Uma análise do encanto e da luta pela terra dos indígenas em diferentes territorialidades

NATHALIA CUNHA POLESE*

LIVIA TÔRRES CABRAL**

Resumo*:* O presente estudo tem por objetivo discutir acerca do território indígena, mitologias, constituição e apropriação da terra. Em um exercício de retomada de consciência de quem são os verdadeiros donos da terra tentaremos postular em que lugar o indígena se encontra em uma sociedade globalizada e globalizante como a ocidental. Através de estudos, memórias, dados etnográficos e narrativas elaboradas por indígenas e não indígenas, iremos adentrar neste território de conflitos, identidades e significações. No Brasil, nós convivemos com este "drama" acompanhando através da mídia relatos sobre estes conflitos, onde o branco se faz dono de uma terra que julga sua e se apropria dela como é conveniente para si. Por ser um tema central, a discussão do que é esse território e como estamos postulando o mesmo se torna fundamental e será a base da análise realizada.

Palavras-chave: Povos Indígenas; Território; Canibalismo; Mitologia.

Abstract*:* This article persists the goal of debating about the Indigenous territory, the mythology and the indigenous land's formation and appropriation. Trying to regained consciousness of who might be the indigenous land's true owners we'll search for postulate the indigenous peoples place in the western globalized society. We'll wander this territory of conflicts, identities and significations through the use of studies, memories, ethnographic data and narratives elaborated by indigenous and non-indigenous people. In Brazil we coexist with this "drama" through the media reports about the conflicts taken when the non-indigenous appropriate the indigenous land judging it as their own. Being the central topic on this study, the discussion about what it is this territory and how we're postulating it became fundamental and will be our analysis base.

Key words: Indigenous people; Territory; Cannibalism; Mythology.

* **NATHALIA CUNHA POLESE** é Pedagoga com ênfase em educação infantil, Especialista em Docência do Ensino Superior e Psicopedagogia Clínica e Institucional, Mestre em Educação pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG) – Email: nathaliacunhap@yahoo.com.br

** **LIVIA TÔRRES CABRAL** é Geografa, Mestra em Educação pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG) – Email: liviaigc@yahoo.com.br

Introdução

Em um exercício de retomada de consciência e de objetivar quem são os verdadeiros *donos da terra* tentaremos postular em que lugar o indígena se encontra em uma sociedade globalizada e globalizante como a ocidental. A partir do curta-metragem "Pajerama"[1], percebemos que o indígena se apropria (e deixa ser apropriado) do universo que ocupa: antes, era responsável pela sua sobrevivência e não tinha o que temer, pois conhecia cada parte da comunidade, entendia cada movimento dos animais, os sussurros da natureza (chuvas, ameaças de algum animal feroz, os ventos – que remetiam à algo que estaria prestes a acontecer), rodeado de riquezas naturais.

Pensar em um ambiente como este nos dias de hoje é utópico? Qual é o lugar deste indígena? Como entendemos o território embasados por referenciais teóricos e que é próprio para esta população? Tentaremos fazer este movimento e através dos estudos, memórias, dados etnográficos, luta por demarcação e direito a terra e das narrativas elaboradas por indígenas e não indígenas iremos adentrar neste território de conflitos, identidades e significações.

O branco se fez "dono" da aldeia sem que o indígena pudesse perceber. Construiu o que lhe era útil e não pensou em como esta população iria se organizar mediante tais inovações. Amparados pelo curta "*Pajerama",* percebemos que este indígena percorre por este mundo que não é seu e termina sozinho e sem saber para onde ir; nem mesmo o Pajé (que é o maior sábio da comunidade indígena) tem orientações para solucionar dificuldades oriundas

[1] *PAJERAMA*. Secretaria do Audiovisual – Ministério da Cultura. 9'02". Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BFzv0UhHcS0&list=PLEF33D1FB8E769252&index=2>. Acesso em novembro de 2013.

destas transformações, a partir de sua grande experiência ou pautadas pelos poderes míticos que o auxiliam a solucionar problemas. O curta apresenta metaforicamente a realidade vivida hoje pela população ameríndia, que foi invadida, não tem como se defender e se encontra solitária.

A luta por território é uma práxis constante dos indígenas. Convivemos com este "drama" acompanhando notícias que relatam estes conflitos, onde o branco se faz dono de uma terra que julga sua e se apropria dela como é conveniente para si. Para conhecer as realidades vividas, Alarcon (2012) procurou identificar as narrativas dos indígenas Tupinambá de Olivença e dos não indígenas que desejam ocupar a terra (que o branco julga ser sua) que esta localizada ao sul da Bahia.

A autora procurou perceber minúcias relatadas por brancos e indígenas sobre a terra e o território para entender a constituição desta comunidade, o contato com o homem branco e a luta por esta terra que poderia ser denominada *encantada*. Estes indígenas que totalizam cerca de 4.700 sujeitos estão protagonizando na última década uma "viagem de volta", ou seja, um processo que Oliveira (2004, p.33) denomina de *emergência étnica*.

Desde 2004 os indígenas vêm organizando coletivamente esta (re) apropriação das terras, que tradicionalmente eram ocupadas por eles e hoje estão sob cuidados de não índios. As narrativas versam a partir dos relatos de índios e não índios, da região que abrange a Aldeia Serra do Padeiro, onde 22 fazendas foram ocupadas até o momento. Antes do início do processo de retomada, os indígenas viviam no interior das fazendas, trabalhando com os posseiros e alguns viviam nas cidades, sendo assalariados (ALARCON, 2012).

Alarcon (2012) inicia seu estudo analisando as memórias desenvolvidas por José Pereira da Costa. Trata-se das memórias de um migrante que se deslocou do norte da Bahia para Ilhéus, fixando-se em Bauerarema; essa família percebe a terra como um direito e em contrapartida, prevê o apagamento do direito indígena. Esta trajetória vivida e significada pela família de Costa, resultou em uma publicação realizada pelo autor de suas narrativas intitulado - *Terra, Suor e Sangue: Lembrança do Passado: História da Região Cacaueira* (concluído em 1973 e publicado em 1995). A autora identifica neste percurso o discurso do "desbravador" ou "pioneiro".

Costa percebe essa terra como seu direito e para uso próprio. Contudo, os indígenas Tupinambá de Olivença, assim como os grupos Tupi, também reconhecem esse "espaço" como seu. Viegas (2001/2005), ao estudar esta luta pela Terra afirma que esse povo é apegado a um território, mas permite que o lugar de habitação mude conforme desejarem.

Susana Viegas acrescenta:

> a luta dos Tupinambá por direitos territoriais assemelha-se mais a um jardim japonês que é persistentemente cuidado do que a capacidade de rejuvenescimento exuberante e abrupto da floresta Amazônica. É mais uma história continuada que um fenômeno recente (2001/2005, p. 764).

A dialética desta luta é constante, os confrontos por território são incessantes, e os grupos indígenas (pensando aqui de maneira geral) vivenciam estas experiências constantemente. Se valendo do pensamento de Viegas, esta trajetória se

assemelha a um *jardim japonês* que por vezes apresenta-se tão pequeno e frágil precisa permanecer ativo, buscando forças e parceiros que se comprometam pela causa indígena, lutando por direitos, direito este que é claro: a demarcação da sua terra e do seu território.

Os deslocamentos "obrigatórios" e a conexão com rio

Pensando na história da organização social deste povo existe a deslocação sempre em curtas distâncias. Viegas (2001/2005) conta que "cerca de 3.000 índios residiam em pontos diferentes de uma área territorial de mais de 50 mil ha, onde convivem com cerca de 10 mil não-índios" (p.764).

O memorial que se analisa da família de José Pereira da Costa (ALARCON, 2012) aponta que houveram dois motivos principais para a saída da sua cidade atual Vila Nova da Rainha para a cidade de Ilhéus em 1897: a Guerra de Canudos e a seca que abateu a região. Amparados pelo Estado e com promessas de "passagem grátis e ração de carne com farinha para quem quisesse se transferir para o Sul do Estado" (Costa, 1995, p.14). Também foram prometidas na chegada à Ilhéus terras devolutas, rios cheios, muitos peixes e caça. Porém, o cenário encontrado foi absolutamente diferente. Novamente, o Estado amparou a família para se transferir para outra localidade no interior, onde a promessa poderia se cumprir.

No texto desenvolvido por Costa (1995) há uma passagem onde ele afirma que haviam "rios desabitados" que seriam destinados aos migrantes. Os rios nas comunidades indígenas se apresentam como eixos e a possibilidade de localizar onde as famílias se encontrariam.

O rio que sabidamente é definido como o curso natural da água e representa a relação mais antiga do homem (indígena) com a natureza; é também uma referência para a ordem espiritual e econômica, apresentando-se em diferentes esferas da sociedade. Dorneles (2012) propõe investigar através de bases fenomenológica e antropológica o espaço que ele define como narrativo, o rio.

Ao falar desta observação fenomenal, o autor cita Gaston Bachelard, para ressaltar que a água pode ter duas características opostas: "água viva, de superfície, e água morta, profunda" (DORNELES, 2012, p.77). Não considerando estas definições decisivas o autor ainda lembra Marc Girard, afirmando que a água pode reunir quatro propriedades ao mesmo tempo: fazer viver, dissolver, apagar o fogo e fazer morrer.

Pensando na realidade indígena, o rio se apresenta como um controlador da vida de dentro e de fora (seres vivos e mortos), aprisionando espaços, libertando seres, estabelecendo novas direções. O poema da coletânea de prosas e versos dos índios do Brasil *Te Mandei um Passarinho* (XACRIABÁ et. al, 2007, p.50), nos auxilia a compreender este percurso (auxiliados pela geografia):

> Geografia o que é
>
> Geografia é onde o rio está.
> Onde o município está.
> É para onde vem o sol.
> É para onde vai o sol.
> Este rio para onde vai?
> É divisão das águas.
> É igarapé, igapó, lago, açude, mar.
> É a medição da terra, a demarcação.
> É fotografia, desenho, cor, é um mapa.

Para os indígenas, o rio é o responsável pela demarcação da região e geograficamente tanto índios quanto ribeirinhos, fazendeiros e políticos poderiam se organizar pautados por estes pressupostos e respeitando estes limites geográficos que são determinados pelos rios. Com esta organização, não haveria tantos problemas relativos á terra, "para o rio não existe necessidade de demarcação, de novas direções: a geografia, o desenho, o mapa já estão aí mostrando o caminho do sol, da cidade" (DORNELES, 2012, p. 81).

O rio que pode ser corredeira e córrego apresenta uma instabilidade que não pode ser decifrada assim como o rio pode correr para um lado, desembocar em outro através das corredeiras, ele pode se manter em somente um córrego. Para Dorneles (2012), essa instabilidade do rio, pode ser comparada a facilidade de movimento da alma humana. "O rio não abre mão de sua inconstância; ambivalente, consegue manter sua gradiência entre as margens, o leito e o céu, mesmo inquieto" (p.82).

O ameríndio tem um conceito fundamental de inconstante, representado através de estudos antropológicos, ele se assemelha com o rio e têm as características do mesmo, sua vida e seu cotidiano são tão relacionados com o rio, que é quase impossível separar. É através do rio que muitas comunidades se formam e as experiências vividas se concretizam – as mitologias contadas pelos ameríndios[2] demonstram que foi através dele que a comunidade se constituiu; além de desempenhar papel fundamental da subsistência e no deslocamento.

Para Dorneles (2012), o rio carrega segredos e as águas são ligadas a imaginação. Também é através do rio que os indígenas se orientam; no interior da floresta ele pode significar tremor e medo, pois, pode entoar o canto dos deuses, mas também pode ser esperança, para encontrar um lugar. Ele é "uma referência da memória e uma seta para o futuro, e seu canto o despertamento" (p.88).

Ao falar sobre a corredeira do rio e a forma que organiza a sociedade, é desconsiderado na narrativa de Costa (Alarcon, 2012) a existência de indígenas mesmo sendo uma região de rios que passam pela Terra Indígena Tupinambá de Olivença e que sabidamente é pertencente a essa comunidade. Ao apontar as especificidades do local não vê contradição em demonstrar que a terra é desabitada, mas logo após, ao afirmar que os "recém-chegados" conseguiram dominar os índios nega a condição que eles possuem de habitantes legítimos dessas terras.

Paralelamente encontramos nas narrativas do branco a noção da terra a ser desbravada, como se para tal, só o não índio pudesse fazê-lo. No marco do processo de demarcação das terras indígenas, onde se discute o direito dos indígenas a terra e de demarcação, os fazendeiros são vistos como os agentes do processo, onde este território só será desenvolvido se "cuidado" por estes (ALARCON, 2012).

A autora cita que, através dos relatos de Costa, o primeiro contato "face a face" dos indígenas com os posseiros ocorre como um "perigo". Os indígenas jogaram flechas, como que "protestando pela nossa estada ali" (p.44). Afirma que alguns dos pioneiros quiseram atirar neles, mas o pai de Costa resolve saudá-los ao som do clarinete.

[2] Experiência de pesquisa: comunidade Javaé / aldeia Canuanã / Estado do Tocantins.

Alarcon (2012) entende que o sentido da palavra *desterrado*[3] é importantíssimo para o entendimento da questão. Porém, Costa também relata a história de outro desterrado indígena, o líder, que havia visitado ele e sua família. Conta, que este chefe de comunidade foi morto pelo Cel. Otávio Berbita onde 200 indígenas e 60 paisanos faleceram, em luta por território. Através deste episódio, deste desterro, se fundamenta o direito pela terra aos indígenas.

Costa se apresenta como um pioneiro que participou e assistiu essa disputa pela terra. Alarcon (2012), autora do presente estudo se interessa pela posição de Costa na estrutura social que inicia como desbravador do Estado; o texto é concebido por um migrante que se apresenta como um "pioneiro" e que pode ocupar uma posição de destaque na hierarquia repressiva do Estado.

Através das cartas, que são as narrativas apresentadas por Costa, percebemos que o norte da região (no caso do estado da Bahia e que atualmente faz parte do estado de Sergipe) é o lugar por excelência dos antepassados indígenas que vieram de "fora" a maioria homens. Durante os rituais, na Serra do Padeiro, indígenas e não indígenas (que foram iniciados) entoam cantos se tornando "caboclos ou encantados" (COUTO, 2008).

Para Viegas (2007) os índios caboclos apresentam tipologias específicas ligadas ao modo de ser, de viver e de estar, vinculados à história de descendência e ao destino comum destes indígenas, denominando o grupo "étnico". Contudo, o conceito de *etnicidade* é insuficiente para definir quem são estes índios caboclos e o processo de construção desta identidade. Esta categoria esta relacionada à "produção da diferença e identidade em contextos de poder" (p.203).

A autora remete a construção desta comunidade – índios caboclos - à identificação das origens de referência que são comuns, ligadas e construídas através do gênero e ao parentesco, que normalmente são denominados como *organização social,* percebendo a importância dos processos de identificação pautados pelos modos de estar e de falar. Por fim, "a diferenciação entre esses modos de estar também é fortemente marcada pelo meio onde se vive (VIEGAS, 2007, p. 203)".

Ao falar das mulheres de Tupinambá de Olivença, em meio a esse contexto narrado por Costa e analisado por Alarcon (2012), nos depoimentos dos indígenas são vistas como índias bravas, que foram "amansadas" pelos brancos, dando origem as famílias mistas. Estas famílias constituídas por um branco que é representado pelo homem, o não índio do gênero masculino apresenta uma relação próxima e de cordialidade com os indígenas. Nestes casos, o branco respeita o espaço do indígena e até participa das lutas por demarcações de terra. Porém, uma das narrativas apresentadas, demonstra uma ambiguidade onde em uma mesma família há as duas possibilidades: de um lado irmãos casados com indígenas e que convivem amigavelmente; e do outro, o irmão mais velho que não tem ligação com os ameríndios, que se aliou a um fazendeiro conhecido como o principal porta-voz do grupo contrário a demarcação das Terras Indígenas. Nos

[3] A autora exemplifica quem são estes desterrados: "Para Costa, evidentemente, os desterrados são ele e sua família, bem como as demais famílias expulsas do sertão pela seca e pelas consequências da Guerra de Canudos." Alarcon (2012, p. 45).

relatos de Costa ele afirma: "o meu irmão odeia índio, ele parece um bicho" (ALARCON, 2012).

Pode-se argumentar que este irmão em questão, que não tem afinidade com os indígenas, branco e solteiro, sofreria com a demarcação das Terras Indígenas ficando sem o "seu lugar". Alarcon (2012), afirma que nessa região existe a possibilidade, em casos excepcionais (como esse), de se manter os agregados.

Pautado na contribuição de Walter Benjamin ao discutir as "memórias subterrâneas", é possível reinterpretar as histórias narradas no passado para tentar reinterpreta-la e perceber o presente para poder transpor o futuro. A demarcação da terra indígena é um grande motivo de disputa por esse território que é percebido pelos indígenas através das suas minúcias, da sua riqueza de vegetação, da terra, das roças de cacau e matas (ALARCON, 2012).

Através da pesquisa realizada a autora pode perceber através dos relatos dos indígenas que a luta pelo território acontece não para eles somente, mas para os encantados, que são vistos como entidades para essa população. "A terra tem que ser demarcada, explicou-me uma índia, para que aos encantados e aos mortos seja assegurado seu lugar de descanso" (ALARCON, 2012, p. 51).

Acrescenta também que a terra é para ver habitada e para "viver bem", porém aquele que não valorizar o que desconhece ou não quer admitir que essa terra pertença aos encantados, pode tornar-se um fazendeiro (castigo dos ancestrais), demostrando a relação que ele estabelece com o território, a forma de apropriação e zelo pela terra.

O homem canibal?

Em outro estudo, sobre a valorização, narrativa, e demarcação da terra, Santilli (2002) apresenta a sociedade Macuxi e procura observar a imagem canibal do homem branco, relatado pelos indígenas, buscando as significações para o contexto histórico do contato deste grupo com a sociedade regional no rio Branco (RO).

A etnografia sul-americana apresenta inúmeros registros dessa imagem que é denominada antropofágica entre as sociedades guianenses, onde é possível identificar uma associação etimológica entre os termos: Carib deriva da palavra canibal e karaiwa é a designação dos povos indígenas Carib para os brancos. A análise demonstra essa representação oposta de contato.

As narrativas desenvolvidas pelos Macuxi que serão objeto do estudo de Santilli (2002) apresentam filiação linguística Carib, este povo habita a região das Guianas – entre os rios Branco e Rupununi, território que se encontra entre Brasil e Guiana - articulam-se a um período histórico específico em área brasileira onde os indígenas passam por uma exploração do seu trabalho e os brancos tem esta imagem de canibal que será exemplificada.

Santilli (2002) faz uma apresentação deste grupo indígena e para tornar mais clara e relevante a análise deste povo em relação aos brancos, é preciso descrever e entender alguns aspectos da organização social, o histórico e as possíveis razões do canibalismo que estão entrelaçadas na afinidade.

As comunidades Macuxi são divididas etnograficamente em ambientes ecológicos opostos: savana e floresta. A aldeia da região da floresta é caracterizada por casas comunais que

são destinadas a grupos domésticos, compostos por famílias ligadas através do parentesco. Já na savana, a composição doméstica é comparável à da floresta, porém a aldeia na savana configura um desdobramento da casa comunal típica da floresta. O desenho da aldeia Macuxi não demonstra sua organização social, mas ao observador atento, é perceptível que a comunidade é constituída de conjuntos correspondentes a parentelas. O líder da comunidade é o sogro e o grupo local organiza-se a partir da sua existência.

Esta organização familiar onde o sogro é o responsável, também ocorre na aldeia Canuanã, onde o "novo casal" irá conviver sobre olhar e princípios da família materna, ou seja, o genro morará com os pais da sua esposa, e terá que "pagar" a seus cunhados, ao próprio sogro, por sua estadia através de trabalhos braçais que serão ordenados pela família da mulher. O homem só alcança sua liberdade, quando é pai e o ciclo recomeça.[4]

Examinando esse conteúdo de afinidade entre indígenas, Farage (1991) sugere que no século XVIII a relação dos povos indígenas com os primeiros colonizadores holandeses da Guiana, foi compreendida como uma relação entre afins, na área entre os rios Branco e Essequibo. O que resultou no tráfico de escravos índios por manufaturados. Após a consolidação da primeira fase de colonização, a aliança entre indígenas e colonizadores não era mais caracterizada como aliança. Já no século seguinte, XIX, este processo se caracteriza pela exploração da força de trabalho indígena. Santilli (2002) tem interesse por analisar os termos sócio-simbólicos desta relação entre índio e branco a partir deste novo padrão de relação com os não índios.

Em meados do século XVIII, a ocupação colonial portuguesa ao vale do rio Branco foi marcada por uma estratégia militar. A militância portuguesa valeu-se de estratégias através de presentes e armas, para que os indígenas Macuxi permanecessem nos aldeamentos, e com o apoio de intermediários, escolheriam as melhores localidades para instalar os aldeamentos (Santilli, 2002).

Essas tentativas de aproximação resultaram em poucos aldeamentos. Os Macuxi, ao perceberem a proximidade dos portugueses fugiam e deixavam as aldeias em chamas. Esta fase de aldeamentos encerrou-se no final do século XVIII, porém são muitas as evidencias que demonstram a obrigatoriedade dos indígenas a ficarem atuantes motivados por interesses que estabeleceriam na região. (Santilli, 2002)

O autor afirma que, no século XIX, com o avanço da produção da borracha na Amazônia, esta fase do contato foi afetada de forma drástica à população Macuxi e a população passou por este trabalho braçal até 1755, quando cessou a escravidão a partir da legislação vigente, que procurava garantir as condições para fortalecimento do trabalho assalariado indígena.

Contudo na prática, através de empreendimentos de caráter privado, os indígenas eram selecionados para força de trabalho para a extração da borracha. Mesmo sendo ilegal, a captura dos indígenas permanecia e a legislação que era vigente, sempre encontrava "brechas" para beneficiar os regatões; estes contavam com o apoio do contingente militar do forte de São Joaquim.

[4] Dados recolhidos em campo no ano de 2012, na aldeia Canuanã (TO).

Neste contexto, onde o trabalho dos indígenas era visto e marcado como escravidão e a pratica ocorria mesmo de forma ilegal; não haviam instancias que penalizassem aos regatões ou os empresários, pois eram eles que ditavam as regras e as normas da região.

Santilli (2002), afirma:

> No contexto do extrativismo no baixo Rio Branco, portanto, destaca-se fundamentalmente a questão do trabalho forçado e seu correlato, a migração igualmente forçada que ocasionou entre os Macuxi. Tal migração, a meu ver, singulariza esse momento histórico, uma vez que, no contexto da pecuária, que também se vale do trabalho servil dos índios, se ocorrem migrações dentre a população indígena no alto Rio Branco, estas se fazem muito mais em função da expulsão da terra do que pelo deslocamento compulsório da mão-de-obra (p.496-497).

Além das aldeias abandonadas, do movimento de fuga provocado pela chegada do branco, cronistas perceberam que nesta época, e também através dos relatos e do que ainda permanece na memória dos Macuxi, a história política foi marcada por momentos dramáticos. Através da memória rica em significações e sensivelmente apresentada pelo Sr. Leonardo, um ancião Macuxi da aldeia Maikam-she (Raposa), nos é apresentado o que foi vivido por estes indígenas, resgatado por Santilli (2002).

Leonardo conta o que aconteceu com sua família que teve que migrar, como muitos indígenas, de uma aldeia para outra, porque os soldados portugueses se aproximavam. Os indígenas se deslocavam do sul e iam para o norte: dos campos às serras, lugar onde o branco teria mais dificuldade de chegar.

A imagem canibal do branco é amplamente difundida entre os indígenas da Amazônia e relatada através destas memórias que mantêm viva a história e as experiências desta população. Entre o trafico dos indígenas ocorriam o canibalismo do branco. Os relatos e estudos sobre os povos do oeste da Amazônia peruana por Taussig (1987) e Oostra (1988), analisam esta dualidade; de um lado o extrativismo da borracha e em contrapartida o canibalismo do branco.

Taussig, "interpreta a imagem canibal dos brancos, não apenas como referência (...) mas aos métodos de extermínio empregados pelos colonizadores", afirma que esta dialética teria sido parte fundamental no estabelecimento da relação com os indígenas. Já para Oostra, este canibalismo pode ser visto como uma interpretação simbólica ao trafico indígena, "associar os 'caçadores de gente' ao canibalismo é perfeitamente lógico, pois em suas concepções de relações econômicas não haveria outra tradução para o trabalho escravo" (SANTILLI, 2002, p.500). Do ponto de vista dos brancos, os indígenas teriam uma utilidade de "consumo direto", pois segundo Oostra, este "comer alguém" tem legitimidade na feitiçaria maligna, através desta representação amazônica.

É oportuno entender este sentido do conceito canibalismo na cosmologia para a população Macuxi. Santilli (2002) explicita que o universo macuxi é composto por três planos ancestrais: a superfície terrestre, que é onde vivemos; o plano intermediário que fica abaixo da superfície e um plano subterrâneo que é habitado pelos Wanabaricon, que são seres semelhantes aos humanos, porém de baixa estatura. Os Macuxi não mantem relação com estes seres e eles tampouco interferem nos seus destinos.

A relação entre eles – seres ancestrais e indígenas - é mantida pela predação. Sabidamente, esses seres são antropófagos, caçadores de homens, "sua presa é a alma humana – stekaton – e quando a aprisionam, os homens adoecem e acabam morrendo" (SANTILLI, 2002, p.501). Somente os xamãs podem mudar este destino, pois conseguem vê-los e neutralizá-los. A relação de predação a relação entre o homem - ancestrais - canibalismo (seja ele o branco ou o indígena), é o dado que permite um contraste com relações de afinidade, que como é expresso e analisado no trabalho desenvolvido por Santilli, é o elo fundamental da sociedade Macuxi.

O autor acrescenta que,

> Grande parte da população macuxi, deslocada para o trabalho de extração nas matas do Rio Branco, porém, jamais retornou. O canibalismo dos brancos, assim, é uma imagem adequada a dissimetria, à negação de reciprocidade, ao não-retorno, ao trabalho que consome, às febres que devoram. Canibal, anteviram os Macuxi, é a exploração do trabalho. (SANTILLI, 2002, p.502).

Para os Macuxi, esse canibalismo pode ser também relacionado às práticas de exploração do seu trabalho.

Breves considerações...

Como vimos nos estudos apresentados, em diferentes comunidades e regiões, os indígenas apresentam especificidades de organização social, de luta territorial, de singelezas próprias. Carregam consigo traços oriundos de gerações e tem como agente seus pajés, mas também contam com a proteção ancestral.

Os indígenas permanecerão lutando por seu lugar e podemos afirmar (quem sabe ousadamente) que caracterizar a terra como a deles não é utopia; podendo ser taxados por uma "visão romântica" mediante tantos episódios trágicos. Contudo, eles têm sim o seu lugar, se não ainda não o tem de forma regulamentada, lutam bravamente por estes direitos de legitimidade, de aceitação e de respeito.

Referências

ALARCON, Daniela Fernandes. PIONEIROS, ÍNDIOS OU ENCANTADOS: DE QUEM É A TERRA? Narrativas em um contexto de disputa territorial no sul da Bahia. *Cadernos do LEME*, Campinha Grande, v.4, n.2, p. 40-53, Jul./Dez. 2012.

DORNELES, Edson K. O rio: lugar sagrado da literatura. *Espaço Ameríndio*. Porto Alegre, v. 6, n.2, p.76-96, jul./dez. 2012.

SANTILLI, Paulo. Trabalho escravo e brancos canibais: uma narrativa histórica Macuxi. *In: ALBERT, B. E RAMOS, A.R. Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico.* São Paulo: UNESP/Imprensa Oficial, 2002.

VIEGAS, Susana de Matos. *A luta pela Terra*. Povos Indígenas no Brasil. Instituto Socioamiental, 2001/2005.

VIEGAS, Susana de Matos. Terra Calada. Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia. *In: O limiar da alegria: estéticas de ação e a ambivalência da cachaça.* 7 letras: Rio de Janeiro. 1 ed. 2007.

Recebido em 2015-02-04
Publicado em 2015-06-11