatório Carretão: Os Tapuia”, elaborado pelas antropólogas Marlene Castro e Leila Miguel Fraga do IGPA/UCG, no qual se reforça a caracterização dos tapuios pelo critério da falta, alegando que os mesmos “perderam sua cultura”, sendo necessário resgatá-la urgentemente. A orientação desse resgate visa “uma pesquisa minuciosa da genealogia do grupo”, onde “o único método que julgamos ser adequado e possível é o etno-arqueológico, já que o grupo não possui mais nenhum traço da cultura tradicional e muito menos fala a língua original.” (1987: 40, mimeo, grifos CTS)

Deve-se ressaltar no conjunto dos valores e referências orientadores do “indigenismo de conscientização” proposto pelo CIMI e seus agentes a questão da “formação de lideranças”. Esta questão de “formação de lideranças conscientes” expressam como a atuação da Diocese e do CIMI junto aos tapuios se sobrepõe à atuação da FUNAI, reproduzindo em parte as concepções e práticas desta no que se refere a um indigenismo de “conscientização” ou “didático e a idéia de “falsos índios” ou índios sem cultura. Nota-se também o interesse em monopolizar a assistência, o que leva a uma relação de competição diante da FUNAI.

A “formação” do tapuio Dorvalino para “empossá-lo” na posição de futuro “Cacique” (categoria e função criada pela FUNAI) expressa claramente o “indigenismo de conscientização” proposto pelo CIMI, que por sua vez é devidamente apresentado por esta agência como forma de articular a “luta dos Povos Indígenas do Goiás - Tocantins”. Os encontros do CIMI se originam de uma arena de argumentos e discussões referentes ao que as populações indígenas deveriam pensar de si mesmas, ou seja, à identidade de seu eu. A seus outros problemas, elas devem acrescentar o de serem simultaneamente empurradas em várias direções por profissionais (funcionários, militantes, articuladores, antropólogos, etc.) que lhes dizem o que deveriam fazer e pensar sobre o que elas são e não são, e tudo isso, pretensamente em seu próprio benefício. (Goffman, 1988: 135-6, parêntesis CTS)

No dizer da missionária Edna, a atuação do CIMI: “É uma colcha de retalhos, onde cada um puxa um canto para um lado. Tem índio católico, protestante, político, padres, missionários, etc. Cada um com sua visão.” (Caderno de Campo, 17/09/97) Entre estes devem se incluir os antropólogos.

A ambigüidade deste indigenismo que se pretende alternativo ao indigenismo oficial da FUNAI incide na mesma contradição deste último. Num primeiro momento nega-se o reconhecimento dos tapuios enquanto indígenas, seja pelo seu “desconhecimento” ou pela sua “invisibilidade étnica”, onde após a confirmação de sua existência busca-se descrevê-los pela “perda de cultura” dos mesmos, considerando-os “indistintamente” das populações regionais ao mesmo tempo em que se atribui a eles “desvios” negativos tidos como “comuns” às populações indígenas: preguiça, promiscuidade, inocência/estupidez, alcoolismo, incapacidade econômica, entre outras coisas.

Não cabe prolongar mais esta análise, mesmo porque este prolongamento careceria de mais dados e leituras no sentido de se construir uma análise concisa sobre a atuação do CIMI na reconfiguração da “indianidade” dos tapuios. Entretanto, espero ter sugerido algumas direções de análise sobre esta atuação. Atuação que reside sobre os

pilares da “conscientização” dos tapuios sobre si mesmos, uma “conscientização” que pode ser entendida como uma tentativa de “descivilização” ou “resgate das tradições perdidas”, de forma mais clara, como uma “reindianização” orientada pelas múltiplas imagens do índio operadas nos encontros do CIMI na qual pretende-se desconstruir os modos de ser branco que preenchem a “falta de cultura indígena dos tapuios”.

Em um documento do “I Encontro dos Povos Indígenas do Goiás-Tocantins”, Porto Nacional, 08/09/1991, lê-se:

Nós, Povos Indígenas dos Estados de Goiás e Tocantins: Xerente, Krahô, Apinagé, Karajá de Xambioá, Tapuia do Carretão e Javaé (...) nos juntamos para ouvir e falar sobre nossos problemas, sofrimento e também para buscar boa idéia para aumentar nossa união.

Nós não somos pedra, nem bicho. Somos gente e índios, filhos da terra. Povos Indígenas do Goiás e do Tocantins com direitos que devem ser reconhecidos e respeitados. (Documentos Diocese-Rubiataba, “Pasta CIMI”)

Aqui os tapuios não aparecem mais como “descendentes”, “remanescentes”, ex-índios, neste documento os tapuios tem cultura, conclamam reconhecimento, exigem respeito. Por que para atendê-los torna-se necessário reinventar sua diferença?

IV

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após ter apresentado o problema da construção da identidade étnica tapuia a partir da atuação do Estado via FUNAI e do seu corpo de funcionários, tentei esclarecer como a questão do reconhecimento étnico se impõe no processo de implementação da estrutura administrativa sobre uma população percebida como “mestiça” ou “misturada”. É a partir deste “reconhecimento étnico”, pelo qual se (re)significa certas categorias sociais (remanescentes, descendentes) e a partir da manipulação destas através dos processos administrativos de regularização da Terra Indígena Carretão, que se nota procedimentos taxionômicos que constituirão esquemas classificatórios (de grupos e territórios) normatizadores das práticas indigenistas. Em suma, tentei descrever o aspecto político imanente ao processo de construção da identidade étnica tapuia, também apontado por Clifford (1988) sobre o caso dos Mashpee no nordeste dos Estados Unidos: “Looked at one way, they were Indian; seen another way, they were not. Powerful ways of looking thus became inescapably problematic.” (: 289)

O “cerco” de assistência administrativo implementado neste momento se impõe sobre os tapuios, após estes terem sofrido uma série de outras imposições (expropriação fundiária, a própria denominação “tapuio” no sentido de “mestiços” ou “falsos índios”, novos atores sociais como antropólogos, articuladores do CIMI, etc.). Passando a constituir linhas de força (re)modeladoras de sua própria identidade e imagens acerca do “ser índio” e portanto de sua própria auto-imagem. Entretanto, devo dizer, os tapuios não são receptores passivos das novas formas de representação indígena e das categorias sociais construídas nestas “representações”.^[84] Os tapuios atuam estrategicamente em acordo com seu “saber tradicional”, i.e., a partir de sua campesinidade (Woortmann, 1990) – sem com isso dizer que os tapuios são camponeses ao invés de índios, afinal uma identidade não exclui a outra - articulando valores, pessoas e recursos na conformação de um território fundamental à sua identidade e reprodução social. Nas palavras de Paine (1996) que nos apresenta uma possível resposta para o porquê é tão difícil apresentar à várias pessoas, especialmente técnicos-indigenistas, o fato de que existem populações indígenas (neste caso “camponeses indígenas”) de baixa distintividade sociocultural que mantém sua identidade diferenciada:

Perhaps one immediate answer (...) is land: a principal cause of the debilitation is the loss of land; much of their persistent identity is found in meanings they attach to the land (despite its loss – and even to a degree because of its loss); and they seek fulfilment in the return of land do them. (Paine, 1997: 05, mimeo)

Nesta situação de “campesinato-indígena” – rótulo provisório que imprimo sobre a situação identitária dos tapuios para torná-la, talvez, mais tangível aos olhos menos treinados nas questões que oram são apresentadas - circunscrita pela situação identitária e histórica dos tapuios hoje, a questão da atualização da identidade étnica apresenta questões que requerem um duplo esforço dos antropólogos na tentativa de descrever os processos identitários característicos da relação entre estes grupos (inclui-se aqui os “índios” do nordeste brasileiro, entre outros, por exemplo populações “quilombolas”, que por sua vez não apresentam uma situação identitária correlata, mas contrastiva, na qual pode-se inferir questões semelhantes às desenvolvidas neste estudo no que tange a construção de representações pelo Estado sobre as minorias de uma nação) e a sociedade abrangente. Um duplo esforço teórico, pois deve-se partir de uma perspectiva tanto peculiar à análise de sistemas interétnicos, enfocando-se o indigenismo, quanto uma abordagem fundamentada no arcabouço teórico peculiar ao estudo de populações camponesas. Neste contexto, a (re)construção da identidade étnica Tapuya ou Tapuia (incidindo num processo duradouro e secular) para os tapuios pode ser percebida como:

(...) uma reação à ação invisibilizadora da sociedade nacional, que imporia aos (tapuios) uma auto-apreciação (ou depreciação?) enquanto parte de um todo hierarquizado (de classificações e categorias sociais, ex. “descendentes de índio” em oposição a “índios autênticos”), de forma que quando estes constróem uma identidade auto-centrada, esta é estruturada enquanto identidade étnica, como uma forma de resistência à “pressão classificatória” da sociedade nacional (o que desqualifica a noção de ser uma simples manipulação mal intencionada). (Oliveira Jr. 1997c: 2, parêntesis CTS)

Construir etnografias sobre esta situação auxilia na identificação de processos de “(des)reconhecimento” ou “reconhecimento desvirtuado” (“des-conhecimentos”, na verdade) como formas de dominação e estigmatização redundando em “identidades mal formadas”. (cf. Taylor, 1994) Onde os tapuios passariam a ter uma imagem internalizada de sua própria inferioridade, que passam a perceber como inata e não como atribuída: “*aqui somos todos mestiços, né?*”, diz uma professora tapuia. O problema não é ser mestiço, mas ser mestiço da maneira que brancos e índios imbuídos do discurso indigenista oficial não aprovam. Estes processos fundamentam-se em premissas de autenticidade que visam deslegitimar as reivindicações políticas de grupos concretos sujeitos a processos seculares de “contato”. Nesse sentido, o caboclo, o tapuio, o bugre, talvez sejam as “figuras indígenas” mais disseminadas pelo país, onde a categoria “índio” - emblemática de uma autenticidade ou de uma aboriginalidade “perdida” entre estes (cf. Paine, 1997) - é constantemente acionada na reprodução de formas de dominação sobre estes sujeitos.

Sabendo que o reconhecimento social constitui uma necessidade humana vital, tratar as questões acima implica na compreensão e, portanto, na posterior redefinição do modo em que se constróem políticas de reconhecimento ou de identidade, num sentido mais preciso, em políticas de reconhecimento dos direitos indígenas a um determinado território através da diferenciação destes dos demais grupos sociais abrangentes.

É exigido hoje uma qualidade de ser indígena (senso de comunidade, lideranças individuais, “consciência tribal” e articulação política através da representação por agentes e agências indigenistas, entre estes os antropólogos, logo que estes são valorizados pelas agências e pela sociedade abrangente [85]) que caso não provem possuem passar a ser menosprezados diante das “populações” que supostamente preenchem estes requisitos (falam uma língua indígena, parecem com as retratações dos indígenas pré-colombianos, etc.). Daí os tapuios se “associarem” a outras populações indígenas, colocando-se lado a lado a estas, e num certo sentido “tomando emprestado” sua indianidade para se auto-

representarem para os outros e para o Estado. É do movimento de inclusão e exclusão dos tapuios do conjunto das populações indígenas reconhecidas oficialmente que se vai reproduzindo a distintividade dos mesmos implicando na atualização das formas de diferenciação que extrapolam a antiga divisão bipolar entre “índios” e “brancos” (cf. Cardoso de Oliveira, 1996). Dessa forma, as referências anteriores aos tapuios com as nações “Xavante”, “Kayapó” e “Javaé”, etc. Como foram notadas por Almeida (1985) à época de sua pesquisa, vão sendo transformadas em referências apenas aos Xavante (afinal a terra foi doada a descendentes destes em 1948), onde tenta-se “substituir” todas as referências através da “conscientização” em torno do etnônimo “Tapuya” (proposto pelos articuladores do CIMI). O que foi descrito acima tentou apontar os mecanismos pelos quais se operam estas manipulações do etnônimo como técnica de administrar e legitimar territórios.

Sally Weaver (1984) ocupada com questões similares às que procurei tratar aqui [86], nos ajuda a compreender porque privilegiar a agência estatal no processo de (re)definição da identidade étnica dos tapuios. Esta autora elabora duas esferas de conformação da etnicidade: uma pública e outra privada (: 184). É na esfera pública de formação da etnicidade que me ocupei nesta dissertação, tentando apontar que há mecanismo internos, privados (intragrupais como mencionei ao longo da dissertação) de conformação da identidade étnica e da etnicidade (i.e., da qualidade de ser indígena e tapuio) [87]. Nesse sentido, procurou-se perceber na FUNAI uma agência catalisadora de “*ethnicity-making processes*”, onde:

The power to define and legitimize this form of ethnicity rests with the nation-state, which may, as in recent years, incorporate some of the symbols of aboriginal demands in their definitions. Although aboriginal groups clearly participate in this defining process today, in that they endeavour to negotiate with the government the definitions they prefer, they rarely have the power to manage the defining process. (Weaver, 1984: 184-5)

Em oposição ao baixo poder de auto e alter-definição das populações indígenas “mestiças” perante o órgão estatal, os antropólogos desfrutam de grande consideração e apontam a importância do estudo da situação dos “caboclos” principalmente quando refletem sobre a complexa situação dos indígenas do nordeste (cf. Oliveira Jr., 1997c). Dessa forma, os antropólogos, em conjunto com outros agentes (missionários, ONGs, etc.) visam agendar a pauta “étnica” do dia e aos poucos vão construindo numa esfera mais ampla o “consenso histórico” necessário ao próprio reconhecimento de Terras Indígenas para grupos “mestiços” ou “remanescentes” ou “misturados”.

Sendo assim, parto da premissa de que a Antropologia, ou melhor, os antropólogos são atores fundamentais nas situações em que “políticas de identidade” (cf. Taylor, 1994) e de representação estão sendo definidas e implementadas, tanto do ponto de vista da sociedade mais abrangente, como dos próprios “nativos”. [88]

Não seria o objetivo aqui auferir graus de verdade de determinados discursos ou posições políticas, mas elucidar tais discursos como perspectivas que disputam entre si sua legitimidade de representação na conformação de um território e na disposição de recursos (físicos e simbólicos) através de limites diferenciadores entre grupos sociais que disputam os supostos para sua sobrevivência. Almejar uma neutralidade ou uma objetividade frente à realidade observada ou aos discursos emitidos seria uma ingenuidade, pois a postura do pesquisador deve ser constantemente negociada como mais um discurso entre os outros, de tal forma que a sua presença, ou melhor, seus discursos, são tão importantes na construção social da realidade quanto os outros discursos, mesmo que não tenha tanto poder de normatização.

Aproveitando o ensejo, gostaria de lembrar que ao longo da dissertação, apesar das várias menções pessoais a certos informantes, não foi meu objetivo expor estas pessoas à situações e críticas severas, mas sim suas práticas e

discursos que, por sua vez, operam na definição da situação histórica dos tapuios do Carretão.

O tom geral que tentei dar a esta dissertação é de problematização, de incômodo diante das práticas indigenistas e dos mecanismos de identificação extremamente assimétricos que orientam estas práticas e que reproduzem estigmas originários da nossa incapacidade de lidar com a diferença. Dessa forma, tentei evitar também um tom assertivo, conclusivo ou mesmo denunciador.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Rita Heloísa de. 1985. O Aldeamento do Carretão: duas histórias. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS/ UnB. Brasília.

ARRUTI, José M. A. s/d. Território, Política e Etnicidade no Sertão do São Francisco: Análise da situação Pankararu. PPGAS Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro. (mimeo)

BAINES, Stephen G. 1991. “É a FUNAI que Sabe”: A Frente de Atração Waimiri-Atroari. Coleção Eduardo Galvão. Belém, Pará: SCT/CNPq e Museu Paraense Emílio Goeldi.

-----, 1996. “A Resistência Waimiri-Atroari Frente ao ‘Indigenismo de Resistência’”. Série Antropologia n.º 211. Brasília: DAN/UnB.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. 1992. Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau de Caucaia, Ceará: Da etnogênese como Processo Social e Luta Simbólica. Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS / Museu Nacional, RJ.

BARTH, Fredrik (ed.). 1969. Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference. London: George e Allen & Unwin.

BECKER, Bertha K. 1988. “A Geografia e o Resgate da Geopolítica”. In: Revista Brasileira de Geografia, nº 50. RJ.

BEOZZO, José O. 1983. Leis e Regimentos das Missões: Política Indigenista no Brasil. SP: Loyola.

BERTRAN, Paulo. 1978. Formação Econômica de Goiás. Oriente, Goiânia.

BOBBIO, Norberto. Et.al. 1995. Dicionário de Política. Vol. I. Brasília: Editora da UnB.

BOURDIEU, Pierre et alli. 1972. El Oficio de Sociólogo. (mimeo)

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1978. “Problemas Relativos à Fricção Interétnica”. In: A Sociologia do Brasil Indígena. Brasília: Ed.UnB, Tempo Brasileiro.

-----, 1976. Identidade, Etnia e Estrutura Social. SP: Pioneira.

- . 1976. “O Papel dos Postos Indígenas no Processo de Assimilação”. In: **SCHADEN**, Egon (org) Leituras de Etnologia Brasileira. SP: Companhia Editora Nacional
- . 1996 (4ª ed.) O Índio e o Mundo dos Brancos. Campinas: Editora da Unicamp.
- CARNEIRO DA CUNHA**, Manuela. 1987. “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível”; “Parecer sobre os critérios de Identidade Étnica”. In Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade.
- CHAVES**, Rodrigo P. R. 1997. Os Kalungas: Um estudo de identidade no Sertão de Goiás. Dissertação de Graduação em Ciências Sociais, Habilitação em Antropologia Social. Brasília: DAN/UnB.
- CLASTRES**, Pierre. 1990. “A Sociedade Contra o Estado”. In: A Sociedade Contra o Estado. Ed. Francisco Alves.
- CLIFFORD**, James. 1988. “Identity in Mashpee”. In: The Predicament of Culture: Twentieth – Century Ethnography, Literature and Art. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press.
- FOUCAULT**, Michel. 1995. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Graal.
- . 1996. A Ordem do Discurso. SP: Loyola.
- FRAGA**, Leila Miguel & **OSSAMI**, Marlene Castro. 1987. “Relatório Carretão: Os Tapuia”. Goiânia. (mimeo)
- GLUCKMAN**, Max. 1987. “Análise de uma situação social na Zululândia Moderna.” In: **FELDMAN-BIANCO**, Bela (org). Antropologia das Sociedades Contemporâneas. SP: Global.
- GOFFMAN**, Erving. 1988. Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4ª edição, RJ, ed. Guanabara.
- . 1996. A Representação do Eu na Vida Cotidiana. Petrópolis: Ed. Vozes.
- . (S/d). Ritual de la Interacción. Editorial Tiempo Contemporáneo.
- LEONARDI**, Victor. 1996. Entre Árvores e Esquecimentos: História Social nos Sertões do Brasil. Brasília: Editora da UnB, Paralelo 15.
- LÉVI-STRAUSS**, Claude. 1986. “Raça e Cultura”. In: Olhar Distanciado. Lisboa: Edições 70.
- LIMA a**, Antônio Carlos de Souza. 1995. Um Grande Cerco de Paz: Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes.
- LIMA b**, Reginaldo Ramos de. 1995. “O Jogo de Espelhos: Um estudo de uma identidade invisível na Serra de Ibiapaba (Viçosa do Ceará)”. In: Revista Textos Graduados, ano 1, n.º 1. Publicação dos estudantes de graduação em Ciências Sociais da Universidade de Brasília. Brasília.

- MARTINS, José de Souza.** 1997. Fronteira: A degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo: Editora Hucitec.
- MAUSS, Marcel.** 1973 (1ª edição 1938). “Une Catégorie de l’Esprit Humain: La notion de personne, celle de ‘moi’.” In: Sociologie et Anthropologie. Paris: Presses Universitaires de France.
- MAYBURY-LEWIS, David.** 1984 (1ª edição 1974). A Sociedade Xavante. RJ: Francisco Alves.
- MELATTI, Júlio C.** 1979. “Pólos de Articulação Indígena”. In: Revista de Atualidade Indígena. Ano III, n.º 18, Brasília (:17-28)
- MYERS, Fred.** 1986. “The Politics of Representation: anthropological discourse and Australian aborigines”. In: American Ethnologist, 13: 138-153.
- NOVAES, Sylvia Caiuby.** 1993. Jogo de Espelhos: Imagens da representação de si através dos outros. São Paulo: EDUSP.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco.** 1981. “A difícil etnografia de uma tribo em mudança”. In Anuário Antropológico/79. RJ: Tempo Brasileiro.
- 1988. Cap. I “Os Obstáculos ao Estudo do Contato”. In: O Nosso Governo: os Ticuna e o Regime Tutelar. SP, Brasília: Marco Zero/MCT-CNPq.
- 1994. “Os Instrumentos de Bordo: Expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais.” In: **SILVA, Orlando S.; LUZ, Lídia e HELM, Cecília Maria Vieira** (orgs.) A Perícia Antropológica em Processos Judiciais. Florianópolis: Associação Brasileira de Antropologia, Comissão Pró-Índio de São Paulo e Editora da UFSC.
- (s/d). “Perícias sobre Terras Indígenas: Romantismo, negociação política ou aplicação da antropologia?”. (mimeo)
- 1998. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. MANA: ESTUDOS DE ANTROPOLOGIA SOCIAL, 4/1, PPGAS-MN-UFRJ.
- OLIVEIRA JR., Adolfo Neves de.** 1997a. Povos Tradicionais Não-Indígenas no Brasil: Formação e Perspectivas. Brasília, Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão. (mimeo)
- 1997b. “Pensando o Futuro dos Povos Indígenas: A Identificação de Terras Indígenas Enquanto Processo Dialógico”. Intervenção escrita quando do seminário PPTAL sobre identificação e delimitação de Terras Indígenas, 23 a 25 de julho de 1997.
- 1997c. “A Invisibilidade Imposta e a Estratégia da Invisibilização Entre Negros e Índios: Uma Comparação”. Comunicação apresentada no V Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Salvador, de 17 a 20 de agosto de 1997.

- PAINE**, Robert. 1996. Aboriginality and Authenticity - a confoundment. Comunicação apresentada no ciclo de conferências Genuine Natives: Predicaments of Aboriginality in the Modern World, promovido pelo DAN/UnB, de 22 a 26 de abril de 1996.
- , 1997. "Multiculturalism & Minority Groups: From theory to practice." Paper mimeografado. Hebrew University of Jerusalem, June 24-26, 1997.
- RAMOS**, Alcida R. 1990. "Ethnology Brazilian Style". In: Cultural Anthropology 5(4). American Anthropological Association: 452-472.
- , 1995. "Seduced and Abandoned: The taming of Brazilian Indians". Série Antropologia, nº 175. Brasília: DAN/UnB.
- , 1997. "Convivência Interétnica no Brasil. Os Índios e a Nação Brasileira". Série Antropologia, nº 221. Brasília: DAN/UnB.
- , 1998. Chapter 9: "Legal Weapons of Conquest" (: 360-388). In: Indigenism: Ethnic Politics in Brazil. (mimeo – a ser publicado nos EUA)
- RIBEIRO a**, Darcy. 1977. Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno. 2ª ed, Vozes, Petrópolis.
- RIBEIRO b**, Gustavo Lins. 1993. "Ser e Não Ser - Explorando Fragmentos e Paradoxos das Fronteiras da Cultura". Série Antropologia nº 141. Brasília: DAN/UnB.
- , 1998. "O que faz o Brasil, Brazil. Jogos Identitários em San Francisco". Série Antropologia nº 237. Brasília: DAN/UnB.
- SANTOS**, Ana Flávia Moreira. 1997. Do Terreno dos Caboclos do Sr. São João à Terra Indígena Xakriabá. Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS/UnB. Brasília.
- SEEGER**, Anthony; **DA MATTA**, Roberto & **VIVEIROS DE CASTRO**, Eduardo. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: Boletim do Museu Nacional, 32, RJ.
- TAYLOR**, Charles. 1994. "The Politics of Recognition". In: A. GUTTMANN (org.) Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. Princeton: Princeton University Press.
- WEAVER**, Sally M. 1984. "Struggles of the Nation-State to Define Aboriginal Ethnicity: Canada and Australia." In: **PAINE**, Robert (ed.) Minorities and Mother Country Imagery. St. John's: ISER. (182-210)
- WOLF**, Eric. 1970 (1ª edição 1966). "O Campesinato e Seus Problemas". In: Sociedades Camponesas. RJ: Zahar Editores.
- WOORTMANN**, Klaas. 1990. "Com Parente Não se Negueia: O Campesinato como Ordem Moral." In:

DOCUMENTOS OFICIAIS

- Processo FUNAI/BSB/2015/80: Encaminha Relatório da Área Indígena Fazenda Tapuias, denominada Carretão, próxima à cidade de Rubiataba – GO. Documentação da Diretoria de Assuntos Fundiários – DAF, Brasília.

- Processo FUNAI/BSB/2232 – 87-19 & Processo FUNAI/BSB/2233/87: Submete à Consideração Projeto de Demarcação da Área Indígena Carretão I, no Estado de Goiás. Documentação da Diretoria de Assuntos Fundiários – DAF, Brasília.

- Processo FUNAI/GYN/00130/88: Referente limites topográficos da área indígena Carretão. Documentação da Diretoria de Assuntos Fundiários – DAF, Brasília.

- Processo FUNAI/BSB/0042/92: Regularização Fundiária. Documentação da Diretoria de Assuntos Fundiários – DAF, Brasília.

- Informação n.º 28/CPII/DPI, Brasília, 28 de junho de 1995. Elaborado pela Antropóloga Rita Heloísa de Almeida. FUNAI.

- Informação n.º 38/DPI/DAS, Brasília, 16 de setembro de 1997. Elaborado pela Antropóloga Rita Heloísa de Almeida. FUNAI.

[1] Trata-se de uma versão adaptada da Dissertação de Graduação elaborada para obtenção do Grau de Bacharel em Ciências Sociais com Habilitação em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Este trabalho contou com recursos do CNPq através da concessão de Bolsa de Iniciação Científica vinculada ao projeto integrado de pesquisa intitulado: “Etnologia Indígena no Brasil, Austrália e Canadá” (Proc. CNPq n.º 523003/96-0), sob orientação do Professor Stephen Grant Baines (DAN/UnB) no período de março de 1997 a agosto de 1998.

[2] Partindo da reflexão de Bourdieu (1972) suponho que no processo de construção do objeto científico este passe a ser paulatinamente conquistado, pois: “Cada vez que el sociólogo cree eludir la tarea de construir los hechos en función de una problemática teórica, es porque está dominado por una construcción que se desconoce y que él desconoce como tal, recogiendo al final nada más que los discursos ficticios que elaboran los sujetos para enfrentar la situación de encuestado y responder a preguntas artificiales o incluso al artificio por excelencia como es la ausencia de preguntas. Cuando el sociólogo renuncia al privilegio epistemológico es para caer siempre en la sociología espontánea.” (: 58)

[3] “É preciso alertar contra os riscos de surgimento de uma espécie de ‘etnologia espontânea’, derivada de normatizações e categorias presentes nos diplomas legais e atos administrativos, reelaborada e explicitada pelos quesitos formulados por juizes e advogados, operacionalizada através das condições de trabalho (...) propiciadas ao antropólogo.” (Oliveira F.º, 1994: 128) Dediquei parte desta dissertação a rever analiticamente os diplomas legais, processos de

regularização fundiários das terras dos tapuios do Carretão no sentido de desconstruir as noções indigenistas que por vezes subsidiam as práticas desta “etnologia espontânea”.

[4] Estas são as datas de edições posteriores aos trabalhos iniciados na década de 50.

[5] Vale lembrar que o referido estudo de Barretto F.º foi respectivamente orientado pelo Prof. João Pacheco de Oliveira F.º, que por sua vez vem discutindo a questão de “grupos emergentes” no Nordeste do Brasil (cf. Atlas das Terras Indígenas/Nordeste, 1994, PETI, Museu Nacional /UFRJ).

[6] Conferir o trabalho de Lima (1995b) “O Jogo de Espelhos: Um estudo de identidade invisível na Serra de Ibiapaba - Viçosa do Ceará”, Dissertação de Graduação em Antropologia Social. Brasília: DAN/UnB.

[7] Ao comentar este estilo de se fazer Etnologia no Brasil, Ramos (1990) refere-se à pesquisas realizadas por antropólogos entre grupos indígenas de seu próprio país, neste caso, porém, trata-se de um estudo entre um conjunto de pessoas, não só do mesmo país, mas da mesma região do antropólogo, falantes de uma mesma língua.

[8] A versão do projeto a que me refiro foi apresentada no dia 13 de junho de 1997 no seminário do Grupo de Estudos de Relações Interétnicas - GERI, promovido pelo Departamento de Antropologia da UnB, e coordenado pelo Prof. Stephen Baines e por alunos da Graduação e da Pós-Graduação em Antropologia Social.

[9] O termo “tapuio” de origem tupi, fazia alusão aos grupos indígenas do interior do Brasil, aos “índios de língua travada”, i.e., não falantes da língua tupi. Este conceito foi incorporado pelos catequisadores e administradores coloniais de forma extremamente polissêmica o que levou à uma diversificação de seu sentido regionalmente em compasso às transformações sofridas pelas populações a quem este termo designava. Entretanto, um sentido genérico para o termo “tapuio” no âmbito da administração colonial remetia a índios “bravos”, “arredios”, portanto, refratários aos propósitos colonizadores. “Uma breve menção à etimologia do nome comprova que Tapuia não representa nenhum grupo indígena real. Tapuia é vocábulo de origem tupi cujo significado essencial denota a condição de representar todos que não são tupi. (...) Considerando a etimologia do nome Tapuia e verificando sua ocorrência peculiar no Carretão de acordo com cada situação, concordando em gênero, número e grau, só temos a alertar que é importante não perder de vista que este nome de ‘tapuio’ é, naquele contexto, tão-somente expressão genérica de algo relativo a índios e não nome de uma etnia.” (Informação nº 28/CPTI/DPI/FUNAI, de 28/06/1995, elaborado pela Antropóloga Rita Heloísa de Almeida. Para mais informações, cf. notas Sobre Como o Termo Tapuio Aparece no Texto, nesta dissertação)

[10] A denominação deste Aldeamento é registrada pelo historiador V. Leonardi (1996) como “Pedro II do Carretão”, entretanto, a antropóloga Rita Heloísa, apesar de concordar com a denominação apontada por Leonardi (comunicado oral) e a partir da investigação dos documentos sobre o referido Aldeamento constatou a referência recorrente “Pedro III do Carretão”. Assim, opto, (não por filiação acadêmica ou pessoal) pela referência recorrente “Pedro III do Carretão”, constatada pela antropóloga, pois esta teve contato direto com os documentos referentes a este Aldeamento em sua pesquisa de mestrado (*op cit.*) enquanto Leonardi ocupou-se de uma história social dos sertões brasileiros.

[11] É importante apontar desde já o sentido que dou ao termo representação. A princípio este termo pode gerar alguma confusão, pois traz vários conteúdos nas Ciências Sociais e para o senso comum. Num sentido durkheimiano, “representação coletiva” é entendida como um produto simbólico de origem social. O sentido que por sua vez procuro empregar é aquele que remonta aos atos ou efeitos de representar, i.e., exhibir, tornar presente, patentear, descrever ou retratar; além de uma conotação um tanto política de: estar em lugar; ser procurador; desempenhar um papel (cf. Goffman, 1996:25); “falar por”. Dentro destas conotações, “formas de representação” implicam em formas de manipulação da imagem e dos conceitos daqueles a quem se pretende representar, bem

como dos próprios que lutam por “representarem” a si mesmos no jogo social (cf. Goffman, 1996), onde se disputam posições, recursos e a capacidade de implementar as noções classificatórias hegemônicas.

[12] Como são, para alguns funcionários, os *Javaés*, *Kayapós*, *Xavantes* ou *Yanomamis*, entre outros, em virtude destes manterem suas línguas ou por apresentarem traços fenotípicos indígenas (como se estes não fossem eles próprios construções culturais) ou ainda por “preservarem” instituições que se quer ver congeladas em rituais, artefatos, língua e etc.

[13] Por “branco” não quero dizer nenhum grupo social específico definido pela cor ou pelo fenótipo, mas sim um conjunto de atitudes e valores associados à sociedade envolvente ao grupo indígena em questão que interage com este visando ambigualmente integrá-lo ao mesmo tempo que mantê-lo na condição de estruturalmente inferior. “Branco”, nesse sentido, é uma categoria ideológica que se origina no sistema interétnico.

[14] Além da nota acima de Almeida, vejamos os seguintes verbetes.

Verbete: tapuio (Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, 1997)

[Var. de tapuia < do tupi ta'piï.]

S. m. 1. Bras. Antigamente, designação dada pelos tupis aos gentios inimigos. 2. Bras. **Índio bravio**. 3. Bras. **Mestiço de índio**. 4. Bras., AM. **Índio manso**. 5. Bras., BA. Qualquer mestiço trigueiro e de cabelos lisos e negros. V. **caboclo** (3).

Verbete: caboclo

(ô)[Do tupi kari'boka, 'procedente do branco'.]

S. m. Bras. **1. Mestiço de branco com índio; cariboca, carijó. 2. Antiga denominação do indígena. 3. Caboclo (1) de cor acobreada e cabelos lisos; caburé, tapuio.** 4. V. caipira (1). **5. Fig. Pessoa desconfiada ou traiçoeira.** 6. Entre os garimpeiros, qualquer seixo tinto por óxido de ferro. 7. Bras. Folcl. Personificação e divinização de tribos indígenas segundo o modelo dos cultos populares de origem africana, paramentada, porém, com os trajes cerimoniais dos antigos tupis. [Sin. (nesta acepç.): encantado (BA, RJ) e guia (RJ). Cf. orixá.] Adj. 8. Cor de caboclo; acobreado. 9. Pertencente ou relativo a caboclo. 10. Próprio de caboclo. ~V. vala -a. Caboclo velho. Bras., N. e N.E. Fam. 1. F. de tratamento empregada como vocativo: [Cf. caboclo-velho.]

[15] Uma das técnicas do DID me afirmou que: “a FUNAI não identifica índios, mas a terra”, i.e., o direito de um dado povo indígena sobre o território por ele ocupado. Porém, pouco depois, afirmou que ao estudar a situação de um grupo indígena no Ceará descobriu que os jenipapocanindé (ou *Genipapo-Kanindé*): “(...) não são Genipapo-Kanindé, eles são Paiacú. Foram os Paiacú que povoaram a região em tempos imemoriais.” (anotação do Caderno de Campo para o dia 15/08/97) Valendo lembrar que ao falar em “tempos imemoriais” nota-se a permanência de um critério próprio da legislação indigenista anterior que normatizava a identificação de terras indígenas. Persiste uma necessidade de argumentação histórico-documental para que os grupos atuais sejam relacionados aos grupos pré-colombianos originais ainda que a legislação em vigor tenha deslocado o foco da “presença imemorial em um território” para a “ocupação tradicional de um território”.

[16] A distinção que faço aqui entre “autores” e “atores” corresponde à crescente tendência de “politização da atividade antropológica” em relação aos grupos indígenas entre os quais se realiza esta atividade. Compreendo que estas duas atuações se complementam, e nesse sentido, as diferencio apenas para ressaltar esta tendência. Nas palavras de Myers (1986): “Aboriginal people see anthropologists less as privileged Others than as human actors accesible and responsible to Aboriginal expectations. Correspondingly, ethnographers' experience of being drawn into the picture has made them far more conscious of internal Aboriginal politics and the impact of the anthropological enterprise on those it studies.” (: 138)

[17] Estes dados ainda não foram totalmente sistematizados o que implica na utilização parcial dos

mesmos para os fins de elaboração deste trabalho.

[18] Conferir o Dicionário de Ciências Sociais da UNESCO para os termos: grupo, sociedade, tribo, nação. E as discussões do grupo instituído pela Portaria 761/PRES/FUNAI, de 15/08/97, visando apresentar propostas para o uso de designações mais apropriadas sobre as populações passíveis da administração estatal, que, entre outras designações, discute a noção de COMUNIDADES LOCAIS ou TRADICIONAIS, também discutida por Oliveira Jr. (1997^a). (Agradeço estas informações à antropóloga Rita Heloísa de Almeida, que enquanto funcionária do Departamento de Patrimônio Indígena/FUNAI, elaborou um breve texto em agosto de 1997, contrapondo conceitos para uma leitura da legislação relativa ao acesso a recursos genéticos (mimeo).

[19] Posição onde, ainda em acordo com Barretto F.º, existe o risco do antropólogo tornar-se “refém de um discurso indianista ou indigenista” . (idem: 03) Conferir também Myers, 1986 sobre a “politização da etnografia”.

[20] Stephen Baines, em um comunicado oral (1998), aponta a existência de uma verdadeira obsessão por parte de alguns indigenistas (inclusive antropólogos) em encontrar o “verdadeiro” nome de um grupo indígena. Vale lembrar que, nas palavras de Baines (1991): “... a objetificação verbal de um grupo étnico como ‘índios’, tanto pelo antropólogo quanto pelos outros agentes de contato, (pode) levar os seus membros a se tornarem aquilo que os outros definem. Saliento assim como o discurso constrói a ‘realidade’.” (: 112, parêntesis adicionados)

[21] Dentre estas noções a serem desconstruídas devido ao seu uso nas práticas e discursos indigenistas, temos a noção de caboclo, não aquela desenvolvida por Cardoso de Oliveira, mas a que foi inspirada em grande medida pela descrição de “índio integrado” definida por Ribeiro (1970^a): “Estão incluídos nesta classe aqueles grupos que, tendo experimentado todas as compulsões referidas (i.e., estágios de contato definidos por graus de isolamento, intermitência e intensidade do contato com a sociedade nacional), conseguiram sobreviver, chegando em nossos dias ilhados em meio à população nacional, a cuja vida econômica se vão incorporando como reserva de mão-de-obra ou como produtores especializados em certos artigos para o comércio. Em geral vivem confinados em parcelas de seus antigos territórios, ou, despojados de suas terras, perambulam de um lugar a outro. (...) Igualmente, mestiçados, vestindo a mesma roupa, comendo os mesmos alimentos, poderiam ser confundidos com seus vizinhos neobrasileiros, se eles próprios não estivessem certos de que constituem um povo à parte, não guardassem uma espécie de lealdade a essa identidade étnica e se não fossem definidos, vistos e discriminados como ‘índios’ (tapuios, caboclos, etc.) pela população circundante.” (: 433-4, parêntesis CTS).

[22] Sirvo-me aqui da recomendação de Oliveira F.º (s/d) para quem: “(...) o trabalho do antropólogo deve evitar contemporizações, explicitando que considera e reconhece como sociedade indígena toda aquela coletividade que por suas categorias e circuitos de interação se distingue da sociedade nacional, e se reivindica como ‘indígena’ (isto é, descendente – não importa se em termos genealógicos, históricos ou simbólicos – de uma população de origem pré-colombiana).” (: 13 – mimeo)

[23] Utilizo este termo a partir da discussão de Barretto F.º (1992): “Na ausência de uma tradução mais apropriada para o inglês *ascription* (de *ethnic ascription*), utilizamos o termo ‘adscrição’ (do latim *adscriptio*) significando: transcrição, inscrição, registro; qualidade, condição de adscritício – ‘adscritício’ sendo o que se dizia dos estrangeiros agregados ao número dos cidadãos entre os romanos (o que nos parece um sentido bem adequado, se considerarmos que os assim denominados Tapebas [ou os Tapuios] são ‘estrangeiros’, no sentido formal que Simmel dá a esta noção; ver Simmel, 1983). Entretanto, alternamos este termo com a tradução mais corrente, qual seja ‘atributo’/‘atribuição’, não por ausência de consenso sobre a tradução adequada mas em concordância com a multiplicidade de sentidos e referências inerentes ao termo ‘Tapeba’ [e ao termo Tapuio] (...). Portanto, ‘atribuição’: ação de atribuir; ‘atribuir’: conceder, conferir; considerar como autor, origem ou causa; imputar; julgar como ato, propriedade ou qualidade de; ‘atributo’: aquilo que é próprio ou peculiar de alguém ou de alguma coisa; condição, propriedade, qualidade, símbolo ou sinal distintivo; predicado (Ferreira, 1986: 50 e 197-8)”. (idem: 49-50, parêntesis do

autor, colchetes CTS)

[24] “Uma definição drasticamente simplificada de ‘política de identidade’ referir-se-ia ao ambiente (...) onde grupos e pessoas, por pertencerem a categorias definidas por gênero, raça, etnia, orientação sexual, etc.; podem ter acesso a tratamentos e benefícios diferenciados. Trata-se de uma forma de lutar contra preconceitos e de regular as diferenças políticas e econômicas neles baseadas. Já ‘multiculturalismo’, categoria político-ideológica bastante próxima à discussão sobre política de identidade, refere-se à necessidade de se considerar a pluralidade e validade das heranças culturais no processo de formação da nação.” (Ribeiro, 1998c: 16-17)

[25] Segundo Cardoso de Oliveira (1976) a identidade contrastiva: “Implica a afirmação do *nós* diante dos *outros*. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente” (: 5-6).

[26] “O que se verifica é que a identidade só pode ser evocada no plano do discurso e surge como recurso para a criação de um nós coletivo (...).” (Novaes, 1993: 24)

[27] Tenho a impressão que Santos incide numa substancialização ou reificação da identidade étnica indígena xacriabá. Quando se utiliza do termo “Xakriabá”, grafado deste modo, ao longo de seu estudo a autora acaba por indicar ao leitor de seu trabalho a existência *a priori* de um “grupo indígena” ao invés de problematizar como o mesmo estaria sendo diferenciado da sociedade envolvente. Trata-se, ao meu ver, de uma opção em parte política, resultante da “sensibilização” da antropóloga diante da ação política destas pessoas, e em parte teórica, resultante de sua opção analítica para descrever a ação social dos “xacriabás”.

[28] “Polissemia que permite a existência de uma cultura de resistência operando com um discurso que é propriamente refratado. E isto nos dois sentidos, pois os símbolos distintivos de grupos, extraídos de uma tradição cultural e que podem servir para a resistência, são freqüentemente abocanhados em um discurso oficial (...).” (Carneiro da Cunha, 1987: 102)

[29] “Nessa ótica os agentes de contato não podem ser descurados ou tratados como fatores externos à vida tribal, mas sim abordados como ‘parte integrante da comunidade’(...)” (Oliveira F.º, 1988: 39)

[30] E nesse sentido, a posição do antropólogo como receptor, coletador e decifrador de dados deve ser repensada, logo que ele também é agente em uma dada estrutura de poder que faz dos discursos proferidos para ele ações que almejam transformar a realidade.

[31] “(...) uma situação social é o comportamento em algumas ocasiões, de indivíduos como membros de uma comunidade, analisado e comparado com seu comportamento em outras ocasiões. Desta forma, a análise revela o sistema de relações subjacente entre a estrutura social da comunidade, as partes da estrutura social, o meio ambiente físico e a vida fisiológica dos membros da comunidade.” (Gluckman, 1987: 238)

[32] A noção de encapsulamento tende a obscurecer o fato de que: “Em tais situações freqüentemente a comunidade local recebe o impacto de diferentes agências de contato; o comportamento dos atores na situação é afetado por presenças anteriores, por notícias sobre ou possibilidade de presença de outras agências, bem como pelo comportamento de uma agência diante das outras; como ainda pelas comparações e sistema de interpretações utilizados pela comunidade local para refletir sobre essas agências.” (Oliveira F.º, 1988:54) É por isso que opto pela noção de *part societies*, discutida por Wolf (1970) para quem tratam-se de sociedades que têm uma unicidade, uma particularidade organizacional, mas que compartilham de um sistema social mais amplo que complexifica as mesmas, de modo que estas passam a ter uma autonomia relativa ao mesmo tempo em que desfrutam de uma lógica própria, de uma visão de mundo própria.

[33] Assumo aqui a definição de Bertha Becker (1988) para quem as arenas políticas são: “expressões de uma prática espacial coletiva fundamentada na convergência de interesses, ainda

que conflitiva e momentânea, e cuja articulação com os demais níveis se faz através de conflitos e de sua superação, i.e., através das relações de poder.” (: 109)

[34] O reconhecimento desta arena acabou por definir também o momento que passaria a investigar em profundidade, i.e., o momento quando a FUNAI, através de técnicos e funcionários, começa a implementar sua estrutura administrativa em resposta à reivindicação de assistência e de reconhecimento que fizeram os tapuios, por uma pessoa que se apresentou ao órgão como “índia Javaé” em 1979. Este momento pode ser delimitado com a abertura do processo que: “Encaminha Relatório da Área Indígena Fazenda Tapuias (aqui um etnônimo oficial já consagrado pelo órgão tutor), denominada Carretão, próxima à cidade de Rubiataba - GO” (Processo FUNAI/BSB/2015/80).

[35] Como lembra Arruti (s/d): “A identidade genérica de ‘índio’, está sempre referida aos ‘direitos’ a ela inerentes, sendo que quando alguns informantes dizem ter passado muito tempo sem ‘saber’ que eram ‘índios’, isso pode ser tomado como equivalente de não saber que tinham certos ‘direitos’. Nesse sentido, a relação com ‘o chão em que nascemos’, com o ‘lugar dos mais velhos’, fundamental na condensação de suas identidades e de suas histórias e na sua projeção para o futuro, passa pela legitimidade que esse espaço ‘tradicionalmente’ ocupado lhes dá frente aos critérios de indianidade estabelecidos pelo órgão tutor e viabilizados através de um longo percurso que vai do reconhecimento do grupo como indígena até a homologação e liberação da sua área específica, passando por uma série de ‘mediadores’ (...).” (mimeo : s/página)

[36] Como nos lembra Cardoso de Oliveira (1976): “A situação de ‘reserva indígena’, por exemplo, pode ser considerada como uma condição ‘limite’ para que o grupo étnico permaneça como um ‘tipo de organização’.” (: 63)

[37] Quanto à definição de estratégia, Foucault aponta três usos corriqueiros do termo, que podem aparecer combinados ou separados: “First to designate the means employed to attain a certain end; it is a question of rationality functioning to arrive at an objective. Second, to designate the manner in which a partner in a certain game acts with regard to what he thinks should be the action of the others and what he considers the others think to be his own; it is the way one seeks to have the advantage over others. Third, to designate the procedures used in a situation of confrontation to deprive the opponent of his means of combat and to reduce him to giving up the struggle; it is a question therefore of the means destined to obtain victory. These three things come together in situations of confrontation – war or games – where the objective is to act upon an adversary in such manner as to render the struggle impossible for him. So strategy is defined by the choice of winning solutions.” (1983: 224-25 apud Lima, 1995: 86). Esta é a definição de estratégia que julgo mais apropriada para se entender a situação identitária dos tapuios. A reivindicação pela assistência da FUNAI surgiu como uma possibilidade de vitória diante da expropriação de suas terras. Com o tempo, a própria FUNAI através de seu aparelho administrativo (posto indígena, chefes de posto, etc.) torna-se um sujeito de contraste e confronto, passando a ser resignificada pelos tapuios de diferentes formas, entre elas, formas estratégicas visando algum ganho diante de uma situação desigual (a conversão de alguns tapuios, principalmente mulheres tapuias, às religiões pentecostais, denotam um processo nesse sentido).

[38] Por “trans-historicidade” quero dizer a representação equivocada de um agente ou sujeito histórico, bem como de suas ações, de forma uniforme através do tempo. É evidente que vários foram os sentidos da ação prática dos agentes históricos e que se hoje constatamos a reincidência de práticas coloniais com relação aos índios explicações outras devem ser buscadas que não a que atribui ao Estado brasileiro uma réplica do Estado colonial português, lembrando que o processo de formação do Estado é tão ou mais complexo no Brasil quanto o processo de construção da idéia de nação.

[39] Lembro-me de uma conversa que tive com uma técnica do DID/FUNAI no dia 15/08/97, para quem comentei meu interesse quanto a situação dos tapuios do Carretão, após uma conversa sobre

os procedimentos de identificação de Terras Indígenas. Ao falar nos tapuios a técnica redarguiu rapidamente como eu “definia o grupo, são ou índios ou o quê?” Pergunta a qual comentei não saber a resposta. Surpresa, a técnica criticou a minha intenção de trabalho dizendo que o mesmo não tinha fundamento, logo que desconhecia a “verdadeira origem do grupo”. Diante disso, comentei que o estudo da imposição de definições sobre o que os tapuios eram ou deveriam ser era justamente o objetivo do meu trabalho.

[40] Sobre esta “particularidade étnica” dos tapuios eu diria que ela reside sobre uma das “camadas de alteridade” (*layers of otherness*, como foi concebido o termo por Ramos, 1995) existentes no Brasil. Dentro destas camadas de alteridade noções como “cultura” e “etnicidade” tendem a se converter em capital político no jogo/disputa por outras formas de capital e recursos. Tendência “(...) desencadeada pela ênfase que certos agentes do indigenismo, como, por exemplo, os antropólogos atribuem ao valor da diversidade cultural. Mas, nas mãos dos indígenas, ela (a tendência em converter “cultura” e “etnicidade” em capital político) tem tomado rumos próprios, surpreendendo e até chocando muitos desses ativistas (...)” (Ramos, 1997: 6, parêntesis CTS)

[41] Assumo aqui as definições cunhadas por Lima (1995) para quem, o poder tutelar: “(...) é uma forma reelaborada de uma *guerra*, ou, de maneira muito mais específica, do que se pode construir como um modelo formal de uma das formas de relacionamentos possível entre um ‘eu’ e um ‘outro’ afastados por uma alteridade (econômica, política, simbólica e espacial) radical, isto é, a conquista, cujos princípios primeiros se repetem – como toda repetição, de forma diferenciada – a cada pacificação.” (:43) Onde: “O exercício do poder tutelar implica em obter o monopólio dos atos de definir e controlar o que seja a população sobre a qual incidirá.” (: 74) Por indigenismo, temos então: “(...) o conjunto de idéias (e ideais, i.e., aquelas elevadas à qualidade de metas a serem atingidas em termos práticos) relativas à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos para o tratamento das populações nativas, operados, em especial, segundo uma definição do que seja índio.” (: 14-5) E, aproveitando o ensejo, quero, a partir da definição de Lima, precisar o que se entende aqui por “políticas indigenistas”, estas designariam: “(...) as medidas práticas formuladas por distintos poderes estatizados, direta ou indiretamente incidentes sobre os povos indígenas.” (: 15)

[42] “Part of the Indians’ conspicuous existence is due to the national ambivalence between showing a certain folkloric pride in the country’s pluriethnicity and at the same time aspiring of homogeneity and ‘progress’.” (Ramos, 1995:2)

[43] Reconheço neste termo um caráter provisório e pouco descritivo do processo extremamente violento a que se viram submetidos os povos indígenas, entretanto ainda não conheço nenhum outro que elucida de forma tão direta o objetivo fixador e transformador do índio em mão-de-obra sobreexplorada.

[44] Esta perspectiva que trago aqui está em consonância com a conclusão de Almeida (1985), que diz: “(...) vimos uma comunidade dispersa geográfica e psicologicamente perdendo no tempo a noção de pertinência de grupo. Com o advento da FUNAI readquire noções praticamente perdidas, reconsidera valores, formas de colaboração no trabalho, de agremiação comunitária e recomposição grupal: a mesma política indigenista que os excluiu, os reunificou, novamente.” (Almeida, 1985: 211) Constitui um dos objetivos deste estudo apontar os rumos tomados por estas “noções praticamente perdidas” na conformação de uma “consciência grupal” entre os tapuios, como veremos ao longo deste estudo.

[45] Estes “sujeitos históricos” a que me refiro são mencionados em diversos relatos históricos (dos tapuios ou de viajantes) como sendo os xavante, caiapós, javaés, xerentes (todos estes citados pelos tapuios enquanto “nações” ou “tribos” a que pertenciam os mais antigos, seus avós ou pais, sendo os xerentes uma referência de pertencimento mais recente) e carajás (nunca ouvi uma referência sequer pelos tapuios sobre um pertencimento à “nação carajá”); além de tipos sociais específicos como são os garimpeiros, escravos negros (libertos ou fugidos das áreas de mineração);

missionários; soldados; tropeiros; e mais recentemente os mineiros (de Minas Gerais), baianos, goianos entre outros “brancos”, colonos, fazendeiros ou posseiros, “peões” e etc.

[46] Existe uma diversidade de versões desse fato digna de nota acerca da história do Aldeamento do Carretão. O historiador V. Leonardi sugere que a paz foi oficialmente estabelecida com os xavantes em 1875, “quando cerca de 3.500 Akwên atenderam ao apelo do presidente da província e se apresentaram na cidade de Goiás, antiga capital.” (Leonardi, 1996: 257) Foi a partir deste momento que os xavantes foram colocados no Aldeamento “Pedro II”, como foi citado acima. Leonardi se utiliza dos dados levantados por Darcy Ribeiro em seu livro “Os índios e a civilização” (1970^a: 65) ao apontar estes dados, porém o historiador registrou equivocadamente a data de “pacificação” dos xavantes, logo que os dados apresentados por Darcy Ribeiro registram o ano de 1785 quando 3.500 índios se deslocaram para o Carretão. Outro historiador, P. Bertran (1978), por sua vez, aponta o ano de 1781 como a data em que Luiz da Cunha fundou o “Presídio de Maria I”, legando ao seu sucessor Tristão da Cunha a fundação de “São Pedro do Carretão”. Por outro lado, a antropóloga Rita Heloísa de Almeida aponta o ano de 1788 como o ano em que foram aldeados 2200 Xavante na “Aldeia Pedro III” – nome do príncipe consorte da rainha Maria I. Opto pela datação apresentada por Almeida, por ter sido esta antropóloga uma investigadora direta da história do Carretão, enquanto os outros historiadores fazem apenas alusões muito gerais ao Carretão e sua população.

[47] Para o período de 1798 à 1845, Beozzo (1983) transcreve o conteúdo das Cartas Régias (C.R.’s) que segundo sua interpretação restabelece: “(...) o sistema de bandeiras, quer de tropas de linha, quer de particulares, vale dizer, abre-se um período de caça ao índio, indiscriminada e fora de qualquer controle (...) O índio preso nessas entradas era automaticamente dado ao seu perseguidor, como escravo, por 15 anos.” (: 72-3) Porém, “Outras cartas régias dispõem sobre descimentos e aldeamentos, recomendando-se que haja empenho para que os índios sejam atraídos com brandura.” (: 74, grifos CTS) Mesmo que em outras C.R.’s do mesmo período: “(...) continua-se a respirar o mesmo clima de terror, como na C.R. de 1811 acerca da nação Canajá: ‘Acontecendo que este meio não corresponda ao que se espera, e que a nação Canajá continue suas correrias, será indispensável usar contra ela da força armada; sendo este também o meio de que se deve lançar mão para conter e repelir as nações Apinagé, Xavante, Xerente e Canoeiro; porquanto suposto que os insultos que elas praticam tenham por origem no rancor que conservam pelos maus tratamentos que experimentaram de alguns Comandantes das aldeias, não resta presentemente outro partido a seguir senão intimidá-los e até destruí-los, se necessário for, para evitar os danos que causam’.” (idem: 74)

[48] Todo este trabalho feito pelos indígenas pode ser visto ainda hoje em uma fazenda próxima ao Carretão no local conhecido pelo nome de “Retiro”. O filho do fazendeiro responsável pelo “deslocamento” dos tapuios do Retiro há cerca de quarenta anos para a área atual, alega que “nunca viu índio fazer estas coisas de pedra” (refere-se ao sistema de canalização de água), e através desta colocação sugere que o local em que hoje tem sua fazenda “nunca foi terra de índio”.

[49] Cf. nesse sentido o trabalho de Nádia Farage (1991) intitulado: “As Muralhas dos Sertões: Os povos indígenas no rio Branco e a colonização”. SP: Paz e Terra.

[50] Vale lembrar que “cristianizar”, no contexto aqui referido, ganha a conotação mais ampla de “civilizar”, transformar em “não-bárbaro”, trazer para o mundo o imundo. Transformação refletida na incorporação do indígena à língua, vestuário, religião e outros costumes e visões de mundo do povo conquistador. (cf. Lima, 1995: 122)

[51] Tratava-se de um momento em que: “O etnocentrismo não podia ser mais evidente: índio visto como *bicho* e como *praga*.” (Leonardi, 1996: 28)

[52] Disponibilidade de terras, incentivos agrícolas através de recursos fiscais e equipamentos constituíram alguns dos incentivos migratórios que podem ser arrolados nesta nova “frente de expansão”.

[53] Ribeiro (1993b) nos lembra que: “Além de um grande bombardeio de informações, o encolhimento do mundo propicia um aumento de alteridades reais ou virtuais com as quais se interage. Isto ocorre não apenas ao nível simbólico pelo dramático aumento do fluxo de informações, mas também porque se é levado a se encontrar com outros radicalmente diferentes (o próprio encontro do “nativo” com o “antropólogo” por exemplo). Seja porque as pessoas viajam ou porque os fluxos migratórios, sobretudo nos pólos mais dinâmicos do sistema mundial, têm resultado em situações de alta segmentação étnica ou regional.” (: 11, parêntesis CTS) Sendo assim, a identidade étnica dos tapuios será (re)construída numa situação em que a “(...) dinâmica é de criar homogeneidade e heterogeneidade simultaneamente. É como se fora uma capacidade de reproduzir a diferença ao mesmo tempo em que cria a semelhança (ou vice-versa)” (: 11, parêntesis no original). O dilema dos tapuios passou a ser o dilema de ser e não ser simultaneamente “socialmente diferentes” e “economicamente integrados” de uma forma extremamente desigual e discriminatória, o que os leva a integrarem os postos mais baixos (bóia-frias, peões de gado, meeiros e etc.) no sistema produtivo.

[54] Isto quer dizer, um confronto entre percepções diferenciadas do território pelos grupos em questão como espaços da prática, da vivificação do poder e da fundamentação da identidade (enquanto colonos, camponeses, mineiros, goianos, brasileiros, etc.); e da gestão do território, i.e., dos princípios estratégicos, calculados e gestados científico-tecnologicamente para uma disposição conveniente do espaço na implementação dos instrumentos de regulação dos conflitos necessários a governamentalidade do Estado. Para uma discussão mais detida sobre esta questão conferir o texto de Bertha Becker, 1988.

[55] “Nessa altura, antes de prosseguirmos nossas considerações, convém esclarecer que o índio isolado torna-se cada vez mais uma categoria abstrata, isto é, irreal; e que a única realidade, atualmente, é o caboclo.” (Cardoso de Oliveira, 1996: 132)

[56] A “quarta categoria” mencionada por Lima refere-se aos índios pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados, cf. Decreto n.º 5484 de 27/06/1928 apud Lima, 1995:124.

[57] É digno de nota que a outra funcionária, do departamento de educação da FUNAI, que participa da conversa não compartilhava dos termos deste.

[58] “Trata-se da ‘colônia indígena’, conceituação que deve ser usada para as terras pertencentes a ‘índios aculturados’ ou em avançado estágio de aculturação, distinguindo-se das ‘áreas indígenas’, que envolvem terras de ‘índios não aculturados’ ou em fase incipiente de aculturação (vide Decreto 94.946/87).” (Oliveira F.º, 1990: 27)

[59] Conferir a Lei nº 188, de 19/10/48 que “Concede terras a descendentes de índios Xavantes”. (Cópia consta no Processo FUNAI/BsB/2015/80, página 12)

[60] Entretanto, diante dos argumentos aqui expostos, resta saber quão “novos” eram os conteúdos dessas “novas diretrizes”.

[61] Denuncia-se assim, algo que Sally Weaver (1984) aponta como uma “arena de negociação” entre as esferas regional e federal no tocante à jurisprudência de ambas sobre as populações e territórios indígenas. O caso dos Metis (mestiços em francês) no Canadá é paradigmático para se estabelecer uma comparação com o caso dos tapuios (cf. Weaver, 1984: 205-6)

[62] Opto por não mencionar o nome do fazendeiro nesse caso para proteger o interlocutor de qualquer retaliação por quem quer tenha acesso a esse texto.

[63] “(...) a noção de ‘formas cotidianas de resistência’, usada por James Scott para apontar as práticas privadas e isoladas de resistência entre camponeses na Malásia contra os donos de terra, presta-se para descrever uma resistência velada que ‘nunca se arrisca a contestar as definições formais de hierarquia e poder’ (Scott, 1985: 33). Como acrescenta Scott, ‘Para a maioria das classes subordinadas que (...) tiveram poucas perspectivas de melhorar seus status, essa forma de resistência tem sido a única opção’ (ibid).” (Baines, 1996: 03)

[64] Cf. o item 3 do segundo capítulo da primeira versão desta dissertação (1998: 105-117), intitulado: “Minha casa não é sua casa: O tapuio estigmatizado remanescente na casa do índio em Goiânia”, para uma descrição e análise de uma destas situações “face à face” entre tapuios e não-tapuios.

[65] Cf. nesse sentido o trabalho de Stephen Baines: “ ‘É a Funai que Sabe’: A Frente de Atração Waimiri-Atroari”, 1991, Belém: SCT/CNPq e Museu Paraense Emílio Goeldi.

[66] Este foi o único momento, excetuando-se o momento em que a antropóloga Rita Heloísa de Almeida elabora seu relatório sobre a situação do grupo, em que a FUNAI demonstra alguma consideração pela “memória” dos tapuios.

[67] Na verdade foram doadas duas glebas, uma de 1.430 hectares e outra de 98 hectares, nesta última Simão (tapuio) funda o “retiro”, que possui esse nome porque havia construído um “retireiro para criar porcos” segundo lembra o Sr. Bento (tapuio) em entrevista gravada na T.I. Carretão em setembro de 1997.

[68] “Constatamos ainda que os índios alugaram ou arrendaram praticamente toda a sua terra em troca de praticamente nada, e que atualmente apesar de não receberem nada ainda estão impedidos de plantar alguma coisa, pois estão enfrentando sérias ameaças por parte dos arrendatários, que os ameaçam até mesmo de morte e que zombam dos indígenas quando falam da existência da FUNAI, prometendo expulsar os que ainda continuam no local. Pois grande quantidade deles foram para lugares distantes em virtude da falta de segurança.

(...) concluímos que aquele povo precisa urgentemente de uma intervenção por parte da FUNAI, que deverá verificar a real situação de suas terras, assim como tomar medidas jurídicas a fim de salvaguardar seus direitos.” (Processo FUNAI/BSB/2015/80: 10-11, grifos CTS)

[69] Ramos (1998) nos descreve resumidamente uma situação da qual podemos abstrair a mentalidade que se pretendia hegemônica no interior do órgão de assistência ao índio: “In January 1981, Zanoni (Diretor do Departamento de Planejamento Comunitário) created a committee of three FUNAI employees to prepare a list of more than sixty items meant to be traits of Indianess. It amounted to a ludicrous check list to be applied to individuals whom the agency deemed unworthy of its protection. Among the items were such things as whether the candidate to Indianness displayed ‘primitive mentality’ (...), ‘undesirable cultural, psychic, and biological characteristics’, ‘representative cultural traits’(...), enigmatic ‘social characteristics to be defined’, or ‘qualitative physical features’ such as the Mongolic birthmark (...), nose shape or profile, and amount of body hair. Included in the test was whether he/she dressed, ate, and performed like an Indian. The criteria also included ‘concepts pointed out by the national society’, namely, social marginalization, preservation and influence of regional stereotypes, and six other items that are simply reworded repetitions of the same thing. Zanoni also proposed ‘blood criteria’ which consisted of taking blood samples from Indians to check the presence or absence of such genes as the Diego factor said to be most frequent among American Indians but, symptomatically enough of such generalizations, is conspicuously absent among the icons of Indianness, the Yanomami. The idea behind this rather racist exercise was to rate people on a scale of zero to one hundred. Those who made fifty points or less failed the Indianness test, and would be discarded as FUNAI’s wards.” (Ramos, 1998: 369-70, parêntesis CTS)

[70] Infelizmente não pude explorar mais as concepções regionais sobre os tapuios, porém a referência aos tapuios como gente de “tocaia” indica uma característica que está por trás do título desta dissertação quando aponto os tapuios como “caçadores de onça”. Ao considerar os sinônimos para a palavra tocaia temos referência à emboscada, à espreita do inimigo ou caça, ou ainda, traição. Pessoas que num certo sentido realizam um “jogo de cena” ao falarem baixo e apontarem sua penúria, “fazendo-se de mortos”, quando na verdade são hábeis sobreviventes numa situação extremamente liminar e conflitiva.

[71] Em conversa com um técnico-indigenista sobre os tapuios, o mesmo disse: “Só por ser discriminado já quer dizer que é índio, não é?” (notas de campo, para o dia 03/09/97)

[72] Vale lembrar que no mesmo relatório registra-se: “(...) o pedido de um ‘capataz’ para administrar os ‘Tapuios’ ou de um ‘gerente’, como assim se expressaram os ‘Tapuios’ citadinos. Em ambos os casos se constata a necessidade da presença do órgão tutelar não apenas para garantir a posse das terras, mas a unidade grupal.” (Processo FUNAI/BSB/2015/80: 73) Nesse sentido, a FUNAI é um elemento diacrítico em si mesmo no estabelecimento da auto-identificação enquanto

grupo étnico. Este aspecto não foi considerado pela antropóloga-funcionária como um reflexo de uma situação histórica de dominação instaurado secularmente pelas “frentes de expansão Estatal” como citei acima. Algo que só foi melhor trabalhado em sua dissertação de mestrado em 1985, após ter saído dos quadros da FUNAI.

[73] Sobre o papel dos *brokers* numa situação de (re)elaboração da etnicidade de um grupo pelo Estado, Sally Weaver (1984) nos comenta o seguinte: “The experiments also demonstrated the importance of the broker role in facilitating negotiation. Governments do not deal with native groups *en masse* but rather through key brokers, whether the brokers are located in government, in the aboriginal movements, or in independent organizations and roles. (...) The broker role is vital to communication and to smooth interpersonal relations between the native organizations and government. More precisely, brokers attempt to convert native demands into language and arguments more understandable to governments (e por outro lado, tentam transmitir as exigências dos governos numa linguagem compreensível aos demais), to facilitate the negotiation process by native minorities.” (Weaver, 1984: 205, parêntesis CTS)

[74] Quando da minha pesquisa na T.I. Carretão, o Cacique me revelou a seguinte história sobre a demarcação realizada por este técnico: “*O homem* (técnico agrimensor da FUNAI) *veio aqui* (estávamos próximos ao marco da FUNAI medido perto do cemitério da Lajinha, de um lado da cerca se vê as terras dos tapuios e de outro uma fazenda) *ele colocou o aparelho de medir, aí disse que a posição não estava boa e foi andando com o aparelho pra dentro* (em direção às terras dos tapuios). *Aí eu penso, se ali não estava bom, por que ele não foi pro lado de lá?*” (notas do caderno de campo, 19/09/97) Em outro momento, o cacique comentou que o “fazendeiro” vizinho, que se beneficiou com a demarcação feita pelo agrimensor disse para este que “se suicidaria se ficasse sem as terras, e aí fez uma galinhada para ele um dia antes da medição”. (idem) Como veremos logo abaixo, estas reclamações serão redimensionadas pela FUNAI em resposta às pressões de revisão dos limites da terras realizadas pelas antropólogas do IGPA requisitadas a pedido da Diocese de Rubiataba. Segundo Informação n.º 003/DID/SUAF, de 10/01/89, elaborado por uma socióloga do DID, informa-se o seguinte quanto a esse impasse: “Como se vê não houve erro, apenas uma variação que, quando se trabalha com levantamento topográfico, é passível de acontecer, já que as variáveis que incidem nesse tipo de trabalho são diversas.” (Processo FUNAI/GYN/130/88: 34) As respostas dadas pela agência foram mais para as antropólogas do IGPA e conseqüentemente para o Bispo de Rubiataba do que para os tapuios que viam mais uma vez seu patrimônio ser dilapidado, agora, pela própria agência que deveria assisti-los!

[75] Aparentemente a morte não foi evitada (morreu o irmão de “Gerônimo Tapuios”), onde algo que não foi devidamente explicado (e nem caberia) é o fato de “Moisés Tapuios” ser um “branco” casado com uma tapuia e pioneiro na prática de aluguel de pasto, o que por sua vez indica um conflito anterior previsto na relação entre tapuios e “não tapuios”, que por sua vez passam a ser vistos homoganeamente como “tapuios” pela agência estatal a medida que estes encontram-se “casados” com mulheres tapuias complexificando a questão da identificação intragrupal., afinal, “foram os ‘casados’ que venderam as terras. Os tapuios mesmo só venderam depois, botava capim e alugava o pasto para beber cachaça.” Comentou o cacique José Borges segundo registro em meu caderno de campo para o dia 19/09/97.

[76] O jornal O Popular do dia 26/10/89 (cf. Anexo 15) traz a seguinte manchete: “FUNAI apura invasão de terras dos Tapuia”. De onde se pode depreender a visão que tinha a agência, mesmo em 1989, dos tapuios enquanto “índios aculturados”: “A reserva dos Tapuia em Rubiataba é formada por cerca de 115 índios, atualmente um grupo aculturado pela convivência de muitos anos com elementos brancos da região e sem as características que marcam outros grupos indígenas que habitam em reservas, segundo afirmou o superintendente em exercício da FUNAI.”

[77] Ao menos a Colônia Indígena seria destinada aos Xavante e Tapuia e não só aos Xavante como foi previsto no Decreto de homologação presidencial. (cf. Processo FUNAI/2233/87: 51)

[78] Tal afirmação sugere também o fato de que os tapuios não eram “conhecidos” pela diocese enquanto “excluídos”, representação a ser auferida sobre eles por esta, ou enquanto “índios”. Talvez por aqueles terem estrategicamente se orientando até então através da “invisibilização” de sua identidade étnica (cf. Oliveira Jr, 1997c).

[79] Portanto, a FUNAI estava presente e atuante na área.

[80] Dom Carlos comentou durante a entrevista acima (Diocese, 09/09/97): “Quando a FUNAI veio começamos o processo. Infelizmente, cada advogado da FUNAI que vinha, nenhum se interessava profundamente, se apaixonava pela causa (que como vimos acima incidia na questão do reconhecimento étnico dos tapuios para poder-lhes garantir seus direitos), nenhum deles. Eles achavam que aquilo ali era uma luta inútil. E assim foi. Perdemos. (...) O certo é que nós perdemos. (...) Então, a própria FUNAI apelou, depois ganhamos lá em Goiânia, depois em Brasília é claro. E graças a Deus foi uma vitória muito grande para o grupo lá dos Tapuias.”

A irmã Edna por sua vez, teceu o seguinte comentário, enquanto funcionária da Diocese e articuladora do CIMI, sobre as intenções vigentes entre a Diocese e a FUNAI quanto à atuação junto aos tapuios: “(...) a gente sempre tentou ter um relacionamento com o pessoal da FUNAI (...) com quem estivesse ali dentro como funcionário. Chefes de Posto, advogados, pessoal de enfermagem. É uma forma até que o CIMI tem de conseguir acompanhar o trabalho, organizar o trabalho. Porque não adianta você jogar pedra à distância sem conhecer nada nem ninguém. Só que aqui na região não para Chefe de Posto. Nem enfermeiro também (o que denota a transitoriedade da atuação da FUNAI localmente).”

[81] Atualmente o referido missionário alemão, designado pela entidade MISEREOR, para lidar com os tapuios, foi deslocado por decisão diocesana, não podendo atuar mais junto aos tapuios. O mesmo não quis ceder entrevista durante a pesquisa quando estive com ele na cidade de Valdelândia/GO. Este missionário é o responsável direto pela construção do Centro Comunitário localizado no “Grupo”, pela casa do cacique José Borges, entre outras, pela tentativa de implementação de projetos comunitários, como lavoura comunitária, etc.

[82] Trata-se da reunião divulgada no jornal Porantim: em defesa da causa indígena, circulado pelo CIMI, para o mês de novembro de 1996. A matéria intitulada “Comunidade discute terra e organização”, com a chamada de seção apresentando o etnônimo “Tapuya”, e assinada pela antropóloga Marlene de Castro Ossami – IGPA/PUC-Goiânia, contou com a participação de dois membros da diretoria do CAPOIB (Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil): “Caboquinho Potiguara e Zeferino Kayowá; a citada antropóloga, a irmã Edna, a irmã Divina Paula e o padre Divino (que prestam “assistência religiosa” aos tapuios) e o chefe de posto Célio Furtado. É interessante lembrar que a antropóloga Marlene foi primeiramente requisitada pela Diocese de Rubiataba para proceder estudo quanto aos limites físicos da T.I. Carretão e sobre a “organização social” dos tapuios. Sua participação ativista junto ao CIMI tem marcado sua atuação junto aos tapuios, como se pode notar pela organização de encontros interétnicos e com lideranças de organizações indígenas.

[83] Ignora-se assim a maioria dos tapuios que residem fora da área indígena.

[84] O sentido de representação que utilizo aqui se refere aquele de “representatividade”, quando outros (re)apresentam alguém junto a outras pessoas ou instâncias de poder. Outro sentido de “representação” se referiria à conotação durkheimiana de representação social, que através do texto optei pelo conceito de “categoria social”.

[85] Sabendo que o território demarcado pela agência estatal é uma “construção” efetivada pelo trabalho de identificação de um antropólogo, percebe-se que: “Sua participação, que já se coloca em todas as fases do processo maior de reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, é essencial em todas as fases do procedimento administrativo de identificação e delimitação, como única forma de emergência do consentimento informado validador do mesmo.” (Oliveira Jr. 1997b:

s/p) E como os indígenas sabem disto, constitui-se uma nova forma de relação entre sujeito-“objeto”.

[86] “Definitions of ethnicity can play a major role in relations between a nation-state and its cultural minorities, but it is a complex and poorly understood role. Even less understood is the process by which nation-states define the ethnicity of their minorities; that is, the ways in which they selectively choose and ascribe features to these groups for their own purposes. (...) In this paper I am concerned only with the processes within the federal governments that shape and influence their definitions of aboriginal ethnicity.” (: 182-3)

[87] É por esta mesma razão que aproveito para me desculpar quanto à quase total ausência de referências às mulheres, e mais amplamente, pela inclusão de uma perspectiva de gênero na construção e na conformação de estratégias de luta pelos tapuios. Isto se deveu pela dificuldade em dialogar com as mulheres, seja em suas casas, na ausência dos maridos ou filhos, que por sua vez eram os “encarregados” de conversar com os “de fora”. Supondo que a esfera “pública” é o *locus* de atuação (política) por excelência dos homens as mulheres têm participado cada vez mais em reuniões onde se discute os “assuntos da comunidade”, lembrando que foi uma mulher que “visitou” a FUNAI em 1979, bem como foram 2 mulheres que acompanharam o Velho Simão na viagem de 1948, na qual se conseguiu um documento que assegurasse as terras dos tapuios, pelo Estado de Goiás, percebe-se que a identidade indígena tem “aberto” um caminho para uma maior participação política das mulheres, que por sua vez são mais associadas a esta identidade através da memória pela qual se “desenha” as redes de parentesco.

[88] Nas palavras de Lima (1995): “Os ‘especialistas da significação’ da ‘Era das nações’ são não apenas os que em processos de pacificação refazem o percurso dos conquistadores, enquadrando-se dentro da categoria dos que fazem do entendimento da alteridade a matéria ou instrumento de seu trabalho. Entender o outro será também apresentá-lo e relacioná-lo à comunidade nacional, resolvendo, de certo modo, neste plano, o problema dos limites e da forma de seu pertencimento à nação. A posição institucional desses especialistas pode variar, mas é impossível desconhecer que mantêm com o aparelho de poder tutelar relações complexas, quer dele participando, quer a ele se aliando ou se opondo.” (: 77) Esta apresentação do “outro” à nação pelos “especialistas da significação” – popularmente conhecido como antropólogos - é bem exemplificada por Chaves (1997) em sua pesquisa de graduação pela UnB entre os Kalungas de Goiás: “(...) a revalorização étnica do grupo foi decorrente, em grande parte, do trabalho desenvolvido na região pela antropóloga Mari Baiocchi.” (:15), o que por sua vez leva uma Kalunga a afirmar: “(...) foi ela (Mari Baiocchi – antropóloga) que nos descobriu aqui. Se não fosse ela nem mesmo você estaria aqui. Você duvida? Você não estaria aqui não. A gente não tinha nome” (declaração de uma mulher Kalunga, citada por Chaves, 1997:16, parêntesis CTS).