Vanessa Alvarenga Caldeira

CAXIXÓ: UM POVO INDÍGENA FEITO DE MISTURA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE EM CIÊNCIAS SOCIAIS (Antropologia), sob orientação do Profº. Doutor Rinaldo Sérgio Vieira Arruda.

PUC-SP

2006

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

CAXIXÓ:
UM POVO INDÍGENA FEITO DE MISTURA

Vanessa Alvarenga Caldeira

BANCA EXAMINADORA:

_____

_____

_____

AGRADECIMENTOS

Como muitos colegas dizem, concluir um trabalho nos provoca uma sensação de alívio, mas também de ausência. Após dois anos de estudo, muito empenho e dedicação, a finalização de um texto como esse inevitavelmente nos convida a olhar para trás. Nesse período, muitos se juntaram a nós no percurso de construção, elaboração e superação. Lembrar de pessoas que estiveram conosco nesse período, que nos ajudaram a superar dificuldades e que dividiram conosco a alegria de pequenas e paulatinas conquistas faz parte do processo. Lembrar e agradecer a elas é um desejo.

Agradeço ao professor Rinaldo Arruda pela orientação e confiança.

À comunidade caxixó do Capão do Zezinho pela confiança, carinho e convivência.

Ao Seu Djalma, cacique caxixó, pessoa por quem tenho grande carinho e admiração, a paciência e zelo ao me confiar riquíssimos depoimentos.

Ao meu marido e companheiro, Antonio da Silva Barros, pelo acompanhamento diário desse trabalho, pelo apoio, leitura e comentários atentos a cada página nascida ao longo do processo de construção dessa dissertação.

Ao meu pai pelo incentivo para iniciar o mestrado e pela revisão ortográfica que destinou ao texto final.

À minha mãe e meu irmão por acompanharem essa minha trajetória.

Às pessoas que compõem o Cedefes pela oportunidade e aprendizado.

À Geralda Soares, que sempre acreditou nos caxixós e nos povos indígenas resistentes.

À equipe do projeto "Kaxixó: quem é esse povo?" (Cedefes/Anaí) pelos ensinamentos, confiança e desprendimento em aceitar o desafio do trabalho e suas condições. À Alenice Baeta, Izabel Mattos e José Augusto Sampaio, meu carinhoso agradecimento.

À Opan pela oportunidade da continuidade do trabalho indigenista e do contato com povos indígenas da região amazônica.

À Larissa pelo incentivo e apoio.

À Aline e Taciana pela acolhedora recepção na faculdade.

Ao professor Edmilson Felipe pelo curso preparatório para o exame de seleção do mestrado.

À Ana Flávia Santos pelo diálogo.

À Mercia Batista pelo apoio, leitura e sugestões sempre inteligentes.

À Patrícia que me acalmou nos momentos de aflição e preocupação com os prazos a serem cumpridos.

Aos professores João Pacheco de Oliveira e Carmen Junqueira pela presença no exame de qualificação e pelas preciosas contribuições.

Ao pesquisador Alexandre Cunha pelo envio da versão digital do Mapa da Capitania de MG.

Por fim, agradeço ao CNPq pela bolsa concedida de setembro de 2004 a setembro de 2006, que tornou possível a dedicação a este estudo e a oportunidade de conhecer a PUC-SP.

RESUMO

Este trabalho apresenta uma reflexão sobre os processos socioculturais de construção da etnicidade indígena dos caxixós do Capão do Zezinho. Habitantes das margens do rio Pará, região centro-oeste de Minas Gerais, eles possuem uma imagem que em nada se assemelha à imagem estereotipada de "índio" (corpos nus, língua exótica, cabelos negros e lisos, habitantes das florestas, etc). Moradores de casas de alvenaria, falantes da língua portuguesa, católicos, trabalhadores rurais, os caxixós possuem um modo de vida que não contrasta, à primeira vista, com o modo de vida regional.

Para que o Estado brasileiro reconhecesse a condição indígena caxixó foi necessária a produção de três laudos antropológicos. De forma ímpar, o caso intensificou o já acalorado e amplo debate (político e acadêmico) sobre quem são os povos indígenas no Brasil contemporâneo e, sobretudo, quem tem o poder de "identificá-los".

Nesse sentido, a partir de uma pesquisa de campo, combinada a uma pesquisa histórico-documental, a dissertação analisa o modo como os caxixós do Capão do Zezinho elaboram sua identificação indígena e estabelecem suas fronteiras sociais, uma vez que não possuem "cara de índio". O estudo realizado também possibilitou problematizar o modo como o senso comum constrói a condição indígena. Para a realização das análises, o trabalho valorizou a experiência histórica e a memória social caxixó, bem como os estudos sobre etnicidade. Dessa forma, a dissertação apresenta uma reflexão sobre o processo, em andamento, do projeto étnico caxixó e também uma contextualização sobre o que é ser índio no Brasil no limiar do século XXI.

ABSTRACT

This dissertation study aims to analysis the caxixós from Capão do Zezinho sociocultural processes of aboriginal ethnicity construction. Inhabitants of the banks of the Pará river, in the center-west region of Minas Gerais, the caxixós have an image that in nothing resembles the stereotypical image of "indian" (naked bodies, exotic language, black and smooth hair, inhabitants of the forests, etc). Inhabitants of masonry houses, Portuguese language speakers, catholics, agricultural rural workers, the caxixós have a way of life is not contrasted, at first sight, to the regional way of life.

In order to have the Brazilian Government approval of the caxixós aboriginal ethnic identity, it had to be done three anthropologic appraisals. In a singular way, this case intensified the already passionate and spreading debate (political and academic) about who are the aboriginal peoples in contemporary Brazil and about who has the power "to identify them".

Based on *data* from ethnographic fieldwork and historical-documental research, this dissertation analyze how the caxixós from Capão do Zezinho elaborate its aboriginal identification and establishes its boundaires, as they do not show an "indian look". This research also made possible to discuss how the common sense ideas build the aboriginal condition. For accomplishment of the analysis, this study relied on the caxixó historical experience and social memory, as well as on anthropological thinking about ethnicity. In short, this dissertation reflects about the developing construction process of the caxixó ethnic project and also allows a view on the context of being "Indian" in the threshold of XXI century in Brazil.

LISTA DE ABREVIATURAS

- ABA – Associação Brasileira de Antropologia
- ANAÍ – Associação Nacional de Ação Indigenista
- Apoinme – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
- Cedefes – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva
- Cimi – Conselho Indigenista Missionário
- CLT – Consolidação das Leis Trabalhistas
- CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
- DNPM – Departamento Nacional de Produção Mineral
- DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena
- Funai – Fundação Nacional do Índio
- Funasa – Fundação Nacional de Saúde
- GT – Grupo de Trabalho responsável pela identificação e delimitação de terras indígenas coordenado pela Funai
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- IEF – Instituto Estadual de Florestas
- INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
- Opan – Operação Amazônia Nativa
- PRMG – Procuradoria da República em Minas Gerais
- SEE/MG – Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais
- TI – Terra Indígena

ÍNDICE

INTRODUÇÃO 10

CAPÍTULO I – ASPECTOS DA HISTORIOGRAFIA 24

I.1) A PRESENÇA INDÍGENA NA CONFLUÊNCIA DO RIO SÃO FRANCISCO COM O RIO PARÁ 24
I.2) O ETNÔNIMO 41
I.3) A HISTÓRIA PARA ALÉM DOS DOCUMENTOS 45

CAPÍTULO II - CAXIXÓ: UM POVO ASSUMIDAMENTE "MISTURADO" 50

II.1) A MEMÓRIA SOCIAL CAXIXÓ 50
II.2) A MEMÓRIA INDÍGENA SOBRE A TERRA 60
II.3) LUGARES DA HISTÓRIA 98
II.4) A ESPECIFICIDADE COMO CONSTRUÇÃO 104

CAPÍTULO III – A DIMENSÃO DAS ESCOLHAS 107

III.1) OS CAXIXÓS DO CAPÃO DO ZEZINHO 107
III.2) OS PROJETOS DE FUTURO 133
III.3) AS FRONTEIRAS 146

CONSIDERAÇÕES FINAIS 154

A IDENTIFICAÇÃO INDÍGENA: UM PROCESSO HISTÓRICO 154

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 164

ANEXOS 170

I - CAPITANIA DAS MINAS GERAIS 171
II - ZONAS GEOGRÁFICAS DO ESTADO DE MINAS GERAIS 172
III - MAPA DE LOCALIZAÇÃO DA ZONA GEOGRÁFICA ALTO DO SÃO FRANCISCO 173
IV - ESBOÇO DA LOCALIZAÇÃO DAS PRINCIPAIS ÁREAS DE REFERÊNCIA CAXIXÓ 174
V – FOTOS 175

"Para que nenhuma forma de humanidade
seja excluída da humanidade
É que as minorias têm lutado,
que os grupos discriminados têm reagido".
(Eclea Bosi; [1979] 1994: 81)

INTRODUÇÃO

Essa dissertação apresenta uma reflexão acerca dos processos socioculturais de construção da etnicidade indígena dos caxixós do Capão do Zezinho. Habitantes das margens do rio Pará, municípios de Martinho Campos e Pompéu, região centro-oeste de Minas Gerais (área distante aproximadamente 280 km de Belo Horizonte)[1], os caxixós até período recente, década de 1980, não eram identificados como indígenas. Sob a insígnia do termo genérico "caboclo", eles eram compreendidos como mais um dentre os vários grupos de trabalhadores rurais na região.

[1] De acordo com o mapa "Macrorregiões de Planejamento 2006", produzido pelo Instituto de Geociências Aplicadas – IGA / Secretaria de Estado de Ciência e Tecnologia e Ensino Superior de Minas Gerais, a região estudada localiza-se na fronteira entre a macrorregião central (município de Pompéu) e a macrorregião centro-oeste (município de Martinho Campos). A considerar que a localidade do Capão do Zezinho situa-se no município de Martinho Campos, optamos por adotar a macrorregião centro-oeste como referência nesse trabalho.

Todavia, em decorrência de um histórico contexto de pressão fundiária e em função da ameaça concreta de dissolução de sua base territorial, os caxixós do Capão do Zezinho anunciaram sua identificação indígena. Em função de uma origem pensada comum e pré-colombiana, e de uma história compartilhada – marcada pelo processo de submissão e espoliação, esse grupo reelaborou seu discurso identitário. Questionados sobre a razão pela qual reivindicavam o direito àquela terra, eles responderam: "somos índios, índios caxixós".

Os processos conhecidos como "etnogênese"[2] implicam em um "processo de organização política de coletividades que, face à reelaboração simbólica do passado e do vínculo com uma origem pensada como comum, passam a reivindicar do Estado o reconhecimento como grupos diferenciados" (Santos apud Caldeira *et alli*; 2003: 94). Esse fenômeno abarca o contexto vivido por dezenas de povos indígenas no Brasil nas últimas décadas[3]. Analisar esse processo e a forma como os caxixós do Capão do Zezinho elaboram sua condição étnica constitui a tarefa principal da pesquisa de mestrado.

No intuito de rejeitar qualquer simplificação, que aponte para o discurso de que esses seriam "índios falsos" ou que esse processo seria composto por grupos oportunistas em busca de aquisição de terras, ou ainda que apenas dizer-se indígena constitui em si tal processo, entendemos que a pesquisa poderia cumprir a uma dupla condição: a de estabelecer uma discussão teórico-metodológica a respeito do tema, mas também de estabelecer um diálogo com um público maior, que ultrapassa o mundo acadêmico e antropológico. Essa foi nossa intenção.

---

[2] Oliveira estabelece uma crítica a esse termo em função deste ter sido criado no contexto de oposição ao fenômeno do etnocídio, e sobretudo, segundo ele, porque a noção pode acabar por substantivar "um processo que é histórico, dando a falsa impressão de que, nos outros casos em que não se fala de 'etnogênese' ou de 'emergência étnica', o processo de formação de identidades estaria ausente" ([1999] 2004: 30). Todavia, na falta de um termo melhor, seu uso tornou-se necessário. Com as devidas ressalvas, a explicação aqui apresentada demonstra que seu uso em nada se assemelha à compreensão ofertada ao termo em si.

[3] De acordo com dados do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), são mais de 40 (quarenta) os povos que nas últimas décadas tem se anunciado como indígena e reivindicado direitos específicos (ver Cimi, Jornal O Porantim, nº 245, jun/jul 2003).

Antecedentes a essa pesquisa

Meu primeiro contato com a comunidade caxixó do Capão do Zezinho ocorreu em 1997. Nesse ano, recém formada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), participei de um processo de seleção para o cargo de indigenista no Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva - Cedefes [4]. Apesar da inexperiência com a questão indígena, fui contratada em março daquele mesmo ano.

Ao contrário de alguns colegas, o trabalho na área indigenista nunca havia sido parte de um sonho, pelo menos até aquele momento. Durante a graduação, acreditava que meu interesse profissional estava vinculado às questões urbanas. No entanto, surpreendida pela necessidade e oportunidade de emprego, aceitei o desafio de desenvolver um trabalho até então jamais imaginado.

O caso caxixó foi uma das primeiras demandas que me foi apresentada. O Cedefes, que apoiava o grupo desde a década de 1980, discutia no momento de minha chegada como responder à solicitação caxixó por apoio na contestação de um laudo antropológico que concluía pela não identidade indígena do grupo.

Produzido pela Funai – Fundação Nacional do Índio (órgão indigenista oficial), em 1994, o laudo causou uma imediata reação por parte de famílias caxixós residentes na área rural conhecida como Capão do Zezinho. Além do grupo, o movimento indígena regional (em destaque a Apoinme – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo), alguns indigenistas e antropólogos somaram questionamentos ao documento. O caso intensificou os debates na Associação Brasileira de Antropologia – ABA sobre "a complexidade e os *riscos* implicados" (Oliveira, 2002a: 254) na atividade do antropólogo como perito e sua "função" de classificar coletividades, "sentenciar" identidades étnicas.

No entanto, apesar dos debates e polêmica gerados, o caso foi tratado pelo órgão indigenista oficial como encerrado em 1995, e aquelas famílias que se autodenominavam Caxixó não foram inseridas no planejamento de atuação daquele órgão.

---

[4] O Cedefes é uma organização não governamental, com sede em Belo Horizonte. Sua atuação é voltada para as questões sociais referentes aos povos indígenas, comunidades negras rurais e trabalhadores(as) rurais no estado de MG. O nome da entidade é uma homenagem ao sindicalista rural mineiro Eloy Ferreira da Silva, assassinado em função de sua atuação na luta pela terra em 1985, ano de fundação da ONG.

Desconhecendo os possíveis caminhos para contestação do laudo antropológico, os caxixós queixaram-se publicamente da ausência de assessoria e apoio efetivo à sua luta durante o IV Grito da Terra Brasil, em maio de 1997, na cidade de Brasília. Em reunião com representantes de povos indígenas de Minas Gerais e Espírito Santo (Xacriabá, Krenak, Maxakali, Pataxó, Pankararu, Tupinikim e Guarani) e de entidades presentes no evento (Cedefes, Cimi – Conselho Indigenista Missionário, entre outras), eles manifestaram sua dificuldade em ter que sintetizar sua trajetória histórica a cada entidade, evento e ou órgão público a quem solicitavam apoio. Segundo eles, apresentar de forma objetiva, resumida e ordenada sua história constituía tarefa árdua e exaustiva.

Como agente indigenista do Cedefes presente na reunião, manifestei, diante do exposto pelo grupo caxixó, a possibilidade da entidade apoiá-los na elaboração de um texto onde eles pudessem contar a sua história.

Assim, após o evento, eles solicitaram ao Cedefes a produção de um novo documento que garantisse a participação e a voz efetiva do grupo. Segundo os indígenas presentes no evento em Brasília, esse documento teria como objetivo não apenas garantir um registro da história oral caxixó, mas também provocar a rediscussão do caso (Caldeira *et alli*; 1999: 06).

Foi então em 1998 que o Cedefes iniciou o projeto que os caxixós do Capão do Zezinho denominaram de "*um apanhado da nossa história*". "Sem pretensões de realizar uma vasta pesquisa bibliográfica, ou um trabalho pericial, ou ainda acadêmico" (Caldeira *et alli*; 1999: 05), o relatório, produto desse projeto, tentou ao máximo dar voz a esse povo que desejava falar sobre si mesmo, sobre sua história e sua forma de ver e sentir o mundo.

O relatório, intitulado "Kaxixó: quem é esse povo?"[5], pode ser então considerado o segundo texto a tratar do caso, e o primeiro a sistematizar a memória oral do grupo**,** sua luta

---

[5] O Cedefes até o ano 2001 adotou, bem como outras instituições, a grafia "Kaxixó" para o etnônimo do grupo, considerando recomendação lingüística nacional para uso da escrita de nomes indígenas da CGNT (Convenção para a Grafia de Nomes Tribais), estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), no Rio de Janeiro, em 1953, que teve como finalidade padronizar a grafia e a pronúncia dos referidos termos. Contudo, o antropólogo João Pacheco de Oliveira, autor do último relatório técnico encomendado pela agência indigenista nacional, Funai, acerca da identidade étnica do grupo, recomenda a grafia "Caxixó". Ressalta o antropólogo:

> *É interessante notar que, à diferença das ONG's, da FUNAI, da PGR* [Procuradoria Geral da República] *e do próprio movimento indígena, seu Djalma* [cacique Caxixó]

pelo reconhecimento étnico oficial e as implicações do duro processo político vivido por eles até então.

Marcados por uma longa história de conflitos fundiários na região, as famílias do Capão do Zezinho mantiveram sua identidade indígena "em segredo" (como eles mesmos dizem) por muitos anos. Apenas na década de 1980, em função da ameaça concreta de dissolução de sua última base territorial, é que esse povo revelou publicamente sua identidade indígena. Segundo os caxixós, eles não precisavam anunciar uma identidade que era sabida, apesar de não plenamente vivida. Afinal, "Caxixó é caxixó, uai!", fala o cacique Djalma. No entanto, em função da possibilidade real de serem expulsos do último espaço territorial que ocupavam, eles depositaram sua *confiança*[6] na legislação nacional e na ação

---

> *sempre escreve o nome da comunidade "Caxixó" (com c, e não com k). Acredito que seja mais razoável acompanhar esse uso freqüente e autorizado registrado no plano local, optando por referir-se a eles em textos escritos como "caxixós" (e não Kaxixós). Não vejo razão para insistir em uma imposição exotizante, pois no momento é na língua portuguesa que os membros dessa coletividade se exprimem (inclusive com muita precisão e poesia, como é possível verificar nas transcrições de entrevistas)* (Oliveira; 2003: 172).

Assim, ao considerar tal recomendação legítima e ao considerar que a mesma advém de relatório produzido para a própria agência indigenista nacional; adotaremos aqui a grafia do etnônimo com a letra "C".

No texto também optamos pela utilização da flexão de número e uso da letra inicial minúscula quando o termo fizer referência a um substantivo comum, como recomenda a gramática da língua portuguesa. Grafia em caixa alta somente fazer-se-á presente quando referente a uma citação, topônimo ou etnônimo.

A decisão por tal grafia tem sido utilizada também por outros antropólogos em seus textos, como Henyo Trindade Barreto Filho:

> *A grafia de nomes indígenas segue aqui as orientações de Julio Cezar Melatti e as críticas deste à CGNT (Convenção para a Grafia de Nomes Tribais, estabelecida pela ABA, no Rio de Janeiro, em 1953), em especial à pretensão desta em constituir-se numa nomenclatura científica para as sociedades indígenas, como se fossem espécies animais e vegetais (Melatti, 1979 e 1989). Levo em consideração, também, as sugestões de Handler (1985) quanto à cautela retórica que se deve ter ao narrar fenômenos da ordem do nacionalismo e da etnicidade. Onde quer que o termo apareça grafado em caixa alta (A) refere-se aos topônimos ou constitui citação de texto no qual ele aparece grafado deste modo. Optei por manter o nome da coletividade em questão grafado segundo a ortografia oficial brasileira, com a letra inicial em minúsculo e usando o "s" para fazer-lhe plural* ([1999] 2004: 94).

[6] "Embora reconhecendo que fé e confiança são intimamente aliadas, Luhmann faz uma distinção entre as duas que é a base de sua obra sobre confiança. A confiança, diz ele, deve ser compreendida especificamente em relação ao risco, um termo que passa a existir apenas no período moderno. A noção se originou com a compreensão de que resultados inesperados podem ser uma conseqüência de nossas próprias atividades ou decisões, ao invés de exprimirem significados ocultos da natureza ou intenções inefáveis da Deidade. 'Risco' substitui em grande parte o que antes era pensado como fortuna (fortuna ou destino) e torna-se separado das cosmologias. A confiança pressupõe consciência das circunstâncias de risco, o que não ocorre com a crença. (...) Na concepção de Luhmann, quando se trata de confiança, o indivíduo considera conscientemente as alternativas para seguir um curso específico de ação. (...) A distinção entre confiança e crença depende da

do poder público para garantia de seus direitos, e revelaram a razão pela qual entendiam serem os donos daquela terra: eles eram indígenas e seus antepassados foram seus primeiros habitantes.

A produção de um laudo antropológico que não concluiu pela identidade indígena daquelas famílias causou um forte impacto nos caxixós – seu primeiro contato com a antropologia foi frustrante. No entanto, apesar da frustração e do medo da reação dos fazendeiros, eles continuaram a buscar alternativas para reverter a posição adotada pela Funai. E segundo o cacique Djalma, a fé em Deus e a confiança na "lei dos homens" constituíram os dois principais instrumentos em que seu povo se apoiou para dar continuidade à luta pela permanência na terra.. Foi nesse momento político delicado que realizei meu primeiro trabalho com a comunidade do Capão do Zezinho, ainda no ano de 1998.

Durante a reunião em Brasília (IV Grito da Terra Brasil) senti uma resistência inicial dos representantes caxixós ali presentes em função de ter me apresentado como antropóloga. Porém, essa resistência foi rapidamente vencida e a acolhida e a confiança que o grupo depositou em mim foram fundamentais para que o trabalho indigenista se tornasse então parte definitiva de minha vida.

Tão importante quanto a acolhida e a confiança dos caxixós foi a presença do restante dos membros da equipe. Inexperiente e ciente da responsabilidade que carregava, busquei apoio para a execução do projeto proposto pelo Cedefes. Foi então que a Associação Nacional de Ação Indigenista – ANAÍ, organização não governamental com sede em Salvador, tornou-se parceira nesse trabalho. José Augusto Sampaio (antropólogo e diretor da ANAÍ), Alenice Baeta (historiadora, arqueóloga e atual diretora do Setor Povos Indígenas do Cedefes) e Izabel Mattos (antropóloga e atual sócia do Cedefes) foram as pessoas que aceitaram o desafio de desenvolver o projeto e integrar a equipe[7]. Geralda Soares (pedagoga, indigenista e uma das sócias fundadoras do Cedefes) foi quem iniciou o

---

possibilidade de frustração ser influenciada pelo próprio comportamento prévio da pessoa e portanto de uma discriminação correlata entre risco e perigo" (Giddens, 1991: 38-9).

[7] O projeto recebeu o importante apoio financeiro da CESE – Coordenação Ecumênica de Serviço. No entanto, o valor solicitado não era suficiente para pagamento de consultorias. Nesse caso, a equipe realizou o trabalho de forma voluntária. Como indigenista do Cedefes, fui a única que atuou de forma remunerada e meu salário foi contemplado via outro projeto.

acompanhamento do caso caxixó. O material por ela sistematizado, seu apoio ao pleito caxixó, bem como sua colaboração no projeto foram fundamentais. Esses profissionais tornaram-se grandes amigos e importantes referências para mim no campo do indigenismo e da prática antropológica[8].

O principal produto resultante do projeto foi o relatório "Kaxixó: quem é esse povo?", que apresenta um registro da história oral caxixó, alguns dados da historiografia oficial, identificação e contextualização de alguns sítios arqueológicos existentes na região, e reflexões acerca da questão da etnicidade e do reconhecimento étnico. Este relatório, concluído em janeiro de 1999, foi entregue a vários órgãos públicos que possuíam atuação com os povos indígenas em nível federal e estadual, e ao Cimi, Conselho Indigenista Missionário, órgão vinculado à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil).

Esse material foi amplamente utilizado pela Procuradoria da República em Minas Gerais (PRMG), que após receber uma denúncia caxixó de que sítios arqueológicos no entorno da terra que eles ocupavam (e ainda ocupam) foram destruídos por fazendeiros, iniciou um processo de investigação sobre o caso da identificação indígena caxixó.

A partir desse processo, o caso retornou à discussão no âmbito do poder público. Em 1999, a Procuradoria da República em Minas Gerais produziu um laudo antropológico, cuja conclusão foi contrária à contida no laudo solicitado pela Funai em 1994. Diante de tal conclusão, a PRMG recomendou formalmente à Funai e aos demais órgãos públicos que atuavam com os povos indígenas no estado que inserissem os caxixós nos programas destinados aos povos indígenas.

O Programa de Implantação das Escolas Indígenas de Minas Gerais[9] realizou então, ainda no ano de 2000 (ou seja, antes do pronunciamento formal do órgão indigenista), a inserção dos caxixós no programa de formação de professores indígenas. Em função da necessidade de realização do diagnóstico escolar no Capão do Zezinho, os coordenadores

---

[8] Após a conclusão do meu contrato de trabalho no Cedefes, em 1999, iniciei outro trabalho indigenista, contudo, no Amazonas. Através da Opan (Operação Amazônia Nativa), participei do projeto de formação dos professores indígenas Tenharim, Parintintin, Torá e Djahui. Nessa entidade, da qual sou membro, tive uma rica experiência de trabalho, encontrei amigos, e somei referências para minha formação.

[9] O Programa de Implantação das Escolas Indígenas em MG é uma parceria entre a Secretaria de Estado da Educação de MG (SEE/MG), a Fundação Nacional do Índio (Funai), o Instituto Estadual de Florestas (IEF/MG) e a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

do referido Programa me convidaram para participar da equipe. Foi então que realizei meu segundo trabalho com aquelas famílias (ver Caldeira.& Mendes; 2000).

O órgão indigenista oficial, diante da recomendação do Ministério Público, contratou um terceiro antropólogo para analisar os dois laudos e produzir um parecer a respeito. Em 2001, esse parecer concluiu pela identificação indígena caxixó e finalmente o grupo étnico teve seu pleito pela demarcação da Terra Indígena assumido pelo órgão indigenista oficial[10].

Cientes do longo, burocrático e difícil processo que se iniciaria a partir do reconhecimento oficial – a regularização fundiária –, os caxixós solicitaram então em 2001 novo projeto de apoio ao Cedefes com o intuito de conhecerem e compreenderem os direitos indígenas dispostos na legislação nacional, e os trâmites administrativos referentes ao processo de demarcação de uma terra indígena no país. Foi então em 2002 que realizei meu terceiro trabalho com o grupo.

Acompanhar a construção dos critérios de territorialidade caxixó foi uma experiência riquíssima. Todavia, esse trabalho se fez especial pelo fato de poder estar ao lado daquelas pessoas quando elas discutiram a questão da terra não mais como um sonho, mas como uma realidade eminente. Apesar de o processo de identificação e delimitação oficial da terra indígena ainda não ter tido início naquela época, foi naquele momento que os caxixós realizaram pela primeira vez uma discussão aberta sobre o seu direito à terra – um discussão que muitos temiam nunca poder acontecer.

Estimulada pela história que construí ao lado daquelas famílias, decidi por participar do processo de seleção da Funai para composição do Grupo Técnico (GT) responsável pela identificação e delimitação da Terra Indígena (TI) Caxixó. Selecionada, em 2004 iniciei então meu quarto trabalho com o grupo.

---

[10] Infelizmente, a produção de vários laudos e contra laudos e a decisão administrativa do governo federal em inserir o grupo étnico nos programas específicos destinados aos povos indígenas no país não encerrou o caso. Em novembro de 2002, os fazendeiros da região criaram a Associação dos Proprietários do Rio Pará e mediante processo nº 2002.38.00.048627-2 instaurado na Justiça Federal em Minas Gerais, impetraram ação ordinária contra a Fundação Nacional do Índio (Funai) e a União, objetivando a nulidade do ato administrativo que reconheceu a existência de um grupo indígena denominado Caxixó. Em dezembro de 2002, a ação foi indeferida pelo juiz federal. No entanto, a Associação dos Proprietários do Rio Pará recorreu na sentença e a ação permanece em trâmite, conforme consulta processual realizada em 08/08/2006.

Nesses nove anos de trabalho, a história construída com os caxixós se tornou determinante no meu envolvimento com a causa indígena. Eles, o Cedefes, a Opan (Operação Amazônia Nativa) e os amigos que adquiri desde 1997 me fizeram não apenas "mergulhar" numa causa, mas a me sentir parte dela. Se a escolha pelo curso de Ciências Sociais adveio de uma inquietação com a desigualdade social em nosso país, o indigenismo e os povos indígenas têm sido uma gratificante oportunidade de transformar a inquietação (estímulo para reflexão) em uma ação prática.

Metodologia

No período de 1997 e 2006 realizei 14 viagens ao Capão do Zezinho: 06 em 1998, 01 em 2000, 04 em 2003, 01 em 2004 e 02 em 2006. Além desses períodos em que permaneci junto aos caxixós na área do Capão do Zezinho, tive a oportunidade de me encontrar com representantes caxixós em vários eventos e reuniões em outras localidades durante esse período.

Os quatro trabalhos que realizei foram focados na *comunidade* do Capão do Zezinho. Essa escolha adveio do fato de esta ter sido a comunidade responsável pelo início da organização política do grupo no pleito pelos direitos indígenas, e por essa se manter em uma das áreas referência de ocupação tradicional até os dias atuais. Nesse sentido, tornou-se fundamental manter o foco da pesquisa de mestrado nesse núcleo populacional.

O Capão do Zezinho se caracteriza por ser uma das áreas rurais ocupadas por famílias caxixós e por estar localizado na margem esquerda do rio Pará, distante aproximadamente 15 km do distrito Ibitira, área urbana pertencente ao município de Martinho Campos. A *comunidade* do Capão do Zezinho, no entanto, foi compreendida aqui como sendo não apenas o universo das famílias ali residentes. Os caxixós moradores da área rural denominada Fundinho (localizada na margem direita do rio Pará, pertencente ao município de Pompéu) e da Pindaíba (área vizinha ao Fundinho na margem direita do rio), bem como aqueles residentes nas fazendas do entorno do Capão do Zezinho também foram aqui considerados. A inserção dessas famílias adveio do fato de perceber que elas estabelecem um forte vínculo social nessa localidade. Apesar de residirem em outras áreas rurais (muito próximas geograficamente), é no Capão do Zezinho que elas estabelecem seu

cotidiano. Inseridas na trajetória política caxixó de luta por seus direitos enquanto indígenas, essas famílias possuem um elo de solidariedade e compartilham uma mesma trajetória social política com os moradores do Capão[11]. Daí a razão do universo de estudo ter sido a *comunidade*[12] do Capão do Zezinho e não apenas de seus moradores.

Os vários momentos de minha permanência no Capão do Zezinho me possibilitaram conviver com essa comunidade[13]. Estar no Capão do Zezinho, ser recebida e acolhida por uma das famílias em sua casa, coordenar trabalhos que respondiam demandas específicas da comunidade, participar do seu cotidiano e de momentos especiais (como festas, rezas, reuniões, acolhimento de parentes vindos de outras regiões) do grupo foram fundamentais para minha interação com essas pessoas e minha melhor compreensão acerca da realidade caxixó.

A realização de quatro distintos trabalhos junto a essa comunidade me proporcionou a possibilidade de conhecer as localidades rurais caxixó de Criciúma, Fundinho, Pindaíba e Logradouro; e realizar reuniões com alguns caxixós que residem nas áreas urbanas de Pompéu, Martinho Campos e Ibitira.

A análise antropológica foi o fio condutor dos quatro trabalhos realizados. Assim, os trabalhos de campos mantiveram-se constantemente vinculados a uma prática

---

[11] A área denominada Logradouro (margem esquerda do rio Pará) localiza-se a aproximadamente 10 km do Capão do Zezinho. Na década de 1940, muitas famílias caxixós ali residentes migraram para o Capão, inclusive a família do cacique Djalma. Apesar de Logradouro se constituir em um lugar de referência na memória social desse povo, as famílias que ali permaneceram não mantiveram uma vida social com as famílias das outras localidades rurais caxixós na região, não tendo se envolvido na luta do grupo pelos direitos indígenas. Por esta razão, as famílias residentes em tal localidade não foram inseridas no grupo de análise do presente trabalho.

[12] De acordo com Max Weber, "chamamos de comunidade a uma relação social na medida em que a orientação da ação social – seja no caso individual, na média ou no tipo ideal – baseia-se em um sentido de solidariedade: o resultado de ligações emocionais ou tradicionais dos participantes" ([1987] 1989: 77).

[13] As viagens ao Capão do Zezinho tiveram duração em média de 3 a 4 dias, com exceção do trabalho realizado para a Funai, quando a pesquisa de campo teve duração de 35 (trinta e cinco) dias, em função de ter que ser realizada em uma única etapa. Durante os trabalhos de campo fiquei sempre hospedada na casa de Seu Zezinho Caxixó, irmão do cacique Djalma, com exceção (novamente) para o trabalho realizado para a Funai, quando fiquei hospedada em um hotel em Martinho Campos, juntamente com os demais membros da equipe. Minha estadia na casa de Seu Zezinho, no Capão, foi muito importante, pois ela me proporcionava estar com as pessoas não apenas em momentos específicos do trabalho. Ficar hospedada na casa de um dos membros do grupo me permitiu estabelecer uma convivência com as pessoas, participar de conversas informais, acompanhar seu cotidiano. Essa convivência proporcionou maior interação e possibilidades de conhecimento mútuo entre antropólogo e comunidade local. Seu Zezinho Caxixó faleceu no ano 2003. Gostaria de registrar aqui, como já o fiz em outros textos, meu carinhoso agradecimento a ele e sua filha Cristina pela sempre acolhedora estadia.

etnográfica que, segundo C. Geertz, implica em uma atividade que vai além de uma coleta de dados objetivos ou de uma simples descrição. Segundo ele, uma análise antropológica implica em uma *descrição densa*, uma escolha entre estruturas de significação e a determinação de sua base social e sua importância (1989: 19).

> *Em antropologia ou, de qualquer forma, em antropologia social, o que os praticantes fazem é a etnografia. E é justamente ao compreender o que é a etnografia, ou mais exatamente, o que é a prática da etnografia, é que se pode começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento. Devemos frisar, no entanto, que essa não é uma questão de métodos. Segundo a opinião dos livros-textos, praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que o define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma descrição densa, tomando emprestada uma noção de Gilbert Ryle* (1989: 15).

Para esse antropólogo,

> *O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados – é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas uma às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplicáveis, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar* (1989: 20).

Para auxiliar no desenvolvimento da pesquisa antropológica, privilegiamos três técnicas no decorrer dos trabalhos de campo: observação participante, entrevista semi-estruturada e Diagnóstico Rápido Participativo.

A observação participante se constitui no principal método qualitativo utilizado na pesquisa antropológica, e se baseia em três principais ações: coletar relatos, observar, e participar, em certa medida, da vida cotidiana de grupos sociais. O objetivo é "tentar ver o mundo através dos olhos dos atores sociais" e compreender os "sentidos que eles atribuem aos objetos e às ações sociais que desenvolvem" (Haguette; 1992: 52). Esse método de pesquisa tem como objetivo compreender os mecanismos sociais de ação e compreensão do mundo de um grupo social específico.

A entrevista implica na interação social normalmente entre duas pessoas: entrevistado e entrevistador. A opção pelo tipo semi-estruturada permite que as informações possam ser obtidas através de um roteiro com pontos ou tópicos previamente estabelecidos de acordo com a problemática investigada. Nesse caso, o roteiro não possui questões objetivas, mas direciona a entrevista.

Em função dos quatro trabalhos realizados com a comunidade do Capão do Zezinho, foi possível entrevistar, ao longo dos anos, o universo de 78% das famílias residentes nas seguintes localidades rurais: Capão do Zezinho, Logradouro, Criciúma, Fundinho e Pindaíba[14]. No entanto, o cacique Djalma se destaca como o principal informante autorizado pelo grupo a falar e apresentar a memória social caxixó. Nesse sentido, a grande maioria dos depoimentos transcritos na dissertação é de sua autoria.

O DRP - Diagnóstico Rápido Participativo (também conhecido como Diagnóstico Rural Participativo) foi outro método utilizado para realização do trabalho[15].

> *O DRP se constitui como uma metodologia que permite o levantamento de informações que irão possibilitar o conhecimento da realidade da comunidade a partir do ponto de vista dos moradores. Através de métodos e técnicas participativas, o DRP possui como pressuposto básico que os membros da comunidade são os protagonistas na produção do conhecimento da sua própria realidade* (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas. Apostila "Diagnóstico

---

[14] Durante o trabalho de campo desenvolvido para a Funai, identificamos um total de 32 domicílios caxixós nas áreas Capão do Zezinho e fazendas do entorno, Logradouro, Pindaíba e Fundinho. Destes, realizamos entrevistas em 25 domicílios.

[15] "O DRR (Diagnóstico Rural Rápido) surgiu em meados dos anos 1970, com enfoque na investigação rural objetivando o desenvolvimento. Nesta época, o enfoque dado à investigação de Agroecossistemas era estimulado pelo interesse numa análise mais rápida e mais exata das complexidades dos sistemas agrícolas. Uma variedade de metodologias de estudo foi desenvolvida pelos centros internacionais de agricultura, dos quais merecem destaque o "Exploratory Survey", o "Informal Agricultural Survey", o "Sondeo" e "Diagnosis and Design". Paralelamente a estes desenvolvimentos, vários pesquisadores individuais e aqueles relacionados com centros nacionais de pesquisa estavam trabalhando numa versão própria de estudos rápidos, informais e interdisciplinares. Em 1985, aconteceu uma Conferência Internacional de DRR, realizada pela Universidade de Khon Kaen na Tailândia, para unir toda experiência acumulada e o refinamento de um marco conceitual. No início da década de 1990, a metodologia do DRR começou a ser utilizada no Brasil. Originalmente destinado ao enfoque da realidade rural, atualmente tem sido adaptado e aplicado em outros contextos, como o urbano e o indígena. Por isso a adequação do nome para DRP" (Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas. Apostila "Diagnóstico participativo: uma leitura da realidade a partir do ponto de vista da comunidade", S/D; dat; BH/MG).

> participativo: uma leitura da realidade a partir do ponto de vista da comunidade", S/D; dat; BH/MG).

Aliar o DRP, que possui sua origem no campo da investigação de agroecossistemas, aos métodos antropológicos de pesquisa ampliou as possibilidades de coleta de dados, principalmente quando a exigüidade de tempo é o maior desafio.

Problemática a ser investigada

A comunidade do Capão do Zezinho superou muitos obstáculos na luta por seus direitos como povo indígena no país. O preconceito vivido por eles ainda é um desafio. A imagem estereotipada de "índio": corpos nus, língua exótica, cabelos negros e lisos, habitantes das florestas, etc, que compõe o imaginário popular, não se encaixa na imagem de muitos povos indígenas no Brasil contemporâneo; e no caso caxixó, essa imagem em nada se assemelha à dos membros da comunidade do Capão do Zezinho. Nesse sentido, o preconceito é marcante e por muitas vezes foi determinante para o seu silêncio.

A população regional (que disputa terra e demais benefícios com a comunidade do Capão do Zezinho); os indígenas que possuem um discurso "essencialista" de que são mais índios que os caxixós; e a imagem estereotipada de "índio" (cabelo liso e preto, corpo nu, morador das florestas, etc), muito presente na opinião geral sobre como são ou como devem ser os indígenas brasileiros; são algumas dificuldades que os caxixós enfrentam desde o momento que optaram por se assumir como indígenas.

Perceber, compreender, conhecer esses sujeitos históricos é um desafio. Dar voz a esses grupos étnicos, aceitar o seu convite a despir-nos de nossos (pre)conceitos e conhecer sua forma de ver e sentir o mundo é algo que não podemos negar sob pena de reproduzirmos uma outra forma de "colonização", de dominação.

Ao aceitar o desafio da comunidade do Capão do Zezinho para auxiliá-la na sistematização de sua memória social tive como objetivo procurar entender o que essa comunidade tinha a dizer sobre si mesma. Penso que a antropologia se caracteriza como o principal instrumento capaz de nos auxiliar nesse desafio; além, é claro, dos próprios sujeitos e da relação construída com eles.

Assim sendo, a problemática que me propus investigar através da pesquisa de mestrado é: como a comunidade caxixó do Capão do Zezinho constrói suas fronteiras sociais num contexto em que sua imagem se apresenta na contramão da imagem estereotipada de "índio"? Inseridos na economia regional, católicos, moradores de casas de alvenaria, falantes da língua portuguesa, entre outras características comuns à sociedade nacional, como a comunidade do Capão do Zezinho determina quem pertence ou não ao grupo étnico denominado Caxixó?

O contato intenso com não indígenas não produziu a "assimilação" ou "integração" desse grupo. Ao contrário, sua persistência se faz viva. O que seria responsável, então, pelo sentimento de pertença daquelas pessoas que se auto-identificam como caxixós do Capão do Zezinho?

Nesse caso, o foco da pesquisa não recai sobre a "cultura" caxixó, mas sobre a história de um grupo étnico ao longo do tempo, suas fronteiras sociais, seus critérios de pertença, que, "apesar das modificações, nunca deixaram de delimitar uma unidade contínua" (Barth; [1995]1998: 227).

Assim, para responder essas questões, vamos no decorrer da dissertação sistematizar alguns dados históricos oficiais que tratam da presença indígena na região tradicionalmente ocupada pelos caxixós; apresentar dados e análises referentes à memória social da comunidade do Capão do Zezinho; e refletir sobre *como* essa comunidade se elabora em termos étnicos. O caso caxixó e minha trajetória profissional como indigenista me instigaram ainda a realizar uma breve discussão sobre a dificuldade do conhecimento de senso comum em aceitar a condição indígena de alguns povos que se afirmam como tal. Em função, muito provavelmente, de questões que me acompanharam e me angustiaram nessa trajetória da vida, tomei a liberdade de refletir sobre elas aqui.

Capítulo I – ASPECTOS DA HISTORIOGRAFIA

I.1) A presença indígena na confluência do rio São Francisco com o rio Pará

Não são poucos os registros na historiografia oficial que informam sobre a presença indígena na confluência do rio São Francisco com o rio Pará, região tradicionalmente habitada pelos caxixós[16]. Contudo, tais registros e relatos oficiais, apesar de inúmeros, são demasiadamente genéricos. Como referência à presença indígena, os termos utilizados são tapuias, bugres, gentios, selvagens, bárbaros, carijós, entre outros.

A presença indígena na confluência do São Francisco com o Pará, região centro-oeste de Minas Gerais, é mencionada nos vários documentos referentes à antiga região da Vila de Pitangui, Comarca de Sabará (ou Rio das Velhas) – ver mapa, anexo I.

Segundo Gomes da Silva (1902: 712), a Vila de Pitangui era formada, no final do século XVIII, por 20 freguesias; classificadas por ele em três grupos (ver mapas, anexo II e III):

1º Grupo: Confusão (atual São Gotardo); Tiros; Morada Nova; Marmelada (atual Abaeté); e Dores do Indaiá.

2º Grupo: Pequi; Patafufo (atual Pará de Minas); Matheus Leme; Cajuru (atual Carmo do Cajuru); Sant´Ana de S. João Acima (atual Itaúna); São Gonçalo do Pará; Espírito Santo do Itapecerica (antiga Tamanduá e atual Itapecerica); e Santo Antonio de São João Acima (atual Igaratinga);

3º Grupo: Pitangui; Onça (atual Onça de Pitangui); Abbadia (atual Martinho Campos); Buriti da Estrada (atual Pompéu); Maravilhas; Saúde (atual Perdigão); Bom Despacho[17].

Contudo, com o passar dos anos, "a dilatada e opulenta área" da referida Vila (Gomes da Silva; 1902: 713) sofreu desmembramentos de muitas freguesias, tendo sido

---

[16] Capão do Zezinho localiza-se a não mais que 20 km da confluência desses dois rios.
[17] A atualização das denominações das localidades referidas pelo autor foi verificada no banco de dados da Assembléia Legislativa de Minas Gerais (www.almg.gov.br em 01/11/2004).

reduzida a apenas cinco, na segunda metade do século XIX (Pitangui, Onça do Pitangui, Martinho Campos, Pompéu e Maravilhas).

Para um estudo sobre a presença indígena na região tradicionalmente ocupada pelos caxixós, o enfoque recai sobre a história dos atuais municípios de Martinho Campos, Dores do Indaiá e Pompéu.

> *Segundo Diniz (1965: 7), é provável que a região entre os rios Pará e Paraopeba tenha sido inicialmente atingida por sertanistas ainda no século XVII, no ano de 1601, quando a zona do Alto São Francisco foi percorrida pela expedição de Glimmer. Inaugurando de modo típico sua narrativa sobre a história de Pitangui, o autor destaca dessa expedição apenas a notícia de que 'a região naqueles remotos tempos era habitada por populosa tribo de* ***bárbaros*** *(ibid.: 9, grifo no original)* (Santos; 2003: 66).

De acordo com pesquisa realizada por Mattos, apresentada no relatório Cedefes/ANAI, a "lenda da resplandecente Sabarabuçu e o preamento de índios motivaram as primeiras expedições de bandeirantes paulistas nas imediações do Rio Pará" (Caldeira *et alli*; 1999: 51).

Entretanto, apesar da existência de expedições ainda no século XVII serem relatadas por alguns historiadores e antropólogos, pode-se afirmar que somente no século XVIII se consolidou o efetivo povoamento por não índios da região centro-oeste de Minas Gerais. E de acordo com Dornas Filho (1956: 70), o devassamento dos sertões do oeste mineiro pode ser atribuído a três circunstâncias específicas:

> 1) A primeira circunstância, segundo o historiador, foi a carestia dos alimentos nos anos de 1701 e 1713: segundo Dornas Filho, em função do grande interesse na atividade mineradora, a concorrência que a mão-de-obra do trabalho no garimpo estabeleceu com a mão-de-obra do trabalho na agricultura, somada à concorrência das terras de mineração com as terras de cultivo, causou significativa diminuição na oferta de alimentos. A dispersão em busca de novas terras para cultivo promoveu, então, a criação de novos núcleos populacionais nos sertões do estado e a descoberta, por conseguinte, de novas lavras de ouro.

2) A segunda circunstância foi atrelada à rivalidade entre paulistas, taubateanos, baianos e reinóis, que culminou com a Guerra dos Emboabas: a descoberta de metais preciosos nas Minas Gerais atraiu, ainda no início do século XVIII, muitos aventureiros brasileiros e portugueses em busca de riqueza. Contudo, o intenso fluxo de novos povoadores incomodou os bandeirantes paulistas, que reivindicaram ter o direito exclusivo de exploração das minas que haviam descoberto. Nos anos de 1708 e 1709, vários conflitos armados ocorreram na região aurífera das Minas Gerais, envolvendo de um lado os paulistas e de outro os *emboadas* – apelido pejorativo dado pelos paulistas a todos os recém-chegados à região. Na Guerra dos Emboabas, os paulistas foram perdedores. Obrigados a abandonar suas fazendas, eles partiram em busca de novas terras e novas riquezas rumo a Goiás e Mato Grosso. No entanto, ao percorrerem o oeste mineiro, ali encontraram novas minas, riquezas e terras.

3) E por fim, a terceira circunstância foi a descoberta de ouro e de diamante em Pitangui e nos vales do rio Abaeté e do rio Grande: a busca de terras para cultivo em função da carestia dos alimentos e a fuga dos paulistas bandeirantes de suas antigas fazendas são os principais fatores responsáveis pela chegada dos paulistas ao oeste mineiro. Contudo, foi a descoberta de novas minas de ouro e diamante naquele sertão, o fator preponderante que determinou a fixação de nova população e a formação de arraiais e vilas no oeste mineiro.

A Vila de Pitangui

A descoberta de ouro em Pitangui marcou "o início do povoamento da região do centro-oeste"(Dornas Filho1956: 71). No início do século XVIII, Brás Baltazar da Silveira era o governador da então Capitania de Minas Gerais e São Paulo; e nessa época, como já foi ressaltado, a mineração se caracterizava como a principal atividade dos bandeirantes paulistas, responsáveis pela ação de desbravamento das Minas Gerais. Domingos Rodrigues do Prado, genro de Bartolomeu Bueno da Silva, famoso bandeirante paulista, foi quem liderou a bandeira que culminou com a criação da Vila de Pitangui (Dornas Filho, 1956: 71).

Ao topônimo Pitangui, dois significados são atribuídos. Historiadores remetem a etimologia de Pitangui às seguintes derivações: *pitang-y*, o rio das pitangas (rio vermelho); ou *mitang-y,* o rio das crianças. Vários historiadores apresentam a explicação do topônimo associada à tradução "rio das crianças":

> ***Em 1709, o rio Pará chamava-se Pitanguy****, que na língua vulgar do* ***gentio da terra****, queria dizer – rio das crianças, porque, na sua margem direita, encontraram os Paulistas um pequeno aldeamento de índios com muitas creanças.*
>
> *Do nome do rio proveio, para este logar a denominação de – Minas de Pitanguy.*
>
> *Depois os vindouros mudaram o nome do rio Pitanguy para rio Pará, que quer dizer – rio grande* (Gomes da Silva; 1902: 706. Grifo nosso).

> *(...) no arraial de Sant´Anna ouvia também a notícia de um ribeiro, que fornecia aos pedaços o ouro de suas areias; e pedaços elle os viu em ornato das* ***índias****. Feitas as indagações, o ribeiro ficava ao norte, quatro jornadas além do arraial. Esta nova deliberação de se pensar n´esses mananciais foi a sua glória. Posto em marcha,* ***guiado pelos índios de Sant´Anna,*** *quando foi se approximando ao ribeiro, as indígenas que se banhavam presentiram o tropel e, pensando serem traficantes, fugiram aterradas, deixando algumas crianças de peito na margem. O rio tomou por isso o nome de 'Pitang-y', rio das crianças (1696)*(Vasconcelos; 1904: 100. Grifo nosso).

Dornas Filho (1956: 72) ressalta em seu texto "Povoamento do Alto São Francisco" que o significado "rio das crianças" apresenta-se como a tradução que os portugueses realizaram da palavra Pitangui. Nesse sentido, torna-se compreensível a existência de possível equívoco na tradução. Francisco Pereira, em seu texto "Descobrimento e Devassamento do território de Minas Gerais" (1902: 564), apenas apresenta a tradução da palavra *Pitang*-y como "água vermelha", "rio vermelho"; e o Dicionário Guarani-Português, obra contemporânea de Mário Arnaud Sampaio, também apresenta somente o significado "rio avermelhado, rosado" (1986: 138). Nesse sentido, entendemos que o significado "rio das crianças" muito provavelmente se apresenta mais fortemente relacionado ao contexto histórico atribuído à formação da vila (encontro de colonizadores e indígenas) do que à fiel tradução portuguesa do topônimo; que no nosso entender se aproxima do significado não muito difundido na literatura: "rio vermelho".

A Vila de Pitangui, Sétima Vila do Ouro das Gerais[18], teve sua história marcada por muita disputa e motins. A promessa de ouro fácil e em abundância acarretou um intenso fluxo migratório para a localidade, que não possuía nenhuma repartição judicial. Segundo Gomes da Silva (1902: 706), "muitas dissenções, mortes e ruínas" caracterizaram as duas principais fases de migração para Pitangui no ano de 1711 e 1713. Segundo ele, "o poder e a força prevaleceram contra a razão e a justiça" (1902: 706) nos primeiros anos da vila.

> *Poucas notícias há relativamente à mineração no Distrito de Pitangui.*
>
> *Sabidamente, o primeiro ouro deu proveito a poucos. Extraíram-no à revelia do regimento mineral. Não houve repartição de datas nem designação de guarda-mor. A oportunidade era dos audazes. Não há exagero na assertiva de ter* ***prevalecido a lei do mais forte.***
>
> *Bartolomeu Bueno da Silva informou ao governador Dom Brás que os moradores pretendiam lavras os novos descobrimentos juntamente com os descobridores, mas estes, empunhando armas, não lhes permitiam isso.*
>
> *As datas não eram repartidas, eram conquistadas.*
>
> (Sílvio Gabriel Diniz apud Sesc: 1986. Grifo nosso).

Dornas Filho define Pitangui como o "turbulento arraial de Domingos Prado" (1956: 71). Segundo ele, a descoberta do ouro no Batatal e no córrego Lava-pés intensificou o povoamento frenético da região.

> *É tradição constante que as Minas de Pitangui foram descobertas em 1709 pelos Paulistas, que vinham das partes de Sabará e Caeté, em demanda das terras que ficam ao poente e onde supunham haver ricas minas de ouro.*
>
> *É também tradição constante que, tendo eles pernoitado à margem esquerda do córrego* Caruru ou Lava-pés*, ali morreu, mordido de cobra, o velho guia que traziam enfermo em uma rede e era o homem que sabia a parte ponto certo do seu destino.*
>
> *Desanimados de prosseguir na jornada pela falta do guia, sem o qual difícil e contingente seria o acerto em um dilatado sertão, resolveram os Paulistas regressar, saindo pelo mesmo rumo por onde haviam entrado.*
>
> *Com efeito, na manhã seguinte, tristes e silenciosos, partiam eles das margens do* Caruru.

[18] Pitangui é a sétima vila mais antiga de Minas Gerias, precedida por Mariana, Ouro Preto, Sabará, São João Del Rei, Caeté e Serro.

> *A pouca distância, porém, do Caruru no morro que hoje se chama* Batatal, *vio o aventureiro da dianteira um pequeno grão de ouro na terra de um buraco de tatu.*
>
> *Ali os Paulistas fizeram alto e trataram de examinar o terreno adjacente.*
>
> *Era uma riqueza que ali existia.*
>
> *As formações primeiras mostraram ouro de mui fácil extração, superficialmente espalhado na terra, à guisa de batatas.*
>
> *Dali proveio o nome de* Batatal *àquele morro.*
>
> (Gomes da Silva; 1902: 705. Destaques do autor).

A região do Batatal deu origem à formação da Vila de Pitangui e atraiu grande número de novos moradores em função da promessa de ouro em abundância e de fácil extração. No entanto, essa promessa não se configurou como realidade. Rapidamente as minas do Batatal demonstraram sinais de esgotamento.

> *Segundo Diniz, após uns poucos anos de exploração, as primeiras minas de Batatal se mostraram infrutíferas, deixando vários moradores sem ter onde lavrar e dificultando o pagamento dos quintos reais à Coroa Portuguesa (ibid.: 17-9, 23, 26). A escassez de ouro, associada à cobrança dos quintos, provocaria, em ao menos duas ocasiões (1715 e 1718), o abandono do Distrito, cujos moradores, impossibilitados de arcar com o imposto, não desejavam ser 'incriminados de rebeldia' (ibid.: 87). Mesmo assim eles se rebelariam por diversas vezes entre os anos de 1717 e 1720, episódios que se tornariam conhecidos como os* ***'motins de Pitangui'****. Diniz credita essa movimentação basicamente à escassez de minério (ibid: 20). Divergindo dessa interpretação, Anastasia ressalta, em sua análise, que desde o início do povoamento os moradores de Pitangui se recusavam a acatar as regras impostas à exploração do ouro, inclusive com a tentativa de isolar as novas minas do governo da Capitania por meio de abertura de um caminho direto de São Paulo ao arraial (1997: 88)* (Santos; 2003: 69. Grifo nosso)[19].

A interpretação de Anastasia corrobora com a análise de Gomes da Silva (1902) de que a "turbulência" vivida no início do povoamento de Pitangui ocorreu em função da recusa dos moradores em pagar os impostos oriundos da exploração do ouro – postura similar àquela assumida pelos paulistas quando declararam guerra aos *emboabas*. A prática

[19] A obra de Diniz citada por Santos é: "Pesquisando a história de Pitangui" (1965). Belo Horizonte: s/e.

de não pagar os tributos da exploração mineradora à Coroa Portuguesa faz-se notar até mesmo nos documentos referentes à própria descoberta de ouro em Batatal. A fim de sonegar o pagamento do tributo, os paulistas atribuíram à população indígena escrava e aos negros fugidos a descoberta daquelas minas, como relata o próprio governador D. Brás Baltasar ao Rei:

> *Senhor. Não tornei a dar contas a Vossa Majestade das minas do Pitangui, por terem faltado, e entendendo-se serem as de maior grandeza que jamais se viram. Hoje não se tira nenhum ouro nelas;* ***o que se tirou ao princípio não se pôde averiguar, por que nesse tempo não encontrava lá ninguém****. Só depois de minha chegada a estas minas é que eles consentiram saber do ouro que se tirou de um buraco a que chamam Batatal, que foi donde se achou a grandeza que os paulistas entendiam ser ouro de Beta, e não pagaram a Vossa Majestade os quintos* ***por serem negros e carijós os que fizeram o descobrimento****, e quando os seus senhores lhes acudiram já eles tinham sumido com o que haviam tirado.* (Diniz; 1965: 11 apud Santos; 2003: 69. Grifos nossos).

Segundo o historiador Dornas Filho, "por esse tempo o arraial [de Pitangui], cuja riqueza aurífera parecia medir-se com a pujança das jazidas de Ouro Preto e Rio das Velhas, já fervilhava de aventureiros sem nome e sem escrúpulos..." (1956: 72).

A necessidade de realizar de forma sistemática a repartição das "datas auríferas", fiscalizar e cobrar os tributos, somada à necessidade de conter os motins fizeram com que em 1715 o distrito de Pitangui fosse erigido à Vila de Nossa Senhora da Piedade do Pitangui, sendo instalados ali tabelionato de notas, força policial e demais autoridades.

Contudo, nessa época, fazendas de criação e as primeiras sesmarias de terras já estavam consolidadas. Quando Pitangui recebeu seus primeiros juízes e oficiais, em 1718, "a região já estava ilhada de arraiais e fazendas" (Dornas Filho; 1956: 71). As primeiras concessões ou posses conferidas pelos Guarda-móres somente foram realizadas em 1719; e conforme destaca Gomes da Silva (1902: 708): o livro 1º do Guardamoria não apresenta nenhuma informação a respeito dos descobridores das referidas minas. Segundo ele, tal procedimento se fazia comum à época – dificilmente se creditavam as posses ou concessões àqueles que descobriram suas riquezas. Nesse sentido, irregularidades, revoltas e motins permaneceram no cenário da formação de Pitangui até o ano de 1720.

> *Todo o ano de 1719 correu revolto e cheio de perniciosas intrigas, nascidas principalmente da irregularidade com que se ocupavam as terras mineraes.*
>
> ***O povo, pouco respeitoso à justiça que então principiava** a conhecer se em uma paiz nascente, auxiliado por alguns poderosos descontentes, levou seu arrojo a fazer sahir da terra o Brigadeiro de auxiliares e assassinou violentamente a um dos Juízes ordinários, Manoel de Figueiredo Mascarenhas.*
>
> *(...) Officiaes, homens bons e honrados, amigos da paz, do real serviço e do bem público, com outros mais de boa conducta, deram favor ao Corregedor da Câmara, Bernardo Pereira de Gusmão, para que, sem perigo, podesse entrar na Villa, corrigir e castigar as discordias antecedentes que ameaçavam arruiná-la.*
>
> *A furiosa insolência dos sediciosos chegou a impedir com mão armada a entrada do dito Corregedor, pondo guardas que lh´a disputassem e o opprimissem no logar, que por esse facto, se chamou e ainda hoje se chama* – Guardas[20](Gomes da Silva; 1902: 708. Grifo nosso).

Segundo Gomes da Silva (1902: 708-9) e Dornas Filho (1956: 73), somente com a severa administração de D. Pedro de Almeida, o processo de constantes motins e revoltas foi encerrado. Para se contrapor à recusa do pagamento dos tributos pelos paulistas, Almeida forneceu regalias, em forma de indultos, para aqueles que povoassem a região de Pitangui; estabeleceu a criação de casas de fundição de ouro; sitiou a vila com tropas governamentais; e declarou seqüestro dos bens e a "caça" aos líderes dos motins. A fuga dos paulistas revoltosos, como Domingos do Prado, para outros sertões que prometiam novas riquezas (Goiás e Mato Grosso), proporcionou nova fase a então Vila de Nossa Senhora da Piedade do Pitangui, que no ano de 1855 foi elevada à categoria de cidade.

> *Com a chegada do Corregedor e devassa a que procedeu, desertaram os revoltosos, internando-se pelos sertões de Goyaz, que principiava a descobrir-se, sendo um dos chefes da revolta Domingos Rodrigues do Prado, homem poderoso, de grande séqüito, dotado de prendas que o recommendavam, como a de muito valor e experiência em penetrar os sertões e conquista-los para descobrimento do ouro. Com a sua ausência a terra ficou em paz* (Gomes da Silva; 1902: 708-9).

[20] Guardas e quartéis foram criados na região de Pitangui para conter o contrabando dos metais preciosos retirados das minas. No final do século XVIII, dois quartéis se destacaram: o Quartel Geral do Espírito Santo de Indaiá, que se tornou referência nas ações de fiscalização e guarda na região, e que deu origem ao atual município de Quartel Geral, próximo às cidades de Dores do Indaiá e de Martinho Campos; e o quartel da Ascenção, próximo ao **córrego do Gentio**, que por sua vez é próximo ao rio Abaeté (Dornas Filho, 1956: 92-3. Grifo nosso).

> *Batidos em Pitangui pela dura mão de D. Pedro de Almeida, os descontentes, a principiar pelo próprio Domingos do Prado, deixaram as Minas atraídos pelas novas promessas que luziam além da serra da Saudade, em direção dos Goiases (...)* (Dornas Filho; 1956: 73).

A presença do "selvagem" na formação da região do Alto São Francisco

Apesar dos motins e revoltas terem sido controlados, a segunda metade do século XVIII ainda foi marcada por muita violência na Vila de Pitangui. A descoberta acidental do ouro no Batatal fez com que muitos moradores da vila, quando dos primeiros sinais de esgotamento do ouro naquele lugar, investissem em descobrir nas terras vizinhas o ouro procurado inicialmente pelos primeiros bandeirantes paulistas.

> *Logo depois da povoação desta Villa, Antonio Rodrigues Velho e seu sogro – José de Campos Bicudo, penetrando os sertões d´aquem e d´além do rio S. Francisco, buscando sua nascença, só encontraram muitos* ***índios bravos*** *que trouxeram e que, mansos, viveram nesta terra por muitos annos.*
>
> *Algum tempo depois, Baptista Maciel, também paulista, tendo sahido da Villa com o mesmo desígnio, fez roças e lavouras, nas cabeceiras do rio S. Francisco para com mais facilidade explorar o sertão.*
>
> *Os calhambolas estavam senhores desses logares, onde viviam em grandes quilombos. Uma noite, acommettendo repentinamente ao dito Baptista, o mataram e a muitos de sua comitiva, escapando apenas 18 ou 19 pessoas, que, feridos e maltratados, vieram em canoas pelo rio S. Francisco a curar-se nesta Villa. Isto se deu no anno de 1750.*
>
> *Os mesmos negros, tornando-se mais audazes, costumavam sahir em tropas a offender e roubar os moradores deste districto pelas roças e povoações de menos forças, passando também a inquietar os habitantes dos termos das Villas de Sabará e S. José do Rio das Mortes. (...)*
>
> *No anno de 1759, por ordem do Exm. Conde de Bobadella, então Governador destas Minas, com auxilio e despeza das Câmaras, Bartholomeu Bueno do Prado, filho de Domingos Rodrigues do Prado, assistente nas minas do rio das Mortes, os destruio e conquistou. (...)*
>
> *O Exm. Sr. Conde de Valladares foi o que mais se empenhou em diligenciar o pretendido descobrimento daquelles sertões. Governando estas Minas, fez sahir em 1770 do* ***Paracatu*** *várias bandeiras para esse fim. (...)*
>
> *Pelos fins do mesmo ano fez sahir o* ***Capitão Ignácio de Oliveira Campos, Commandante da Ordenança desta Villa,*** *o qual, indo à sua*

> *custa se recolheu no começo do anno de 1773, trazendo esperanças mais animadoras. (...)*
>
> *Nesse mesmo anno de 1773 se recolheu para Portugal o Exm. Sr. Conde de Valladares e ficou suspenso o reconhecimento d´aquelle* ***sertão, aliás perigoso, não só pelos quilombos de negros fugidos, como pela má visinhança do Gentio Cayapó[21], que subindo das partes e capitania de Goyas, patrulhavam e defendiam aquellas terras****, chegando a offender e sobressaltar os últimos moradores confinantes nas partes do rio S. Francisco.* (Gomes da Silva; 1902: 708-9. Grifos nossos).

Segundo Dornas Filho, a destruição dos "quilombos da margem esquerda do São Francisco até os confins da Farinha Podre[22]"(1956: 74) resultou em maior conhecimento

---

[21] À denominação Cayapó faz-se necessária uma breve reflexão. De acordo com os estudos de Terence Turner (1992: 311), "Kayapó" é um nome de origem tupi, que significa literalmente "como macaco" ou "cara de macaco". Essa seria uma atribuição dada pelos portugueses e brasileiros colonizadores à ocupação indígena na ampla região que abrange o norte do estado de São Paulo, extremo oeste de Minas Gerais, sul de Goiás, Mato Grosso do Sul, Mato Grosso e sul do estado do Pará. Segundo T. Turner, o nome "Kayapó" atualmente refere-se ao etnônimo de um povo indígena de origem jê que ocupa o norte do estado do Mato Grosso e sul do estado do Pará, conhecidos como Kayapó setentrionais. A auto-denominação desse povo é "Mebengokre", que significa "gente do espaço dentro da(s) ou entre a(s) água(s)". Esses são os Kayapó contemporâneos amplamente divulgados na mídia nacional e internacional. No caso do uso da denominação Cayapó nas citações históricas aqui registradas, esse nome remete ao que os estudiosos (Turner, 1992; Giraldin, 1997) denominam de os Kayapó meridionais, ou seja, aqueles que habitaram o norte de São Paulo, oeste de Minas Gerais (Triângulo Mineiro), sul e sudoeste do estado de Goiás, leste do Mato Grosso e leste e sudeste do atual Mato Grosso do Sul (Giraldin; 1997: 57). Todavia, essa vasta região mapeada como ocupação kayapó possui poucos dados etnográficos, o que dificulta a análise acerca da especificidade da atribuição dessa denominação. Os dados pesquisados (Turner; 1992; Giraldin; 1997; Ataídes; 1998) não nos oferecem informações suficientes para afirmarmos com segurança que essa denominação referia-se a um único povo. Se aquela era uma denominação externa, atribuída por colonizadores, e que possui significado como "cara de macaco", é possível pensar no fato dessa ser uma referência a vários povos indígenas que possuíam apenas fisionomia similar. Segundo Turner, "a aplicação dos mesmos nomes tribais a vários povos distintos, e de nomes diferentes para o mesmo povo, tanto por parte dos escritores europeus quanto de informantes indígenas, e a falta de esclarecimento, na maior parte das fontes, quanto aos critérios para identificar ou distinguir os grupos a que se referem reflete muitas das confusões já registradas que assolam a pesquisa etno-histórica em fontes dos séculos XVII, XVIII e até muitas do século XIX" (1992: 312).

Giraldin, em seu estudo sobre os Cayapó e Panará, apresenta e constata o vínculo entre os Cayapó (Kayapó meridionais) e o povo Panará, que atualmente ocupa o sul do Pará. No entanto, esse estudo não apresenta dados suficientes para afirmarmos que o coletivo populacional indígena identificado na literatura como Cayapó ou Kayapó meridionais se configura como um só povo indígena.

Dessa forma, o registro do nome Cayapó nas citações do presente texto não nos permite aqui afirmarmos que se refere a um povo específico, mas sim à presença indígena na região do Triângulo Mineiro, que possuí vínculos com a presença e história indígena da região do norte de São Paulo, sul de Goiás, leste do Mato Grosso do Sul e sul do Mato Grosso dos séculos XVII, XVIII e XIX.

[22] "No início do século passado, esta região funcionou como o principal elo de ligação para tropeiros que cruzavam as terras paulistas e mineiras em busca dos campos prósperos goianos. Estrategicamente - o local que pode ser compreendido hoje como o antigo Sertão da Farinha Podre, limita-se entre as regiões do Alto Paranaíba e Triangulo Mineiro. É estranho falar em Farinha Podre. Mas, era assim que os viajantes encontravam presos em árvores pelos caminhos, o restante dos mantimentos deixados por tropas que passaram pela região anteriormente. Na expectativa de um breve retorno, acondicionavam alimentos em certo ponto da estrada; aliviando assim, o peso das bagagens. Boa parte dos tropeiros firmava residência pelas

da região e a fundação de várias povoações. Ainda, segundo esse historiador, o capitão Inácio de Oliveira Campos retornou de sua expedição pelos sertões com mostras de ouro que trouxera das vertentes dos rios das Velhas (rio das Abelhas), Paranaíba e Dourados; e com a opinião de que as terras daqueles sertões "se prestavam para a agricultura e pecuária".

> *As terras eram férteis e saudáveis, as águas boas e abundantes.*
>
> *Fez o capitão duas roças de milho e outros gêneros e os monjolos para os moer, uma no ribeirão do Esmeril e outra no dos Pavões. Destruiu um grande quilombo nas matas da serra Negra, onde também encontra sinais de ouro. Prendeu mais de cinqüenta negros, e, entre estes, muitos crioulos pagãos, os quais remeteu a seus senhores em Paracatu.*
>
> *Tomou a Câmara de Pitangui posse daquele sertão, erigindo vários marcos para memória, do que se lavraram termos.*
>
> ***Por algum tempo estiveram abandonadas aquelas terras, infestadas pelos quilombos e o gentio Caiapó, cuja ferocidade afastava a colonização.***
>
> *Já ostentando um núcleo considerável de povoamento, Pitangui seria em breve o entroncamento das estradas que ligavam o centro e o sul de* ***Minas a Goiás*** (Dornas Filho; 1956: 74. Grifos nossos).

A expansão da Vila de Pitangui adquiriu dinamicidade após terem sido controlados os motins entre os colonizadores e iniciadas as frentes de destruição da "má vizinhança" (Gomes da Silva: 1902: 709): indígenas e quilombolas.

Apesar de o povoamento da Vila de Pitangui ter se consolidado apenas no século XVIII, dados da historiografia oficial registram o contato de indígenas, negros e colonizadores na ampla região dos sertões de Minas Gerais (centro-oeste e triângulo mineiro), desde o final do século XVI.

> *Sobre o triângulo formado pelo rio Paranaíba (Rio Mau, dos indígenas), rio Grande (Juticaí) e rio das Velhas, que os primitivos sertanistas chamavam de rio das Abelhas, passava em* ***1592*** *o capitão Sebastião Marinho à frente da sua pequena* ***bandeira de exploração, destroçada pelos selvagens****. (Tal é proximidade das zonas do Alto São*

---

bandas goianas; e a outra, se aventurava em novas jornadas e desafios. Na maioria das vezes, não voltavam pelo mesmo caminho da viagem de ida. Com a chegada de mais tropeiros e viajantes pelas estradas, o encontro com alimentos estragados acabava se tornando inevitável. Por isso a denominação Sertão da Farinha Podre. E nesta passagem de idas e voltas, cidades como Araxá, Uberaba e Desemboque, foram sendo construídas vagarosamente" (Zaidan & Castro; 2004).

> *Francisco e Alto Rio Grande – a separação é apenas a lombada da serra da Canastra – que a referência ao Triângulo Mineiro se impõe no exame do assunto desta monografia).*
>
> ***Depois** dessa primeira investida, **outros sertanistas a percorreram em várias direções**, como João Pereira de Souza Botafogo, em 1596; **Domingos Rodrigues**, Afonso Sardinha, André de Leon, Belchior Dias Carneiro e Martim Rodrigues Tenório.*
>
> *Mas, só em 1671, Lourenço Castanho Taques daria positivas notícias da região, onde estivera anteriormente e atingira os **sertões do Paracatu** que, aparentemente pobres de riqueza aurífera, só mais tarde seriam povoados, ao influxo do ouro de Vila Boa. (...)*
>
> *Entretanto, a presença dos **selvagens** e dos quilombolas do Tengo-Tengo anulava qualquer tentativa de povoamento, como a daqueles aventureiros que saíram de Tamanduá.*
>
> *Aos quilombolas, desde 1675 se tentou exterminar, até que Lourenço Castanho Taques, depois de bater os cataguá e araxá, os arremeteu e esmagou em **rude carnificina**. (...)* (Dornas Filho; 1956: 79-81. Grifos nossos).

Apesar do contexto acima relatado remeter à região do Triângulo Mineiro e à região noroeste do estado (Paracatu), a política de extermínio dos "selvagens" e quilombolas na região vizinha – Pitangui –, ao que tudo indica, ocorreu de forma similar. Domingos Prado e o capitão Inácio de Oliveira Campos são personagens comuns na história do Triângulo Mineiro, Paracatu e Pitangui – história essa de combate às populações negras e indígenas, que segundo Gomes da Silva, "*estavam senhores desses lugares*" (1902: 709).

Capitão Inácio foi o principal responsável pela formação do lugar denominado Buriti da Estrada, atual município de Pompéu. Sobre a história de seu surgimento, Pierson escreveu:

> *A mais velha trilha da área é a conhecida como "Velha Estrada Real", ao longo da qual boiadeiros viajavam de Montes Claros, na zona norte de minas, para uma das cidades de mineração de ouro na parte sul do Estado. Depois de passar a noite em Santo Antônio da Estrada* [atual Curvelo]*, a caminho do sul, geralmente alcançavam na noite seguinte o local onde hoje se ergue Cerrado* [cidade de Pompéu][23]**.** *A oeste desta*

[23] Conforme prática dos estudos de comunidades à época, Pierson adota denominações fictícias para as localidades que estuda. No caso de "Cerrado", porém, as referências a sua localização geográfica, a presença da grande matriarca e, em especial, a sua antiga denominação real "Buriti da Estrada" não deixam margem a dúvida de se tratar de Pompéu. Município de Pompéu: "Terra de Joaquina do Pompéu, figura histórica de

> *estrada abriam-se as chamadas 'bocas de sertão', cujos moradores eram abastecidos por suprimentos trazidos em carros de boi do sul de Minas. A cidade de Cerrado, portanto, cresceu como pousada dos boiadeiros, localizada sob um pequeno bosque de buriti, no ponto de encontro desta trilha de gado com outra que seguia para a oeste. Durante longo tempo e antes de ser transformada em sede de distrito, era* ***conhecida como 'Buriti da Estrada'****.*
>
> *Conforme esclarecido acima, a área onde se localiza Cerrado foi* ***tomada dos ameríndios*** *e colonizada pelos europeus e seus descendentes em princípios do século XVIII, pouco tempo depois da descoberta de ouro e diamante em Minas. A zona constitui originalmente a grande fazenda mencionada acima, supervisionada por uma mulher* [Dona Joaquina de Pompéu] *que ganhou tal fama na região que os detalhes de sua vida são ainda hoje vividamente lembrados. Filha de um advogado português que se estabelecera anteriormente em Vila Rica, casou-se aos 12 anos de idade. Seus quatro filhos e seis filhas casaram-se mais tarde com descendentes de famílias que dariam algumas das figuras mais importantes de Minas. Calculam-se hoje seus descendentes em aproximadamente 7.000, alguns dos quais ocupam altos postos na vida política e administrativa do Brasil. Pelo menos um recente Presidente da República era aparentado com eles pelo casamento.* ***Juntamente com os descendentes de seus escravos, agregados*** *e outras pessoas que, de tempos em tempos, mudaram-se para a comunidade e casaram-se com as famílias originais, os membros deste grande grupo de parentesco que ainda permanecem na área formam quase toda a população atual* (1972: 63. Grifos nossos).

Tomada dos ameríndios, Pompéu se destacou na esfera política e econômica regional. Apesar de Antônio Pompeu Taques ser mencionado na historiografia como o fundador do sítio, foi através do capitão Inácio de Oliveira Campos e sua esposa, a famosa matriarca Dona Joaquina Bernarda da Silva de Abreu Castelo Branco, que o lugar conhecido por Pompéu Velho ganhou fama.

---

matriarca de toda uma vastidão do Oeste mineiro, **o município nasceu do Pouso dos Buritis, ponto de parada das tropas na longa estrada de Montes Claros e Nordeste de Minas a Pitangui e litoral Atlântico**. Hoje é próspero município de agropecuária e pólo alcooleiro situado nos chapadões do alto São Francisco, fazendo divisa com Abaeté, Martinho Campos, Pitangui, Papagaios, Curvelo, Felixlândia e Morada Nova de Minas. A história do município remonta há mais de duzentos anos, mas somente em 1840 dá-se a fundação do arraial por Joaquim Cordeiro Valadares. A matriarca do município foi Dona Joaquina Bernarda Silva de Abreu Castelo Branco Souto Mayor, mais conhecida como Dona Joaquina do Pompéu. Em 17 de dezembro de 1938, o então arraial do Buriti da Estrada foi elevado à categoria de cidade, emancipou-se de Pitangui, com o nome de Pompéu em homenagem ao seu primeiro habitante, Antônio Pompéu Taques" (Secretaria de Estado da Cultura de Minas Gerais; site da Assembléia Legislativa de Minas Gerais; dados do município de Pompéu; 01/11/2004).

> *A fazenda do Pompéu de Dona Joaquina chegou a agregar vastas extensões de terras onde hoje se situam os municípios de Abaeté, Dores do Indaiá, Paracatu, Pitangui, Pompéu, Pequi, Papagaio, Maravilhas e Martinho Campos. Ao morrer, em 1824, sua herança compreendia um milhão de alqueires de terra, mais de 1.000 escravos, 53.932 reses de criar, 9.000 éguas e 2.411 juntas de bois, além de jóias, ouro em pó e em barra, baixelas de prata, que não foram declarados.* (Mathieu, s/d, 15-16 apud Caldeira *et alli*; 1999: 57).

Após a doença que acometeu seu marido, deixando-lhe paralítico, Dona Joaquina, contradizendo os costumes da época, assumiu e ampliou o latifúndio da família. A morte de seu marido em 1799 fez com que a matriarca, que já havia sofrido um atentado, se preocupasse ainda mais com a segurança da sua fazenda, proporcionando abrigo e proteção a criminosos que desejavam escapar da aplicação da lei. Em troca, tais infratores obedeciam as ordens da fazendeira.

De acordo com Dornas Filho:

> *A fazenda do Pompéo abastecia o centro aurífero das Minas com a sua produção agrícola em grande escala, movimentando uma população de centenas de pessoas. A tradição de família informa que a Casa-grande contava quarenta quartos de dormir, todos afaiados a primor. (...) E no sótão do sobrado, arsenais de armas para a defesa militar da fazenda; prisões subterrâneas para escravos criminosos ou salteadores de rebanhos. Dona Joaquina aplicava em pessoa os castigos, efetuava as prisões e inquéritos, perdoava, indultava. E por tudo isto, o Pompéo tornava-se asilo de trabalhadores honestos, que por acaso sofressem vexames noutras fazendas, ou fossem perseguidos pela sanha dos mandões políticos. Ali todos eram intangíveis* (1956: 86-7).

O patriotismo de Dona Joaquina também proporcionou evidência à região de Pompéu. Na Guerra da Independência em 1822, ela disponibilizou escravos, transporte e alimentação para as tropas brasileiras que lutaram.

> *Com a morte de D. Joaquina do Pompéo*[24] *desagregou-se o grande latifúndio, cujo território daria uns quatro ou cinco municípios; e a extensa parentela, por sua vez, disseminou-se por toda a região, esgalhando-se em inúmeras famílias como os Álvares, Silva, Abreu,*

[24] Dona Joaquina nasceu na cidade de Mariana/MG no dia 20 de agosto de 1752 e faleceu em 14 de dezembro de 1824 (Catálogo dos arquivos privados do Arquivo Público Mineiro; 2005).

> *Contagem, Campos,* ***Cordeiro, Valadares***[25]*, Vasconcelos, Oliveira, Xavier, Capanema, etc* (Dornas Filho; 1956: 88. Grifo nosso).

Da mesma forma que Pompéu, os municípios de Martinho Campos e Dores do Indaiá, como áreas também vinculadas à antiga Vila de Pitangui, remetem sua formação à presença indígena.

O Sr. Joaquim Zacarias Corgozinho[26], escritor, natural de Martinho Campos, destaca em uma de suas obras sobre a história de sua família e a história do município, a presença de "índios bugres" na região.

> *(...) meu bisavô* [paterno, João Corgozinho] *apareceu doente suspeito de morféia ou lepra. Foi a Pitangui que era a cidade mais adiantada da época e ficou constatado que era mesmo lepra. Como naquele tempo não tinha cura e o povo morria de pavor da doença, começou a desprezá-lo. Ele, muito triste, sabendo de uma pequena* ***tribo de índios antropófagos na confluência dos rios São Francisco e Pará****, um lugar coberto de matas virgens de grande extensão, dirigiu-se para lá mesmo sabendo que poderia ser devorado pelos índios bugres; o que seria melhor que ficar no arraial desprezado, esperando a morte à míngua, devorado pela lepra.*
>
> *Partiu a pé num trajeto de 24 quilômetros aproximando-se da aldeia naquele capoeirão de mato* (1993: 07-8. Grifo nosso).

De acordo com o Sr. Joaquim, seu bisavô viveu cinco anos junto a essa "tribo". Segundo ele, a primeira reação dos indígenas foi tentar matá-lo. Contudo, em função da intervenção de uma jovem nativa, filha do chefe, os indígenas entenderam, ao perceber que ele estava doente, que seria necessário primeiro curá-lo para depois matá-lo, e só então realizar o ritual da antropofagia.

Segundo o Sr. Joaquim, seu bisavô, após uma dieta especial e uso das ervas selvagens ministradas pelos indígenas, ficou curado. Tendo vivido por cinco anos com aquele povo, teria aprendido e se adaptado ao sistema indígena. Contudo, após sua cura, sabia que precisava fugir. Com a ajuda da filha do chefe, ele seguiu para a então Abadia

---

[25] Cordeiro e Valadares são famílias que disputam atualmente a área ocupada pelos caxixós em Pompéu.

[26] Em fevereiro de 2004, entrevistei o Sr. Joaquim em sua casa, na cidade de Divinópolis. Naquela data, ele contava 88 anos de idade e não possuía mais a visão. Ele e sua esposa foram extremamente gentis conosco (equipe Funai). A eles, o meu agradecimento pela atenção e informações disponibilizadas.

(Martinho Campos); todavia, levou à força a jovem índia, que foi obrigada a se casar com ele na pequena cidade. O retorno à aldeia somente teria acontecido quando João soube da morte do chefe indígena. Segundo seu bisneto, "João, valente como era, retornou à morada dos índios, tomou conta do imenso patrimônio e trabalhando na lavoura e pecuária, ali desenvolvida por ele próprio, ficou rico e o homem mais respeitado em toda a região" (Corgozinho; 1993: 08).

No segundo de seus três livros escritos sobre a história de Martinho Campos (este ainda não publicado), o Sr. Joaquim também faz referência à presença indígena.

> *Segundo comentários oriundos dos meus antepassados que habitavam a região no final do século XVIII, dois senhores trabalhavam no garimpo da Vila do Infante, hoje Pitangui. Um deles era natural de Pernambuco e se chamava Maximiano Alves de Araújo. O outro era de nacionalidade portuguesa e se chamava Jerônimo Vieira de Alcântara. Informados de que na região existia terra fértil, inclusive matas virgens, no início do século XIX, influenciados pela Dona Luzia de Medeiros – e uma vez que o garimpo já não lhes oferecia maior interesse – partiram para lá. Adquiriram grandes áreas de terra boa e matas virgens. Sendo Jerônimo Vieira de Alcântara* ***lá pelos lados da barra do rio Pará com o rio São Francisco, próximo de uma tribo de bugres*** *e Maximiano Alves de Araújo lá pelos lados do Junco. Isso tem tudo para ser verdade, porque até hoje existem alguns Vieiras e Araújo no município de Martinho Campos, remanescentes dos seus inúmeros descendentes. Ambos tornaram-se grandes agricultores e criadores de gado* (1998: 05. Grifo nosso).

De acordo com a historiografia, Martinho Campos foi fundada no início do século XIX, em função da decadência da atividade mineradora e da necessidade de alimentos para a população regional. Dona Luzia de Medeiros, senhora da fazenda Monjolos, situada em Martinho Campos, no limite com Dores do Indaiá, sabendo da fome que abatia a população da mina de Pitangui, enviou carros de boi com alimentos, que foram vendidos rapidamente. Devido ao sucesso do comércio, Dona Luzia passou então a repetir tais viagens. Questionada sobre a qualidade das terras pelo português Jerônimo Vieira e pelo pernambucano Maximiano Araújo, Dona Luzia respondeu positivamente; o que proporcionou a fixação dos três fazendeiros no lugar que denominaram inicialmente por Abadia, em homenagem à santa, e posteriormente denominado Martinho Campos, em homenagem a um político natural daquele município (Cidades net; 2004).

A fundação do município de Dores do Indaiá também apresenta referência ao enfrentamento dos colonizadores com povos indígenas.

> *Em 1764, o homem que veio a ser dos maiores fazendeiros,* ***Inácio de Oliveira Campos****, extraordinária figura de sertanista e explorador, obtém sesmaria nas vizinhanças do rio São Francisco, atingindo suas terras o ribeirão dos Machados.*
>
> *Outros vão penetrando por esse sertão: em 1769, é concedida sesmaria, no sertão do Lambari a Felix de Abreu Lima e sua filha Maria de Araújo Lima. Em seguida, surge a sesmaria de Francisco Dias dos Santos, também no Lambari.*
>
> *Nas cabeceiras do Picão, em pleno município de Bom Despacho, estabeleceu-se primeiramente Luís Ribeiro da Silva, cuja fazenda veio a ser arrematada, em 1770, por João Gonçalves Paredes, morador na Vila de Pitangui. Ficava essa fazenda entre a de Domingos da Silva, a de Nicolau Lopes, a de Francisco Dias da Silva e a de José Fernandes Coura (também este da Vila de Pitangui); a fazenda deste último localizava-se entre o Picão e o ribeirão dos Machados.*
>
> *Afinal, estava também habitada a fazenda da Piraquara, junto ao rio São Francisco, pelos seus primeiros moradores, os Costas: Francisco Marques da Costa, José Marques da Costa, Antonio Marques da Costa, além de vários vizinhos, como João Gomes de Carvalho, José de Souza Ferreira, Domingos Gonçalves, Manoel Afonso Gonçalves.*
>
> ***Com a conquista e povoamento da margem direita do rio São Francisco não foi difícil o avanço para a margem esquerda****. (...)*
>
> *Quase meio século depois da fracassada tentativa de Domingos Brito, inicia-se realmente o povoamento além do São Francisco, isto é, do território do município de Dores de Indaiá, com a entrada dos irmãos da Costa Guimarães: Amaro, José, João e Joaquim da Costa Guimarães. (...)*
>
> ***Os irmãos Costa Guimarães foram os pioneiros, os desbravadores, que tiveram de enfrentar o gentil hostil*** *e toda sorte de dificuldades encontradas pelos primitivos criadores de fazenda. Mas não demoraram a vir outros a estabelecer-se nas sobras de terras* (Barbosa; 1964: 16-8. Grifos nossos).

Abaeté, Candidé, Araxá, Cataguá, Xacriabá, Caiapó, Tocoió são alguns dos etnônimos apresentados por Dornas Filho (1956: 79) que caracterizaram a diversidade étnica do Alto São Francisco nas Minas Gerais dos séculos XVIII e XIX. No entanto, é o gentio, selvagem, carijó, índio bugre, ameríndio, que caracteriza, de acordo com a

historiografia e conhecimento popular, a presença indígena na região da antiga Vila de Pitangui, mais especificamente na confluência entre os rios São Francisco e Pará.

I.2) O etnônimo

Os documentos e textos pesquisados não registram o etnônimo Caxixó e a memória social do grupo contemporâneo não registra informações sobre outro idioma falado por eles além da língua portuguesa. Este fato inviabiliza, *nos tempos atuais*, a especulação acerca de uma "tradução" ou atribuição de significado específico para o etnônimo.

A prática de tradução de nomes indígenas é registrada na historiografia desde o século XVI, quando da chegada dos primeiros colonizadores ao país. O interesse por compreender as línguas nativas motivou o interesse pelo conhecimento do significado das autodenominações dos povos autóctones. Nesse contexto do conhecimento-aprendizado das línguas indígenas, muitas foram as atribuições dadas pelos colonizadores a esses povos.

De acordo com estudos etnográficos, a maioria dos nomes indígenas (autodenominações), quando passíveis de tradução para o português, freqüentemente remetem ao termo "nós", "gente", "humano"; em oposição às denominações externas atribuídas por outros grupos étnicos, que com freqüência significam "o outro", "inimigo", "não humano".

O cacique Djalma, quando questionado sobre o significado do etnônimo de seu povo, responde: "Caxixó é caxixó, uai!"; "Caxixó somos nós" (1998). "Caxixó é da terra mesmo. Do mesmo jeito que Deus criou o mundo, criou os caxixós aqui!" (Djalma, 21/09/2003).

O etnônimo, para ele, configura a afirmação da etnicidade de seu povo. Mantido em "segredo" por muito tempo, somente no final da década de 1980, ele foi revelado à sociedade nacional. Segundo o cacique, o processo de dominação e a acirrada disputa fundiária na região foram os motivos que os caxixós mais velhos tiveram para orientar seus parentes a não manifestarem o etnônimo, pois se afirmar indígena, intensificaria a ação

violenta dos donos de fazenda. Como estratégia de sobrevivência e permanência naquelas terras, a "invisibilidade" foi uma das soluções criadas pelos caxixós.

> *Agora nós podemos falar que nós somos Kaxixó mesmo. Mas de primeiro, a mãe falava, contava nós desde menino: 'vocês fala assim: índio caboclo da Várzea do Galinheiro, e não é! Nós chamamos é Kaxixó. Mas não pode falar até hoje. Vocês não precisam inventar falar isso, vocês vai ser morto! Não pode falar não!' Nosso bisavô explicava tudo* (Caldeira *et alli*; 1999: 37).

A revelação do etnônimo e da história indígena ocorreu quando os caxixós sentiram a ameaça concreta de dissolução de sua base territorial. Foi em uma reunião entre a comunidade do Capão do Zezinho, a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Pompéu (STR) em 1986, que Djalma revelou a identidade indígena de seu povo. Questionado sobre o direito de ocupar aquelas terras, ele afirmou: "somos índios" (Caldeira *et alli*; 1999: 09).

O estudo realizado pelo Cedefes em parceria com ANAI (1999); o laudo de Santos (2003) e o relatório técnico elaborado por Oliveira (2003) não apresentam informações acerca de um momento específico para a revelação do etnônimo. Paraíso (1994), em seu laudo para o órgão indigenista oficial, afirma que a origem do etnônimo é contemporânea, e atribui sua criação a membros de entidades não governamentais que tiveram contato com os caxixós na década de 1980. Segundo a antropóloga, Caxixó seria "uma forma sincrética de Kaiapó (Ka) e Pataxó (xixó)"[27], grupos indígenas com quem os caxixós teriam mantido "intensa relação" (apud Santos; 2003: 113).

---

[27] De acordo com o mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju ([1944]1981), muitos povos indígenas da região leste do Brasil possuíam ou possuem etnônimos com a terminação fonética "xó": Monosó, Mapasó, Kaposó, Kutasó, Kumanasó. Todos esses povos foram classificados por Nimuendaju como falantes da língua maxakali, tronco lingüístico macro jê. Turner (1992: 313) ao citar Von den Steinen, apresenta o etnônimo "Kayaxó". Segundo Turner, "os Bakairi disseram a Von den Steinen que um grupo que chamavam de Kayaxó tinha se unido a eles para expulsar os Suyá da região do rio Verde para o Alto Xingu. Von den Steinen identificou esses 'Kayaxó' aos 'Coroados' dos relatos brasileiros, e equiparou ambos os termos a 'Kayapó', mas parece nunca ter feito distinção entre os Kayapó setentrionais e meridionais. Seus relatos devem, portanto, ser vistos como se referindo aos Kayapó meridionais, e não os setentrionais (Von den Steinen, 1894: 395-5)." No caso do etnônimo "Kayaxó", não há dados lingüísticos que nos permitam afirmar se de fato identificados como Kayapó, seu tronco lingüístico também seria macro jê.

A intenção de tal observação é apenas demonstrar que a construção fonética do etnônimo Caxixó não se apresenta distante dos registros históricos de etnônimos no leste brasileiro.

A comunidade caxixó do Capão do Zezinho não confirma a afirmação apresentada por Paraíso. Djalma, conforme relato descrito, atribui à sua mãe (Sérgia) o momento em que ouviu o nome Caxixó pela primeira vez. Bem como Djalma, os principais representantes caxixós atribuem a apresentação do etnônimo aos seus parentes mais velhos ou então ao próprio cacique.

A afirmação de que o nome seria uma forma sincrética criada por membros de organizações não governamentais, na opinião de Paraíso, implicaria na falta de autenticidade do nome e conseqüentemente em dúvidas com relação à identificação indígena Caxixó.

A discussão sobre autenticidade de etnônimos nos remete ao debate sobre tradicionalidade. Para Paraíso, o fato de o etnônimo não constar nos documentos por ela pesquisados e a possibilidade deste ser uma construção recente, seja ela intra ou extra grupo étnico, implicaria na dúvida sobre sua identidade indígena.

No entanto, "a ausência de registros históricos de um etnônimo constitui elemento insuficiente para a avaliação da condição étnica de um grupo social" (Santos; 2003: 113). Várias são as lacunas, imprecisões e confusões presentes na historiografia oficial brasileira no que diz respeito à história indígena (Turner; 1992; Carvalho; 1933; Gomes da Silva; 1902)[28]. Assim sendo, a ausência de registros oficiais não implica obrigatoriamente na inexistência passada do grupo étnico.

Oliveira afirma em seu relatório sobre a identificação indígena caxixó que nada nos permite "estabelecer uma igualdade entre verdade e fonte documental" (2003: 151). Se

[28] Já no início do século XX, pesquisadores já apontavam para imprecisões das fontes historiográficas. Gomes da Silva, em seu texto "Excavações ou apontamentos históricos da cidade de Pintanguy", relata sua dificuldade em realizar pesquisa documental sobre a região:

> *Aqui interrompe-se o manuscripto, precioso fornecedor desta notícia, bem que sucinta, interessante, todavia, àquelles que se deleitam com as escavações do passado.*
>
> *Pefunctorios e resumidos, com relação ao desdobramento de factos longamente occorridos no decurso de três quartos de século, estes* ***apontamentos históricos, comquanto deficientes e incompletos****, irradiam sobre os primodios da velha serrana uma luz escassa, é verdade, mas em todo caso, preferível às burmas do desconhecido que, porventura, a constituíssem filha espúria, enrubescendo se por não poder exhibir aos olhos investigadores da história sua escriptura de perfilhação.*
>
> *Com o auxillio daquelle documento podemos jornadear pelo dilatado estádio que decorre de 1709 até 1798, sem que nos fosse de mister* ***invocar a reminiscência dos velhos****, como aconteceu para poder prosseguir em nossa tarefa de 1798 por diante* (1902: 711. Grifos nossos).

considerarmos o contexto da *criação* dos etnônimos, a busca em documentos oficiais antigos torna-se ainda menos eficaz como instrumento de pesquisa e fonte da verdade histórica. A ausência de dados oficiais sobre um povo indígena, além de representar a possibilidade de imprecisão no trabalho de registro, pode apontar para a recriação de etnônimos. Segundo Sampaio, inúmeros povos que vivenciaram um intenso processo de reorganização social e étnica recriaram, no passado recente, suas designações étnicas. De acordo com esse antropólogo, no nordeste brasileiro, muitos são os casos: Kapinawá, Pankararé, Tingui-Botó, Wasu, Kambiwá, Atikum e Kantaruré. Segundo ele, nenhum desses etnônimos possui referência em fontes históricas oficiais, pois "foram adotados em tempo bastante recente e por meio de processos diversos de 'escolha' ou 'descoberta', dos quais o mais comum parece ser o de consulta aos 'encantados' durante sessões xamânicas ou de possessão associadas ao complexo ritual do Toré" (Sampaio; 1995: 245-246).

Oliveira (1993: 07) também destaca contextos em que chefes ou líderes históricos, em função de seus poderes mágicos, conseguem promover a re-fundação da aldeia e o 'encontro' do 'verdadeiro' nome daquele povo, logo adotado como etnônimo.

O processo de recriar (inventar) nomes, ao contrário do que a expressão pode imediatamente remeter, não caracteriza produção de falsas verdades ou de fatos gratuitos. Segundo Pierre Sanchis, "inventar é pretender reencontrar a história" (1998: 09). Citando Hobsbawn, ele afirma que "toda tradição inventada utiliza, na medida do possível, a história como legitimadora das ações e como cimento da coesão grupal" ([1984] 2002: 21). Inventar, em se tratando de uma análise sobre identidade étnica, seria um ato de "visitar" o passado, um diálogo constante entre a memória e a descoberta.

A considerar que a identidade étnica não deve ser compreendida como um estado de permanência, mas sim um processo dinâmico em constante elaboração, a invenção se configura como o re-criar a história, não se caracterizando como ato fortuito e aleatório. Dessa forma, a (re)criação recente de designações étnicas não deslegitima a autenticidade da identidade étnica de um grupo. "Constituindo o nome uma criação individual ou coletiva, sua autenticidade e a autenticidade do que representa independem da época de seu surgimento, seja esta pré-colombiana, colonial ou pós-colonial" (Santos; 2003: 113-4).

Quando assumido pelo grupo, também independe da autoria de sua construção, seja ela intra ou extra grupo.

Autêntico, o nome atribui identidade, unicidade de um grupo no campo da alteridade. Ele remete à origem, ao nascimento e à individualização do ser coletivo. O nome classifica, especifica, faz conhecer. No caso em estudo, o etnônimo enuncia a origem indígena, até muito recentemente silenciada como estratégia de acomodação do conflito. Sob a alcunha de "caboclos", eles conseguiram garantir sua permanência nas terras de origem e sua vida enquanto coletividade – situação esta que acreditam teria sido difícil garantir mediante um confronto declarado.

Para os caxixós do Capão do Zezinho, o nome de seu povo foi apresentado por seus antepassados (ainda que recentes), "portanto, sua designação étnica é um elemento da tradição, cuja origem no tempo é indeterminada e, justamente devido a esse caráter, não requer grandes explicações" (Santos; 2003: 114).

> *Ninguém sabe exatamente a origem do termo Caxixó, mas isso não afeta os membros da coletividade. O que importa é que sabem perfeitamente a opção política e social que o nome significa, que a aceitam e incorporam* (Oliveira; 2003: 172).

I.3) A história para além dos documentos

A documentação pesquisada (livros acadêmicos, documentos oficiais, registros literários regionais – fontes primárias e secundárias) demonstra a inegável presença indígena na confluência do rio São Francisco com o rio Pará desde o início da colonização. Essa documentação possibilita a constatação de que o povoamento dessa localidade não teve início com as bandeiras e que o processo de colonização impôs escravização e espoliação aos povos nativos. Todavia, as informações referentes à presença de povos autóctones nos documentos (textos) pesquisados são demasiadamente genéricas. Através desse material, que não apresenta dados etnográficos específicos acerca dessa população nativa, torna *limitada* uma compreensão acerca da vida desses povos.

Muitos tendem a supervalorizar as fontes escritas por acreditarem que elas apresentam dados objetivos, neutros, simplesmente por estarem grafados. No entanto, a comunicação escrita também possui em seu conteúdo a *interpretação* dos fatos daquele que a produz. Afinal, toda informação é produzida por alguém, logo, representa um "olhar" para os fatos.

Segundo Le Goff, a supervalorização do documento como texto e de seu significado como "prova" de um acontecimento é antiga. No entanto, foi através da escola positivista, no século XX, que o documento escrito triunfou como material de análise da história. Nessa época, segundo ele, os princípios eram: "não há história sem documentos"; e "se dos fatos históricos não foram registrados documentos, ou gravados ou escritos, aqueles fatos perderam-se" (Lefebvre; 1971: 17 apud Le Goff; [1977] 2003: 529).

No entanto, de acordo com Le Goff, o método seguido pelos historiadores sofreu uma mudança na segunda metade do século XX. A crítica acerca da definição limitada do que é documento (apenas o que é escrito ou gravado) e a necessidade de contextualização do material, fez com que o *valor objetivo* dado a esse tipo de material se tornasse um *valor relativo*.

> ***O documento é monumento***[29]***. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si próprias****. No limite, não existe um documento-verdade. Todo documento é mentira. Cabe ao historiador não fazer o papel de ingênuo. Os medievalistas, que tanto trabalharam para construir uma crítica – sempre útil, decerto – do falso, devem superar essa problemática, porque qualquer documento é, ao mesmo tempo, verdadeiro – incluindo talvez sobretudo os falsos – e falso, porque um monumento é em primeiro lugar uma roupagem, uma aparência enganadora, uma montagem. É preciso começar a desmontar, demolir esta montagem, desestruturar esta construção e* ***analisar as condições de produção*** *dos documentos-monumentos* (Le Goff; [1977] 2003: 538. Grifos nossos).

Nesse sentido, torna-se fundamental não apenas a leitura do conteúdo escrito. É necessário *desmontar* sua construção: o documento "deve ser estudado numa perspectiva

[29] "O verbo *monere* significa 'fazer recordar', de onde 'avisar', 'iluminar', 'instruir'. O *monumentum* é um sinal do passado. Atendendo às suas origens filológicas, o monumento é tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação (...) O *monumento* tem como características o ligar-se ao poder de perpetuação, voluntária ou involuntária, das sociedades históricas (é um legado à memória coletiva) e o reenviar a testemunhos que só numa parcela mínima são testemunhos escritos" (Le Goff; [1977] 2003: 526).

econômica, social, jurídica, política, cultural, espiritual, mas, sobretudo, enquanto um instrumento de poder" (Le Goff; [1977] 2003: 538).

Para que um documento possua valor é fundamental não isolá-lo do conjunto de *monumentos* de que faz parte. Nesse sentido, os textos pesquisados constituem apenas uma entre várias outras fontes importantes de informação.

A pesquisa de mestrado não teve como objetivo, claro, cotejar as fontes escritas sobre a presença indígena na região tradicionalmente ocupada pelos caxixós. Nem tampouco se dedicou a uma análise das *condições de produção* das fontes apresentadas. Isso exigiria uma outra pesquisa, além de uma competência específica. No entanto, é possível afirmar que as fontes que pesquisamos apresentam um "olhar" para a história, e um "olhar" de quem detinha o poder do registro. Ainda que um rico material sobre o passado, ele não responde muitas questões, principalmente aquela que diz respeito a *quem* eram os povos originários daquele lugar.

Portanto, quando um grupo de pessoas, no tempo presente, alega ter ali "assentado" o seu passado, a sua história, a sua origem, como os caxixós têm feito, torna-se fundamental ouvi-lo. Sua memória, suas lembranças são importantes fontes de conhecimento. No entanto, dar voz aos caxixós implica em proporcionar uma polifonia para o tratamento do conhecimento do passado, implica em "quebrar" o monopólio de quem tem o poder de dizer. A constatação de uma pluralidade de saberes traz como principal conseqüência o reconhecimento de um pluralismo de autoridade. Daí talvez a resistência em ouvir para além da historiografia oficial: dividir conhecimento implica em dividir autoridade, em dividir poder.

> *A memória não é oprimida apenas porque lhe foram roubadas suportes materiais, nem só porque o velho foi reduzido à monotonia da repetição, mas também porque uma outra ação, mais daninha e sinistra, sufoca a lembrança: a história oficial celebrativa cujo triunfalismo é a vitória do vencedor a pisotear a tradição dos vencidos* (Marilena Chauí apud Bosi; [1979] 1994: 19).

> *Tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores destes mecanismos de manipulação da memória coletiva* (Le Goff; [1977] 2003: 422).

A intenção aqui não é invalidar a historiografia oficial, mas relativizar seu poder. As fontes escritas oficiais apresentam uma importante interpretação dos fatos, porém, em um momento específico, localizado no passado – uma interpretação "congelada", "cristalizada" dos fatos. Elas representam o esforço de registro de um grupo específico em um tempo determinado.

A memória coletiva, a memória oral, diferentemente, é dinâmica. Ela é "o que fica do passado no vivido dos grupos, ou o que os grupos fazem do passado" (Nora apud Le Goff; [1977] 2003: 467). Ela é uma "reserva crescente que dispõe da totalidade da nossa experiência adquirida" (Bosi; [1979]1994: 47). A memória é viva; dialoga; comunica-se com o presente e com o futuro.

> *A memória é um glorioso e admirável dom da natureza, através do qual reevocamos as coisas passadas, abraçamos as presentes e contemplamos as futuras, graças à sua semelhança com as passadas* (Signa apud Le Goff; [1977] 2003: 447).

"A lembrança é a sobrevivência do passado" (Bosi; [1979] 1994: 47); é o que fazemos desse passado; como o recebemos, o sentimos, o compreendemos e o projetamos. Nesse sentido, do passado fica o que possui significado para o grupo no presente – *fica o que significa* (Chauí apud Bosi; [1979] 1994: 22).

Portanto, a memória, apesar de razão, também é emoção. A memória é muito mais do que saber de cor, do que repetir dados, ela é construção. Sua função não é apenas reter, mas elaborar. No presente, lembrar não é reviver, é refletir, compreender o agora a partir do outrora; é sentimento, reaparição do ocorrido, não sua mera repetição (Chauí apud Bosi; [1979] 1994: 20).

> *Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho. Se assim é, deve-se duvidar da sobrevivência do passado, "tal como foi", e que se daria no inconsciente*

> *de cada sujeito. A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual. Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas idéias, nossos juízos de realidade e de valor. O simples fato de lembrar o passado,* no presente*, exclui a identidade entre as imagens de um e de outro, e propõe a sua diferença em termos de ponto de vista* (Bosi; [1979] 1994: 55. Destaque da autora).

Nesse sentido, os relatos de memória não têm necessariamente que repetir os dados apresentados pela historiografia oficial. As diferenças, muitas vezes presentes, entre o escrito oficial e a memória oral ou entre as memórias de diferentes grupos não implicam em falsidade de uma das fontes. Contextualizadas e analisadas, todas apresentam uma compreensão dos fatos; no caso das memórias coletivas, elas representam a compreensão do passado de um grupo a partir do seu presente, ou seja, sua releitura da vida.

Muitos grupos ainda lutam pela dominação da recordação e compreensão de sua própria história. Silenciados pela historiografia oficial, *eles lutam para conquistar o seu passado*. Como principal instrumento nesse percurso, eles possuem a memória social, sobretudo, a oral. E nesse sentido, os fatos não se perderam simplesmente porque não foram grafados – eles permanecem vivos através da memória.

Capítulo II - CAXIXÓ: UM POVO ASSUMIDAMENTE "MISTURADO"

II.1) A Memória Social Caxixó

Segundo censo populacional realizado pela Funasa (Fundação Nacional de Saúde), no ano de 2003, os caxixós totalizam 302 indivíduos nos municípios de Martinho Campos e Pompéu, somados os habitantes das áreas rurais e urbanas. Contudo, segundo a comunidade do Capão do Zezinho, o povo Caxixó extrapola em muito esse número. Segundo eles, vários de seus parentes[30], em função dos conflitos fundiários, partiram para outras localidades nos estados de Minas Gerais e Goiás. Assim, apesar de haver um número oficial para a população caxixó, ressaltamos que, em função da dispersão e de outras questões relativas à identificação indígena, esse número é apresentado aqui apenas como um dado referência e não como um número absoluto e exato.

A comunidade caxixó que ainda permanece na área rural de Martinho Campos e Pompéu ocupa as margens do rio Pará, nas localidades conhecidas como: Capão do Zezinho e Criciúma, margem esquerda do referido rio, área do município de Martinho Campos; e Pindaíba e Fundinho, margem direita, área do município de Pompéu (ver anexo IV). A soma das áreas atualmente ocupadas pelos caxixós nessas quatro localidades não ultrapassa 40 hectares (Caldeira *et alli*; 1999; 30). O Capão do Zezinho concentra o maior número populacional caxixó (101 indivíduos) dentre essas quatro áreas rurais e se configura como área de referência da vida social do grupo.

As mulheres representam um papel de destaque na organização social e espacial da comunidade do Capão do Zezinho. Vó Sérgia, vó Chica e Dona Antonieta são as figuras centrais da atual organização do grupo. Elas caracterizam as três das quatro principais

[30] Poder-se-ia afirmar que a categoria "parente" remete, no caso caxixó, aos descendentes diretos (filhos, genros, noras, netos, bisnetos, etc) das quatro figuras centrais na atual organização social do grupo do Capão do Zezinho: vó Sérgia, vó Chica, Dona Antonieta e Tonho Candinho (que serão apresentados mais adiante nessa dissertação). No entanto, em função do atual momento de reelaboração da memória social, os caxixós vivenciam o processo de construção de um novo olhar para seu passado. Nesse percurso, o conhecimento e o mapeamento sobre quem são seus antepassados, e consequentemente, seus "parentes" contemporâneos, bem como a inserção ou não destes no projeto étnico caxixó são partes constitutivas de um processo em plena construção. Destacar uma lógica parental caxixó aqui seria demasiadamente precoce.

linhas de descendência responsáveis pela distribuição espacial das famílias caxixós nos tempos atuais. A figura responsável pela quarta principal linha de descendência é Antônio Cândido (Tonho Candinho).

A memória social caxixó remete a origem de seu povo ao período pré-colombiano definido como o tempo "antes dos mil e quinhentos", ou seja, antes do contato com os colonizadores. Esse tempo, Djalma Vicente de Oliveira (69 anos), cacique caxixó, define como pertencente à época do *povo selvagem* ou *povo do mato*. Apesar de difuso, esse tempo é marcado por *elaborações* que refletem a compreensão nativa sobre a ocupação territorial e a conformação social caxixó.

Segundo Djalma, enunciador oficial da memória do referido grupo étnico[31], *"antes dos mil e quinhentos"*, a origem de seu povo remete à presença de grupos familiares caxixós distintos. Dentre esses grupos indígenas caxixó, ele destaca os grupos *selvagens* e os grupos *de aldeia.* Os grupos *selvagens* ou *povo do mato* seriam aqueles que habitaram, no passado antigo, lugares ermos, isolados, e que estabeleceram pouco contato com os demais grupos locais. Os caxixós *de aldeia* seriam exatamente o seu oposto: aqueles que estabeleciam contato com os demais grupos locais e que se mantinham fixados em áreas descampadas às margens do rio Pará.

Ambas as margens desse rio foram, segundo a memória coletiva dos caxixós contemporâneos, habitadas pelo *povo do mato* e pelo povo *de aldeia*. Contudo, à margem direita do rio, os caxixós relatam a existência de sua aldeia mais antiga: Vargem (ou Várzea) do Galinheiro, hoje um bairro da cidade de Pompéu[32].

A margem direita do rio Pará, de acordo com o discurso do cacique, era habitada por dois grupos caxixós: o *povo da Mãe Joana* (*povo do mato, selvagem, bicho* ou *xavante*) e o povo da aldeia Vargem do Galinheiro. A margem esquerda, de forma análoga, seria

---

[31] Muitas são as sociedades que possuem seus especialistas em memória. São os memorialistas ou recordadores, segundo Ecléa Bosi ([1979] 1994) ou ainda homem-memória, segundo Le Goff ([1977] 2003). Homens que são 'a memória da sociedade', simultaneamente depositários da história 'objetiva' e da história 'ideológica'; personagens, que exercem na humanidade tradicional, o importantíssimo papel de manter a coesão do grupo (Le Goff; [1977] 2003; 425).

[32] "Segundo os Kaxixó, o local possui este nome por ter se transformado em local de passagem e acampamento noturno de viajantes (tropeiros), que se alimentavam basicamente de farofa de galinha" (Caldeira *et alli*; 1999: 27). De acordo com o Novo Dicionário Aurélio (versão eletrônica v 5.0.40, Positivo Informática, 2005), os vocábulos vargem e várzea são sinônimos e significam: vale ou planície fértil e cultivada.

habitada também por dois grupos: o povo *Tio*, que como o povo da Mãe Joana, é identificado como *povo do mato*; e o povo *Gentio*, *povo de aldeia*.

De acordo com Djalma, foi na margem direita do rio que Mãe Joana (sua bisavó materna), principal ancestral presente na memória coletiva do grupo, foi raptada pelos caxixós da aldeia da Vargem do Galinheiro. Mãe Joana, pertencente ao grupo identificado como *selvagem* ou *povo do mato* ou ainda os *xavantes da Mãe Joana*[33], *povo bicho*, teria sido levada para Vargem do Galinheiro para se casar com um indígena caxixó *de aldeia.* Tal casamento, ainda que possivelmente resultante de um rapto[34], caracterizou a união entre os dois grupos. De acordo com a memória caxixó, laços de parentesco entre eles foram estabelecidos ou consubstanciados a partir desse momento.

Segundo o cacique, o povo *Tio*, na margem esquerda e o povo *da Mãe Joana*, na margem direita, são classificados como *povo do mato* e apesar de ocuparem espaços distintos, separados pelo rio Pará, eles mantinham contato entre si, o que configura, segundo o cacique, a conformação de *uma turma só*.

> *Os Xavante da Mãe Joana com esses Tio era junto. É uns de lá e outros de cá, você está entendendo? Um do outro lado do rio e outro de cá. Quer dizer que os Tio com o povo da Mãe Joana conferia. (...) Eles tinham contato um com o outro.(...) Os Tio são os Kaxixó Xavante de cá, de Martinho Campos, entendeu? Era o mesmo povo da Mãe Joana. É a mesma turma.* (Djalma, 1998 apud Caldeira *et alli*; 1999: 31).

De forma análoga à ocupação da margem direita, o *povo Tio* seria o *povo do mato*, *povo selvagem* (bem como o povo da Mãe Joana), e seu território de origem se estenderia

---

[33] A utilização freqüente do nome "xavante" pelo cacique Djalma como uma das identificações atribuídas ao povo da Mãe Joana foi compreendida pela equipe Cedefes/Anai (1999) como uma designação que possivelmente compõe o imaginário caxixó sobre um povo indígena "isolado", "índio bravo". Provavelmente, em função do seu contato com os movimentos indígenas, a literatura e acesso ao meio midiático, Djalma associou, no contexto da dinamicidade histórica de elaboração e reelaboração da identidade étnica, o contexto vivido pelo povo Xavante contemporâneo, habitante do estado Mato Grosso, ao povo da Mãe Joana. Nesse sentido, não acreditamos aqui em uma associação do etnônimo a um contato ou vínculo do grupo indígena caxixó da Mãe Joana com o povo Xavante. Ana Flávia Moreira Santos, antropóloga da Procuradoria da República em Minas Gerais, compartilha dessa análise ao afirmar que: "paradigma brasileiro de índios 'puros' ou 'bravos', os Xavante representam a afirmação da etnicidade e da natividade, tomadas como qualidades em si mesmas e incorporadas aos caxixós por meio do povo da Mãe Joana" (2003: 37).

[34] Não necessariamente a forma rapto precisa implicar a ausência de um modo estabelecido de reciprocidade matrimonial. Em algumas sociedades, o rapto pode ser consentido, ainda que de forma velada. Se regras sociais referentes ao matrimônio não são possíveis de serem realizadas (como presentes, pagamento, festas, etc), mas a união é considerada "ideal", o rapto surge uma como solução: ele permite que o casamento seja realizado sem que as regras sociais sejam desrespeitadas.

pela margem esquerda do rio Pará. Seu mais antigo ancestral é Antônio Luís Velho, pertencente ao grupo dos *caxixós da Vargem do Galinheiro,* que teria migrado para outra margem do rio e se unido ao *povo Tio* através do casamento.

Segundo Djalma, *gentio* teria sido uma denominação atribuída aos indígenas caxixós da margem esquerda do rio Pará que se submeteram ao trabalho nas fazendas.

> *(...) E essa turma que ficou são os que aceitaram os fazendeiros mandar. Então, o Tonho Luiz era chamado de gentio porque ele aceitou os fazendeiros da Criciúma mandarem para ele. Mas a família dele não aceitou. (...) Os que aceitaram chamam gentio. É o mesmo índio. Que é um pouco ... eles eram tratados como gente, já não era índio, para o fazendeiro falar para os outros: "cês é gente, gentio".* (Djalma Caxixó; 1998 apud Caldeira *et alli*; 1999: 35).

Categoria fortemente presente na historiografia oficial, "gentio" é uma palavra que advém do latim *gentivo*, cujo significado dado pelos cristãos é nativo ou aquele que professa a religião pagã, o bárbaro, o selvagem[35]. Essa é a definição nacionalmente difundida. Todavia, ela foi estabelecida na historiografia pelos não índios. Como categoria criada a partir do contato, ela retrata a compreensão (o olhar) do colonizador para com os povos autóctones. A compreensão caxixó para o termo, porém, difere bastante do significado cristão encontrado nos dicionários e textos literários. Como denominação externa, ela adquire novo significado quando analisada sob a perspectiva nativa. Para os hebreus, por exemplo, gentio significa estrangeiro[36]. Para os caxixós, aqueles indígenas que conviveram com os não índios (com os "estrangeiros") certamente apresentaram um distanciamento da vida "selvagem" do *povo do mato*. O que torna então compreensível a atribuição de gentio como uma oposição ao termo *povo do mato*.

A origem do povo caxixó é então apresentada pelo grupo étnico contemporâneo como composto por quatro distintos grupos caxixós que dominavam as margens do rio Pará: *Índios da Vargem do Galinheiro, povo da Mãe Joana, povo Tio e povo Gentio*[37].

---

[35] Fonte: Novo Dicionário Aurélio, versão eletrônica 5.0.40, Positivo Informática, 2005.
[36] Fonte: Novo Dicionário Aurélio, versão eletrônica 5.0.40, Positivo Informática, 2005.
[37] De acordo com Santos (2003: 41), antropóloga autora de um dos laudos referentes à identidade indígena do povo Caxixó, os termos utilizados para identificar os grupos não por acaso expressam uma relação de afinidade ou aliança: tio, mãe, vó. Os próprios nomes remetem às situações de união e parentesco entre os grupos caxixós da margem direita e margem esquerda do rio Pará.

Margem direita **(Pompéu)**	**Margem esquerda** **(Martinho Campos)**
Mãe Joana (Povo do Mato)	Tio (Povo do Mato)
Índios caboclos da Vargem do Galinheiro (Povo de Aldeia – descendentes do povo da Mãe Joana e do povo da Tia Vovó)	Gentio (Povo de Aldeia – descendentes do povo da Mãe Joana, do povo da Tia Vovó e do povo Tio)

A mistura

O episódio do rapto de Mãe Joana possui extremo significado na compreensão da conformação social caxixó. Como já destacamos, seu casamento e fixação na Vargem do Galinheiro caracterizaram importante aliança entre o *povo do mato* e o *povo de aldeia*. No entanto, seu casamento não significou apenas a união entre os dois grupos indígenas, mas a inserção marcante de um terceiro grupo nas relações de parentesco caxixó: o *povo do Governo.*

Mãe Joana se casou na Vargem do Galinheiro com um caxixó de nome Fabrisco (ou Fabrício), filho de Tia Vovó (ancestral caxixó mais antiga presente na memória social do grupo) com um dos filhos da notória matriarca local Dona Joaquina de Pompéu e do capitão Inácio de Oliveira Campos, casal responsável pela colonização da região.

> *Oh, vocês querem saber? O primeiro filho do Governo – que o capitão Inácio de Oliveira Campos com a Dona Joaquina – adquiriu um filho lá com os índios Kaxixó da Vargem do Galinheiro... Que a mulher, chamava Tia Vovó, criou um filho com nome de Fabrisco. É o primeiro neto do Governo. (...)* ***Primeiro neto do Governo, índio Kaxixó****, mas primeiro era da mesma família, primeiro era neto do capitão Inácio de Oliveira Campos, que fez a capital do estado de Minas Gerais, que é o Pitangui. É o primeiro neto da Dona Joaquina para ele levar uma turma de Kaxixó lá para o Buriti da Estrada para ele formar o boteco. E então hoje o povo já conhece a cidade, que é grande. Aí, já têm as histórias nossas agora dentro da lei de Kaxixó...* ***É que vem a complicação: nós' Kaxixó já desse cruzamento no [crispir (?)] com o povo mesmo da***

Dona Joaquina, com o Governo (Djalma Caxixó, 1998 apud Caldeira *et alli*; 1999; 31-2)[38].

Fabrisco, "primeiro neto do *Governo"*[39], marca a inserção de um novo grupo social nas relações de parentesco caxixó. A considerar sua ascendência paterna não indígena, sua união com Mãe Joana dá início ao processo conhecido como miscigenação[40].

Fabrisco (*neto do governo*) e Mãe Joana (*povo do mato*) estabeleceram sua união em um espaço de aldeia – junto ao grupo de indígenas caxixós da Vargem do Galinheiro. Este é um importante momento que caracteriza a constituição e formação do grupo caxixó contemporâneo na margem direita do rio Pará. Tão importante quanto os dois grupos de caxixós, o *povo do Governo*, identificado como a família de Dona Joaquina de Pompéu e do capitão Inácio de Oliveira Campos, simboliza o início do processo de colonização e dominação dos caxixós pelos não índios.

Segundo a memória social do grupo, o capitão Inácio, ao iniciar seu processo de colonização na Vila de Pitangui, teria primeiramente tentado construir a sede de sua fazenda em área de domínio dos caxixós da Vargem do Galinheiro. Em função da

---

[38] Os destaques contidos nos depoimentos transcritos nesse trabalho implicam em ênfase dada por mim por considerar a informação relevante para a análise, não representando assim qualquer ênfase dada pelo entrevistado.

[39] Capitão Inácio era neto de Antonio Rodrigues Neto, figura legendária, também conhecido pelo nome "Velho da Taipa". Antonio Rodrigues foi um dos primeiros bandeirantes a chegar em Pitangui, tornando-se capitão-mor. Quando da 1ª Câmara da Vila, fez-se eleger juiz ordinário, juntamente com um seu parente, Campos Bicudo, e com Fortunato Lopes Cançado, eleitos vereadores. No século XVIII, os municípios de Martinho Campos e Pompéu faziam parte da antiga Vila de Pitangui. Atualmente, Martinho Campos e Pompéu são dois dos municípios limítrofes da cidade de Pitangui, que dista 153 km da capital mineira, Belo Horizonte. Capitão Inácio, desbravador na região do Triângulo Mineiro, Paracatu e Pitangui, foi um dos principais responsáveis pela fundação de Pompéu. De acordo com os dados do IBGE, "o início da povoação deve-se ao paulista Antônio Pompeu Taques, em uma sesmaria onde se instalou com uma fazenda designada Pompeu, mais tarde vendida ao capitão Inácio de Oliveira Campos. O primeiro nome do arraial foi Buriti da Estrada, devido à abundância de buriti na região. Em 1784, o capitão Inácio desenvolveu a fazenda, atraindo várias pessoas para o povoado. Seu genro, Joaquim Cordeiro, em 1840, doou grande área para a construção de casas, iniciando também a construção da primeira capela. No lugar, hoje se encontra a Santa Casa de Misericórdia. O topônimo Pompéu foi homenagem ao pioneiro da povoação" (IBGE, Monografia – Nova Série – nº 278; 1985). Nesse sentido, torna-se compreensível a vinculação estabelecida por Djalma entre capitão Inácio e povo do Governo, grupo local que detinha poder.

[40] Cientes da ambigüidade e das implicações ideológicas de tal conceito, limitamo-nos a utilizar apenas seu sentido populacionista, como assim define Kabengele Munanga. Segundo esse estudioso, a mestiçagem, sob esse aspecto (populacionista), pode ser definida "como uma troca ou um fluxo de genes de intensidade e duração variáveis entre populações mais ou menos contrastadas biologicamente" e pode ser entendida como "um fenômeno universal ao qual as populações só escapam por períodos limitados" (1999: 17).

resistência indígena, ele teria desistido e construído a sede de sua fazenda no local conhecido como Pompéu Velho.

Segundo Djalma, o capitão Inácio somente teria conseguido se fixar na região de Pompéu porque teria trazido consigo grande contingente de escravos negros e indígenas, pois seu povo impusera resistência ao processo de colonização. No entanto, após a morte do capitão[41], Dona Joaquina, temerosa pela segurança de sua fazenda, instaurou nova estratégia de dominação: o aliciamento dos indígenas caxixós da Vargem do Galinheiro.

Treinados em uma escola para jagunços criada por ela na fazenda Quati, os caxixós aliciados tornaram-se mão-de-obra no trabalho de proteção às propriedades e família de Dona Joaquina. Sob a imposição da *lei de jagunço*, eles foram treinados para serem "matadores", capitães do mato, tendo sido responsáveis por assassinatos inclusive de importantes líderes indígenas de seu próprio povo.

Os caxixós da Vargem do Galinheiro que foram aliciados por Dona Joaquina passaram a ser denominados por seus parentes como *índios caboclos*. E segundo Djalma, eles foram fundamentais na garantia do domínio dos não índios na região. Segundo ele, se capitão Inácio conseguiu manter seu poder na região *"com a ajuda dos negros",* Dona Joaquina o fez *"com a ajuda dos índios caboclos"* (Caldeira *et alli*; 1999: 33).

Fortemente presente na memória social caxixó, a família do capitão Inácio não se caracteriza apenas como símbolo de poder e dominação, mas como importante ancestral na constituição da genealogia caxixó (Caldeira *et alli*; 1999: 33). O nascimento de Fabrisco, filho de uma índia caxixó com um dos filhos de Dona Joaquina, marcou o início do processo de miscigenação desse povo indígena, que identifica o "*povo do Governo*" como grupo importante na sua constituição enquanto coletividade.

A miscigenação - inserção de ascendência não indígena – e a jagunçagem caracterizaram o que os caxixós definem como o início da *lei de Caxixó*. A dominação de Dona Joaquina de Pompéu sobre esse povo e sua inclusão como ancestral do grupo étnico impôs o surgimento de uma nova realidade social. Para se adequarem a ela, os caxixós tiveram que se reorganizar para conseguirem se manter enquanto tal na região. A *lei de*

[41] Ocorrida em 1799, conforme descrito anteriormente.

Caxixó implica na transformação dos indígenas, que então viviam como "senhores daquelas terras", em indígenas trabalhadores, empregados (Caldeira *et alli*; 1999: 33).

"A fazenda do Pompéu de Dona Joaquina chegou a agregar vastas extensões de terras onde hoje se situam os municípios de Abaeté, Dores do Indaiá, Paracatu, Pitangui, Pompéu, Pequi, Papagaio, Maravilhas e Martinho Campos" (Mathieu, s/d, 15-16 apud Caldeira *et alli*; 1999: 57). Dona Joaquina e capitão Inácio destinaram essa vasta extensão de terras à atividade de agropecuária, onde muitos caxixós iniciaram seu trabalho como vaqueiros e agricultores.

Como trabalhadores nas fazendas ou como jagunços, os caxixós conviveram intensamente com a população escrava (negra e indígena) mantida até a segunda metade do século XIX por Dona Joaquina. "Índios carijós" (indígenas escravos trazidos para a região com os bandeirantes)[42] e os negros escravos, somados à população indígena caxixó, constituíam a principal parcela da mão-de-obra das fazendas.

Ao compartilhar a situação de submissão, os caxixós estabeleceram também com a população cativa laços de parentesco. Através do casamento, caxixós e negros escravos estabeleceram o que denominamos de a segunda "mistura" na composição da genealogia do grupo étnico.

> *Enquanto eram só os negros que eram africanos, eles [os fazendeiros] não misturou de jeito nenhum. Eles deixaram os negros casarem com as índias. Daí, os filhos de negros com índios, que já eram bonitos, que os Cordeiro entrou. Os Cordeiro contavam é com índio, não é com negro, não. Já é trem cruzado, cruzado com índio* (Djalma Caxixó, 1998 apud Caldeira *et alli*; 1999: 50).

> *Misturou. Era para ser raça de negro. Meu avô é com negro. Mas eu sei que eu não sou negro. Sou misturado com os negros também. É como se eu fosse neto de negro. Isso é, fica em segredo: neto de negro. Sei a história dos negros. Convivi com os negros, criado com os índios e os brancos. Então, a história dos brancos eu sei tudo.* (Djalma Caxixó, s/d apud Caldeira *et alli*; 1999: 50).

---

[42] "Carijó – originalmente um grupo guarani específico, o termo passou a referir-se aos cativos guaranis em geral e, gradativamente, a designar qualquer índio subordinado, a despeito de sua heterogeneidade étnica. Nas regiões de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso, o termo designa o escravo indígena para diferenciá-lo do escravo africano" (Códice Costa Matoso; 1999, V: 2, p: 83). Sobre a escravidão indígena em Minas Gerais, ver Venâncio; 1997.

A presença dos "índios carijós", outra categoria étnica, também caracteriza o processo de constituição do grupo caxixó contemporâneo. Segundo Djalma, Mãe Joana e Fabrisco tiveram quatro filhos: Chico Fabrisco; Maria Parada; Tia Vovó (neta) e Antônio Pio. Segundo o cacique, foi através do casamento de Chico Fabrisco que a união entre Caxixó e "carijó" foi consolidada.

Chico Fabrisco se casou com Isabel Cristina, então identificada como "índia carijó", e tiveram sete filhos: vó Sérgia – mãe de Djalma –, Alita, Maria Edite, Antônio, Altair, João (conhecido como João Isabel), José e Maria (Caldeira *et alli*; 1999: 34). A inserção "carijó" nas relações de parentesco com os caxixós pode ser denominada como constituinte então da terceira "mistura"[43].

Além desses três grupos (*povo do Governo*, negros escravos e "índios carijós"), os caxixós ainda atribuem a um quarto grupo a construção de sua identidade étnica: os *caboclos d´água*.

> *Seres fantásticos, os caboclos d'água representam a total rejeição ao contato com os "brancos". Refugiando-se nas águas do rio Pará, eles são descritos como homens de estatura muito baixa, corpo coberto de pêlos e braços muito fortes. Habitando algumas locas às margens do rio, eles teriam aprendido a sobreviver tanto na terra quanto embaixo d'água.*
>
> *Informantes kaxixó descrevem alguns casos, situados no tempo atual, relacionados a estes seres. Segundo eles, no intuito de brincar com seus parentes, eles balançam as canoas, assustando as pessoas, tendo, uma vez, o marido de Nega Kaxixó cortado quatro dedos de um deles com um facão.*
>
> *Descritos como homens que nadam como peixes, surgindo apenas para algumas pessoas, eles seriam possuidores de uma fala ou língua*

[43] Oliveira destaca em um de seus textos contexto similar vivido pelos povos indígenas no nordeste do Brasil:

> *A população indígena desta região sofreu um profundo e persistente impacto econômico e sociocultural por parte dos empreendimentos econômicos e religiosos que viabilizaram a ocupação dos sertões e a expansão territorial dos domínios portugueses. Logo, para as etnias que sobreviveram só restaram dois caminhos: ou buscaram temporariamente áreas de refúgio, algumas vezes coexistindo com quilombos e sertanejos, até que viessem a ser incomodados por novas pretensões territoriais das fazendas e dos pequenos agregados urbanos, ou foram logo incorporadas pelo processo civilizatório – insuladas (isto é, reunidas, reterritorializadas e disciplinadas pelas missões religiosas) ou colhidas na sua capilaridade (isto é, fragmentadas em famílias e coletividades acabocladas ou destribalizadas)* (1999: 110-1).

> *específica. Todavia, isto não teria impedido a comunicação entre eles e seus parentes Kaxixó, pois são capazes de se fazer entender ou de serem entendidos.*
>
> *Símbolos da máxima resistência Kaxixó frente aos colonizadores, os "caboclos d'água" teriam estabelecido a união e a integração territorial entre os descendentes do "povo Tio", ou "índios da Criciúma", e os descendentes do "povo da Mãe Joana", que resultam da união dos "índios caboclos" com "o povo selvagem". Ambos os grupos teriam "cruzado" com estes seres fantásticos nas águas do rio Pará, compondo um grupo desconhecido* (Sampaio apud Caldeira *et alli*; 1999: 48).

Habitantes de locas situadas nas margens do rio Pará, os *caboclos d´água* teriam três *lugares de morada*: Pindaíba (entre o rio do Peixe e o córrego Pari, margem direita do Pará); Baianço ou Cavinha (Volta do Paraguai até o rio São Francisco, na margem esquerda do Pará); e Itaoca (também na margem esquerda do Pará, entre a Volta do Paraguai até a ilha da Batateira).

Os *caboclos d´água* parecem representar a total rejeição à colonização. Eles proporcionam o fortalecimento da união entre os caxixós da margem esquerda e da margem direita do rio Pará, bem como a união entre *povo do mato* e *povo de aldeia*. "Intocados pela história, [eles] persistem, apesar dela e dentro dela, como seres míticos" (Santos; 2003: 43). E novamente através do elo do casamento, novas alianças foram (são) estabelecidas no processo dinâmico de elaboração da identidade étnica caxixó[44].

> *É tudo cruzado. Então, a história é bem complicada. Pega lá no mato, daí sai...* (Djalma Caxixó, 1998 apud Caldeira *et alli*; 1999: 15).

Dessa forma, *povo da Mãe Joana*, *índios caboclos* da Vargem do Galinheiro, *Tio* e *Gentio* constituem os vários grupos familiares caxixós que "misturados" ao *povo do Governo*, aos *negros escravos*, *índios carijós* e aos seres míticos *Caboclo d´água*

---

[44] Mitos de outras regiões também incluem a figura do caboclo d´água como personagem. Na região do rio São Francisco, bem como em outras regiões brasileiras (região do rio Juruá, no Acre, por exemplo), existem mitos do caboclo d´água (Araújo, 2004). Apesar de apresentarem características similares (seres pequenos, corpo coberto de pêlos, moradores de locas, que assustam os pescadores balançando suas canoas), esses seres míticos possuem especificidades no caso caxixó. Em especial o fato de definirem sua origem: eles são aqueles indígenas caxixós que, para fugirem do aliciamento, tornaram-se, então, seres encantados nas águas do rio Pará.

consolidam a história de formação do povo Caxixó contemporâneo, *um povo feito de "misturas"*.

II.2) A Memória Indígena sobre a Terra

O passado

Conforme já mencionado, o povo Caxixó possui como território tradicional as margens do rio Pará, região dos municípios de Martinho Campos e Pompéu. Segundo Djalma, o povo da Mãe Joana ocupava a margem direita do referido rio desde que "*Deus criou o mundo*" (depoimento em 04/02/2004); o que implica em remeter a origem de tal ocupação a um tempo mítico.

Nesse tempo, os grupos caxixós se dividiam por dois critérios principais: familiar e espacial. Geograficamente, existiam então dois grandes grupos: aquele que ocupava a margem direita do rio Pará e aquele que ocupava a margem esquerda. Cada margem do rio, de forma análoga, possuía também dois distintos grupos familiares caxixós: *povo do mato* e *povo de aldeia*, correspondendo assim aos nativos da região.

A categoria *Gentio* surge no período da colonização da região em função do contato com os novos ocupantes daquelas terras: os fazendeiros (os "estrangeiros"). Sobre esse momento, o registro da memória social caxixó apresenta narrativas específicas para o processo vivido em cada margem do rio.

Segundo a narrativa de Djalma[45], teria sido ainda no século XVII, através das bandeiras – "picadas" – realizadas na região central de Minas Gerais, que os caxixós teriam tido os primeiros contatos com os primeiros *"estrangeiros"*. Segundo a memória social da comunidade do Capão do Zezinho, seus antepassados foram atacados inúmeras vezes nesse

[45] A comunidade do Capão do Zezinho delega a Djalma o papel de fiel depositário da trajetória histórica e da identidade étnica caxixó. Homem admirado por sua capacidade de memorizar fatos, nomes e datas, Djalma se caracteriza como o principal informante autorizado pela comunidade a falar e apresentar a memória social de seu povo àqueles que indagam a respeito. "Uma pessoa profundamente admirada por sua 'inteligência', por sua habilidade em 'contar as histórias', pela idade avançada e por ser nativo dali, reconhecido como o maior conhecedor das pessoas, dos lugares e das ervas do mato. Em suma, Djalma goza de ampla e plena legitimidade, admiração e respeito, atitude compartilhada por parentes moradores das cercanias" (Oliveira; 2003: 172).

período, o que causou o surgimento da resistência ao processo de colonização na região, que se iniciou pela margem direita do rio Pará.

Segundo o cacique, o capitão Inácio, antes de se casar com Dona Joaquina e tendo como base a já consolidada colonização de Pitangui, havia realizado algumas tentativas de povoar a região de Pompéu e Martinho Campos. Todavia, a resistência indígena dificultou sua fixação (Caldeira *et alli*; 1999: 19).

> *O capitão Inácio e o Tonho Taco, ou Pedro Taco, filho do pai de Dona Joaquina, faziam casa para fazer o estado de Minas Gerais e os índios desmanchavam* (Djalma Caxixó - depoimento não gravado - 17/01/1999 apud Caldeira *et alli*; 1999: 20*)*.

No entanto, a narrativa caxixó revela que no século XVIII, após a vitória e instalação da família Oliveira Campos na região de Pompéu, o povo Caxixó não teria mais conseguido manter resistência ao domínio dos colonizadores. Em função da persistência e do grande contingente de escravos que lutavam a seu favor, o capitão Inácio teria conseguido "*esbagaçar*" o povo Caxixó.

> *Quando ele esbagaçou os índios com os negros, ele foi para Portugal e falou com o rei lá que podia mandar os fazendeiros para essa terra porque só existia bicho. Bicho eram os Kaxixó. Aí, eles vieram para Pitangui e foram esparramando os fazendeiros... Nesse entremeio, o capitão casou com Dona Joaquina e fez casa para Pompeu Velho [pai de Dona Joaquina] no pé da serra, e depois construiu o sobrado. Fim de semana saía de Pitangui e vinha para cá... Aí ele entrou na parte selvagem, que já estava tudo para o mato. Ele esbagaçou os que eram ativos, da Várzea do Galinheiro, e, os que ficaram, a Dona Joaquina combinava. E ela pôs eles para trabalhar na terra e como jagunço* (Djalma, 17/01/1999 apud Caldeira *et alli;* 1999: 20).

> *É o Governo [refere-se ao capitão Inácio]... Antes de casar, é ele que esbagaçou os Kaxixó. (...) Foi o Governo com os bandeirantes* (Djalma; 14/12/1998 apud Caldeira *et alli*; 1999: 20).

Djalma entende esse período como uma grande guerra, em que muitos de seus antepassados foram mortos. Segundo ele, essa foi a *primeira matança* dos indígenas caxixós.

O cacique remete a esse momento da história a explicação para o desaparecimento do etnônimo de seu povo. Segundo ele, o capitão Inácio, com a "ajuda de mil negros" e dos "índios carijós", exterminou ("esbagaçou") parte de seu povo e escravizou muitos de seus parentes. Inseridos na população cativa, os caxixós foram misturados aos outros indígenas e negros escravos, tendo sua identificação associada ao genérico nome "carijó". A primeira matança, na memória caxixó, foi a responsável então pelo início de um processo de "invisibilidade" étnica vivida pelo grupo.

A *segunda matança*, segundo o cacique, ocorreu através de um ataque, uma tocaia, da família de Dona Joaquina ao povo Caxixó alguns anos depois. De acordo com a memória indígena, essa tocaia ocorreu em um território que se estende desde a curva do rio Pará, identificada como *curva do Paraguai* (ou Volta do Paraguai)[46], até o rio Paraopeba (ver anexo IV). Segundo Djalma, como o confronto foi através de uma tocaia, a família de Dona Joaquina e o capitão Inácio não precisaram de grande contingente de escravos: "*eles só precisaram de 40 negros para matar os caxixós*" (Djalma, 04/02/2004).

Os caxixós da Vargem do Galinheiro, segundo Djalma, não foram alvo dessa tocaia, pois já havia se consolidado, nesse período, a união entre os caxixós dessa aldeia e o "povo do governo": Fabrisco (Fabrício) seria neto de Dona Joaquina e capitão Inácio, e por viver na Vargem do Galinheiro, esta aldeia teria sido poupada do ataque[47].

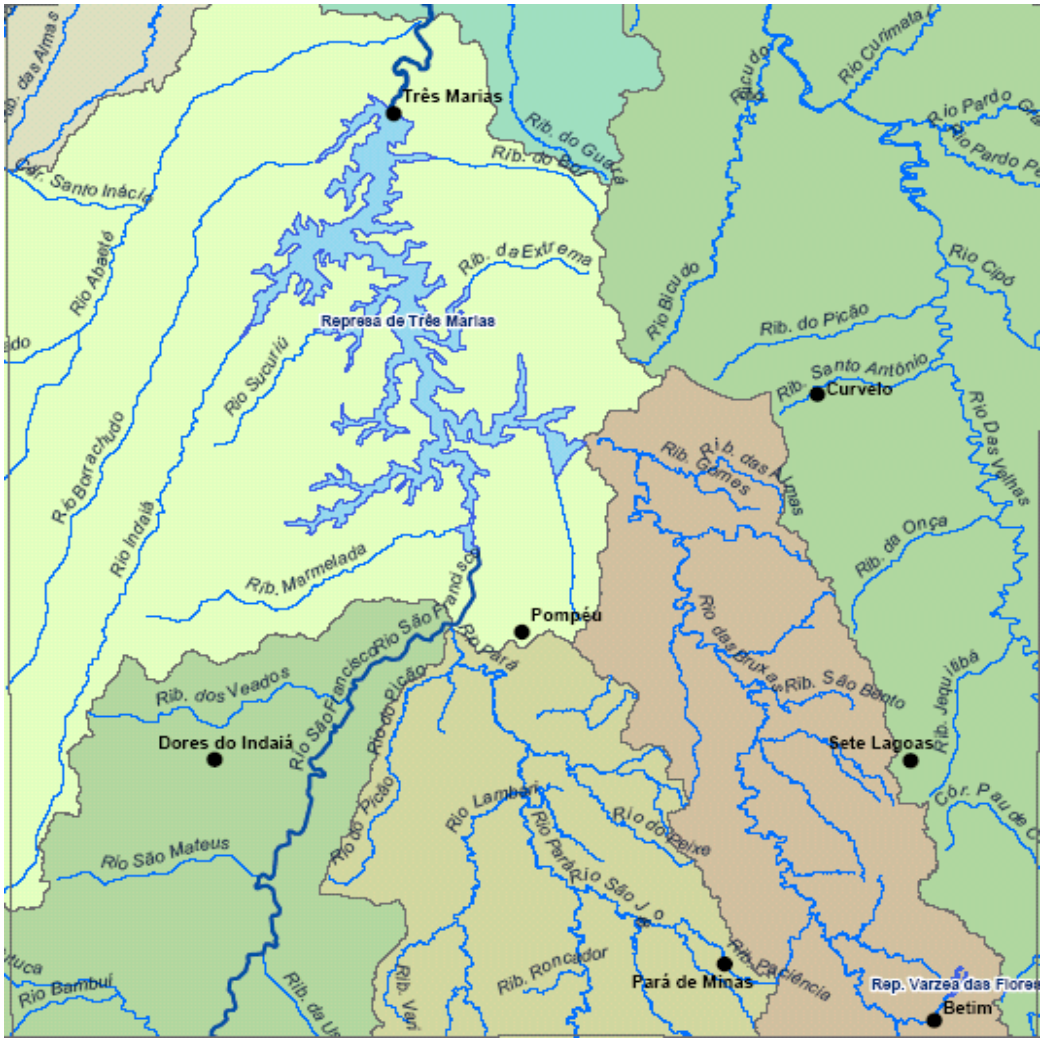
Segundo Djalma, três caciques caxixós definiam o domínio indígena das terras às margens do rio Pará no período da colonização: um deles dominava a *curva do Paraguai* descendo o referido rio. Essa foi a área de domínio do cacique Cambino, assassinado por jagunços caxixós a mando de Dona Joaquina. O segundo cacique dominava a *curva do Paraguai* subindo o rio Pará. Este também foi assassinado, segundo Djalma, por jagunços

---

[46] Os córregos do Salobro e do Penedo deságuam no rio Pará no ponto identificado pelos caxixós como Curva ou Volta do Paraguai. O sítio Itaoca também está localizado na referida área.

[47] De acordo com Aguiar (s/d), Dona Joaquina e o capitão Inácio tiveram dez filhos: Ana Jacinta, Félix, Maria Joaquina, Jorge, Joaquina, Isabel, Inácio, Anna Joaquina, Antônia e Joaquim, todos com sobrenome Oliveira Campos. No entanto, "o fato de Inácio e Joaquina serem ou não avós de Fabrisco permanece no campo das possibilidades históricas. A afirmação do elo genealógico, contudo, contem sentidos que não podem ser desprezados" (Santos; 2003: 34). Afinal, os caxixós atribuem a essa união o fato dos seus parentes da Vargem do Galinheiro terem sido poupados do ataque da família do capitão Inácio, bem como a essa união atribuem sua identificação e formação contemporânea como *netos do governo*.
Santos (2003: 34) analisa tal questão também sob a estrutura de dominação na região, na qual o acesso a favores sexuais decorria do poder sobre a terra. Vários são os casos relatados pelos caxixós que caracterizam tal prática.

caxixós. O terceiro dominava a margem esquerda do mesmo rio. Seu domínio se estendia até os rios Picão e Lambari. Esse cacique também foi assassinado, contudo, em período posterior e por descendentes da família de Severiano Medeiros da Costa, um dos primeiros fazendeiros a se fixar na margem esquerda do Pará.



Mapa parcial da Bacia do Rio São Francisco em MG.
Fonte: Igam, 2003. Base digital Geominas. Escala 1: 1.500.000

No período do início da colonização, os caxixós viveram dois grandes conflitos com os "brancos", que resultaram em duas grandes matanças, conforme relata Djalma. O terceiro grande conflito, os caxixós remetem aos assassinatos dos dois caciques caxixós que dominavam a margem direita do rio Pará. Todavia, ao contrário dos relatos anteriores, esse conflito não foi marcado pela "oposição radical entre os colonos e seus negros e carijós, e

índios ainda isolados, os Kaxixó" (Sampaio apud Caldeira *et alli*; 1999: 22); ele foi marcado pela ruptura interna do povo Caxixó.

A Tonho Candinho (Antônio Cândido Barbosa) é atribuído o assassinato de Cambino. Treinado para jagunço, ele se caracteriza como o principal representante caxixó que agiu contra seu povo, ao atender solicitação da família Oliveira Campos, conforme relata Djalma em uma entrevista realizada por Geralda Soares, ainda na década de 1980.

> Djalma: *Vou contar o segredo agora: Antônio Candinho, que é sobrinho... O pai dele é sobrinho de nosso avô, chamava Fabrisco. Eles mandaram matar o Cambino para ficar com as terras da Várzea do Galinheiro até no Cambino, no rio Pará.*
>
> Geralda: *Quem mandou matar?*
>
> Djalma: *O capitão de Oliveira... Não! O capitão Olímpio. Era outro capitão novo, casado com [inaudível]. E esse era morador do Quati. Em vez dele ficar lá em Buriti da Estrada, hoje cidade de Pompéu, ele morava na fazenda Quati. Então ele interessava nas terras. Ele mandou os jagunços que eram da Dona Joaquina, que era... devia ser mãe da mulher dele ou avó. Ele mandou matar... Ficou com essa terra da Várzea do Galinheiro, tomando outros [inaudível], da Várzea do Galinheiro no Cambino, no rio Pará. Aí, ficou a área do São José, que era a antiga fazenda Paulista, até no rio do Peixe.*
>
> *Aí, o que eles fizeram? Foi lá na área, beira do rio Pará, hoje situado na fazenda São José, que o nome lá é Fundinho. Tinha outro cacique lá, que era dono desse resto de terra. Aí, não foi só Antônio Candinho não. Esse, os Cordeiro também ajudou o Tonho Candinho, pai de Zé Candinho, a matar. E eles enterraram ele lá perto do mato. Lá está a cova. Quer dizer que ficou a cova. Então, lá eles mataram ele e puseram segredo no Tonho Candinho. O Tonho Candinho não contava a história. Eu, Djalma Vicente de Oliveira, que sou cacique hoje, contava a história toda. Mas é segredo, não pode contar quem ajudou a enterrar. Mas ficou com a história assim: como ele tinha saído a cavalo, e eles mataram ele, danou a cela tudo de sangue. O cavalo era um burro e eles falaram que era onça que tinha matado. E enterrou...* (apud Caldeira *et alli*; 1999: 21).

Já no início do século XX, segundo Djalma, há o possível envolvimento de Tonho Candinho no assassinato de outro cacique caxixó:

> *Aí, o Tonho Candinho deixou ele [refere-se ainda ao assassinato de Cambino]... A hora que ele deitou, para dormir, aí ele matou ele na cama, lá no giral. Aí, assim, ele matou e cortou a língua dele e levou.*

> *Agora, aquele que fica lá de cima, que fica [inaudível], ele ajudou enterrar. Aí, pode ser até que tenha matado. Mas ele é da família nossa e eles não dão nome dele. Pode ele ter ajudado matar também. Mas ele fala que aí é os outros que mataram, ele ajudou só a enterrar. Mas o de baixo [Cambino], ele matou e cortou a língua dele* (Djalma, 1998 apud Caldeira *et alli*; 1999: 22).

A jagunçagem caxixó não é assumida explicitamente pela comunidade. Mantida em segredo por longo período, essa revelação somente foi possível após a morte de Tonho Candinho, ocorrida há aproximadamente 15 anos. "Refratário à arena pública" (Santos; 2003: 57), o tema da jagunçagem definiu e ainda define divisões e secessão entre as famílias caxixós, que mantém o assunto permeado de restrições.

Nesse período de grandes confrontos entre caxixós e os Oliveira Campos e sua população cativa e jagunços, a ocupação caxixó, segundo Djalma, atingia uma extensa área. Em entrevista a antropóloga da Procuradoria da República em Minas Gerais (PRMG), Djalma relata as principais aldeias caxixós:

> Djalma: *Mas vou falar das aldeias, primeiro. Isso aí pegava as aldeia da Vargem, descia no Pasto Grande, Olho D´Água, aí já pegava a beira do rio Pará. Capãozinho, Barroca, Mocambo, Catitu, Cabaceira, Cabaceira de fora. Aí já pega a área do São Francisco, Buriti Comprido, desce lá nos Diamante, cá na beira da represa, Diamante 1, Diamante 2, Diamante 3, já vinha passando Grotão, Ferrada, Queima Fogo, tudo era localidade dos índios, nós tinha representante tudo... Silva Campo, aí já na beira do rio Paraopeba. Aí já vem cortando pra cima. Essas eram as aldeias.*
>
> Ana: *Era tudo aldeia caxixó, ou de outros índios?*
>
> Djalma: *Tudo era aldeia caxixó. Porto do Choro, tudo era aldeia caxixó. Essas eram as aldeias. Vinha até a área do Barreiro Branco. Agora, do Barreiro Branco até o rio do Peixe [afluente da margem direita do Pará], aqui agora é área selvagem* (Santos; 2003: 28).

Da extensa área ocupada pelo *povo de aldeia* e pelo *povo do mato,* a comunidade do Capão do Zezinho destaca como principais aldeias ou lugares de referência na margem direita do Pará, os seguintes pontos:

Na antiga fazenda Paulista:

- Povo do mato – descendentes da Mãe Joana

1) Veloso (ocupação do povo da Mãe Joana com os negros)
2) Açude ruim (lugar do quilombo, ocupação do povo do mato: união do povo da Mãe Joana com os negros)
3) Rio de Peixe (ocupação do povo do mato – Mãe Joana)
4) **Barreiro Branco** (encontro do rio Pará com o rio do Peixe: ocupação do povo do mato – Mãe Joana e Chico Fabrico e o povo Tio, ascendentes de vó Chica)
5) Barrocão (ocupação do povo da Mãe Joana)
6) Pindaíba (área de ocupação da família de Zé Candinho. Local onde os caxixós construíram, na década de 1950/60, um cruzeiro, que já foi destruído. À margem do Pará, Djalma indica uma das aldeias ou morada dos *caboclos d´água*)
7) Fundinho (antigo local das roças coletivas, atual ocupação do João Isabel Caxixó e José Francisco Caxixó – o Marreco)
8) Córrego Pari
9) Mata da Chácara (área de ocupação de Maria Caxixó, parente de Mãe Joana)
10) Casas subterrâneas (sítio arqueológico indicado pelos caxixós como antiga morada dos indígenas – área rural de Pompéu)
11) Cemitério (ocupação do povo da Mãe Joana)
12) Local das covas dos antigos caciques (margem direita do Pará)
13) Salgado (Saco Barreiro – local de ocupação de Mãe Joana e Zé Candinho)

- Povo de aldeia – descendentes do povo da Tia Vovó

14) **Vargem do Galinheiro** (Buriti da Estrada, domínio do cacique Cambino)
15) Pasto Grande (Fazenda Quati: local onde eram realizados os casamentos caxixós)
16) Barroca (margem do rio Pará)
17) Olho D´Água (povo do Tonho Luiz, Alexandrina)

Na antiga fazenda Laranja:

- Povo de aldeia – descendentes do povo da Tia Vovó

18) Cabaceira
19) Catitu (povo do Logradouro, do Brejo)

20) Mocambo (próximo da Cabaceira, próximo ao rio São Francisco)
21) Porto Pompeu (rio S. Francisco, estrada que antigamente levava até Abaeté)
22) **Buriti Comprido** (próximo a margem direita do S. Francisco, córrego do Buriti Cumprido)
23) Saudade (próximo ao Buriti Comprido)
24) **Buritizal** (atual distrito de Silva Campo)
25) Santa Helena
26) Grotão (entre o rio S. Francisco e o rio Paraopeba)
27) Queima Fogo (próximo ao Grotão)
28) Diamante I
29) Diamante II
30) Diamante III
31) Baú (antigo Porto do Choro, rio Paraopeba)
32) Pedro Moreira (próximo a rodovia MG 040, área do rio S. Francisco)

A localidade conhecida como Barreiro Branco é considerada pela comunidade do Capão do Zezinho como a principal área de ocupação do *povo do mato* na margem direita do Pará; e as localidades: Vargem do Galinheiro, Buriti Cumprido e Buritizal são consideradas as áreas centrais pelos caxixós na organização social do *povo de aldeia,* que ocupa essa mesma margem do rio.

De acordo com Djalma, foi a partir dessas localidades que as demais foram se constituindo. Através da prática do casamento entre pessoas dos diferentes grupos caxixós, da miscigenação com outros grupos étnicos (negros, indígenas e colonos) e da atividade comercial de troca de bens entre esses grupos, novas comunidades caxixós foram constituídas ao longo do tempo.

Segundo o cacique caxixó, foi no decorrer dos conflitos fundiários vividos na margem direita que duas grandes fazendas foram constituídas: fazenda Paulista e fazenda Laranja. Transformadas em propriedade privada, as terras ocupadas pelos grupos caxixós tornaram-se terras de herança e sofreram um intenso processo de partilha e divisões. Atualmente, é na área conhecida como fazenda São José, inserida no perímetro da antiga fazenda Paulista, que algumas famílias caxixós ainda mantêm sua ocupação nessa margem do rio.

A ocupação da margem esquerda do rio Pará também possui sua história marcada por conflitos fundiários na memória social caxixó. Através da migração das famílias Costa, Pinto, e Ferreira, os caxixós sofreram o processo de espoliação e aliciamento ao trabalho nas recém-constituídas fazendas da região.

Segundo a comunidade do Capão do Zezinho, seus antepassados ocuparam uma grande extensão de terra na margem esquerda do rio Pará. De forma análoga à ocupação na margem direita, esse povo indígena se dividia em grupos familiares de acordo com as categorias: *povo do mato* e *povo de aldeia*.

As principais localidades que a comunidade do Capão do Zezinho destaca em seu processo de ocupação na margem esquerda são:

- Povo de aldeia – Gentio

1) Logradouro (próximo ao córrego Logradouro e rio Picão. "Aldeia central", onde viveu vó Sérgia, mãe de Djalma)

2) Retiro

3) Retirão

4) Capão da Cana

5) Ribeirão Formiguinha

6) Buriti (atual Ibitira)

7) Lapa

8) Saco da Ponte

9) Capão do Coelho

10) Bocaina 1, Bocaina 2

11) Ripa (povo da aldeia Morada)

12) Cabeceira da Ripa (povo da Morada)

13) Onça

14) **Morada** (descendentes da Mãe Joana que migraram e casaram com a família Tio)

15) Feixo

16) Limeira (descendentes da Mãe Joana que migraram e casaram com a família Tio)

- Povo do Mato – descendentes da família Tio

17) Bom Sucesso (família do Hilarino, sobrinho do indígena conhecido como Tio. Local de ocupação dos ascendentes de vó Chica Caxixó)
18) **Ponte Alta** (área conhecida como Ponte Alta incide sobre as atuais localidades Criciúma, Pindaíba, Capão e Grota D´Água. Criciúma e Pindaíba são localidades onde os caxixós permanecem e mantém sua ocupação. Ponte Alta é considerada uma das áreas centrais de ocupação do *povo do mato*. Maria, esposa de Tonho Luiz Caxixó pertencia ao grupo que ocupava essa localidade)
19) **Varginha** (comunidade que se originou do casamento entre caxixós do povo Tio e caxixós da aldeia Logradouro)
20) Urubu (Maria Clara, prima do Tio, pertencia ao grupo que ocupava essa localidade)
21) Salitre (descendentes do Tio)
22) Riacho (essa localidade abrigava três pequenos grupos caxixós)
23) Brejo (descendentes do Tio)
24) Capão (localizado na cabeceira do córrego da Criciúma)
25) Local do encontro entre o córrego da Criciúma e o rio Pará (descendentes do Tio)
26) Grota D´Água (localidade onde se fixaram os descendentes de Mulata Caxixó e Flaviano Ferreira da Silva)
27) **Capão do Zezinho** (local de ocupação de filhos de Tonho Luiz. Os caxixós mantêm a ocupação desse lugar até os dias atuais, sendo este o local de referência para os caxixós que permaneceram nas áreas rurais da região)
28) Pindaíba (essa área abrigava quatro pequenos grupos caxixós descendentes do Tio que se casaram com outros grupos étnicos)
29) Liro (descendentes do Tio)
30) Caetana (descendentes do Tio)
31) Confluência do córrego da Formiguinha com o rio Pará (descendentes do Tio)
32) Grota Funda (descendentes do Tio)

A organização territorial nessa margem do rio segue de forma similar à estrutura observada na margem direita. As localidades consideradas "centrais" são aquelas indicadas como formadas apenas por grupos de indígenas caxixós em um período anterior ao contato. Logradouro, Retirão e Morada seriam as primeiras localidades formadas pelo *povo de aldeia;* Ponte Alta, Varginha e Capão do Zezinho, as localidades de referência para o *povo do mato.* Através dos casamentos entre os grupos caxixós (*povo do mato* e *povo de aldeia*),

do intenso contato interétnico e da significativa prática de comércio através da troca, outros grupos caxixós se constituíram, consolidando novas ocupações.

A comunidade do Capão do Zezinho não determina uma data ou período exato para o início dos conflitos com "os estrangeiros" na margem esquerda do Pará. No entanto, o final do século XIX é identificado como um dos períodos mais difíceis para os caxixós nessa margem do rio. A matança, organizada pela fazendeira Escolástica Pinto Costa no início do século XX, marcou de forma preponderante a memória social do grupo. Esse episódio consta do relato de Jerry Caxixó no vídeo documentário de Bruno Pacheco de Oliveira (2002) e é relatado por Djalma em uma das entrevistas durante o trabalho de campo em 2004. Segundo o cacique, Escolástica comandou uma matança dos indígenas caxixós no Retirinho em função de uma disputa de terras com o fazendeiro Pedro Pinto, cuja propriedade era no atual município de Leandro Ferreira. O filho da Escolástica foi assassinado e ela, por desconfiar que a autoria era do tal fazendeiro, organizou uma festa no Retirinho e convidou os moradores da região para, através de uma emboscada, matar aqueles que trabalhavam para Pedro Pinto. Durante o festejo, jagunços disfarçados de mulheres entraram no barracão onde todos estavam dançando e assassinaram os caxixós que trabalhavam para o fazendeiro. Foram muitos os que morreram e, segundo Djalma, o verdadeiro assassino do filho da fazendeira havia sido um dos negros que prestou serviços em suas terras. Esse episódio marcou a memória caxixó pela violência e pelo fato de terem morrido inocentes em um conflito que era apenas entre os fazendeiros.

Os caxixós entendem que o processo de dependência em relação aos fazendeiros, que se estende até os dias de hoje, teve início com o domínio daquela área por José Vitor Costa (Zé Vitoro, como é conhecido pelos caxixós), filho de Severiano. Segundo eles, o domínio estabelecido por esse fazendeiro determinou sua condição atual: "escravos de fazenda".

De acordo com Djalma, apenas duas famílias caxixós conseguiram manter sua base territorial naquela margem do rio após a chegada de Severiano Medeiros da Costa: a família de Antonio Luiz (Tonho Luiz) e a família de Dona Antonieta. Ambas as famílias conseguiram, segundo o cacique, garantir sua permanência naquelas terras por terem estabelecido laços de parentesco com a família Costa. "Cunhado da família dos

estrangeiros" (Caldeira *et alli*; 1999: 23), Tonho Luiz garantiu a contínua ocupação dos caxixós na área conhecida hoje como Capão do Zezinho[48].

Dona Antonieta Caxixó, falecida em março de 2001[49], conseguiu manter sua família na margem esquerda do rio, atual fazenda Criciúma, por ser ela filha de Antonio Pedro Caxixó e Francisca Costa Pinto, neta de Severiano.

Zé Vitoro e Firmina são identificados como filhos do casal Severiano Medeiro da Costa e Jerônima Pinto da Costa. De origem portuguesa, o casal teria se instalado na margem esquerda do rio Pará na segunda metade do século XIX.

A migração e o processo de dominação das terras da margem esquerda do Pará, atual município de Martinho Campos, apresentam-se diretamente associados ao histórico de colonização das áreas vizinhas de Dores do Indaiá e Pompéu, ambas regiões pertencentes à antiga Vila de Pitangui.

O processo de colonização das regiões de Dores do Indaiá e Pompéu teve sua origem ainda no século XVIII, período da abertura da picada Pitangui-Paracatu. No entanto, de acordo com a historiografia, devido à *presença dos tapuias*, essa região ficou "abandonada" por muito tempo.

> *Não resta, pois, dúvida de que a picada fora realmente construída; pode ter tido algum movimento; mas a presença dos tapuias amedrontou os sesmeiros e os próprios viandantes: os primeiros abandonaram suas sesmarias e nenhum sinal deixaram de sua permanência, aquém e além da serra da Saudade, até as Guaritas; e os segundos julgaram mais segura a viagem pela picada de Goiás. A presença da nação Tapuia, em nosso meio, está assinalada pelo topônimo – Tapuias – local que fica a poucos quilômetros da cidade de Dores do Indaiá.*
>
> *Esse povoamento, a partir de Pitangui, rumo ao São Francisco, começou com raízes firmes, em meados do século XVIII. A tarefa era árdua. Além do indígena, infestavam a zona os quilombos de negros fugidos* (Barbosa; 1964: 15).

---

[48] Tonho Luiz, que migrou da Vargem do Galinheiro para a margem esquerda do rio Pará, se casou com Maria, uma das filhas do caxixó identificado como Tio. Maria era irmã de Mulata, que se casou com Flaviano Ferreira da Costa, parente da família de origem portuguesa que dominou a região. Flaviano é avô de vó Chica, falecida no ano de 2003, vítima de um derrame cerebral, aos 85 anos de idade.

[49] Dona Antonieta faleceu aos 87 anos, vítima de um câncer.

A família Costa Guimarães constitui o grupo de "pioneiros, desbravadores, que tiveram que enfrentar o gentio hostil e toda sorte de dificuldades encontradas pelos primitivos criadores de fazenda" na região de Dores do Indaiá (Barbosa; 1964: 18). Os irmãos Amaro, José, João e Joaquim Costa Guimarães obtiveram sesmarias em 1785 no território ocupado hoje pelo município de Dores do Indaiá (Barbosa; 1971: 171).

> *Em seus pedidos* [de sesmarias], *todos se diziam moradores ali 'há mais de vinte anos'. No de Amaro da Costa Guimarães, porém, este se dizia o 'primeiro povoador' daquele sertão. Amaro tinha sua sesmaria entre o rio São Francisco, Ribeirão das Antas e Ribeirão do Jorge; as terras de João ficavam além das de Amaro, a partir do Ribeirão das Antas; José estabeleceu-se mais adiante, além do Ribeirão dos Porcos, incluindo parte do território do atual município de Estrela do Indaiá; Joaquim fixou-se entre as terras de João e as de José em território do atual município de Serra da Saudade* (Barbosa; 1971: 171).
>
> *Outros, porém, vindos de outras plagas, adquiriram terras e se fixaram por aí: Manoel Correia de Souza, oriundo das lavras de Funil, fixou-se na fazenda dos Patos; Albino José Pinto Coelho (fazenda dos Cocais) e Elias Pinto Coelho (fazenda do Sobrado) descendiam de uma raça de militares radicados em Pitangui; Antonio de Souza Fernandes, também nos Cocais; Manoel Lino Fiúza, Manoel Alves Cirino, Manoel Ribeiro e tantos outros* (Barbosa; 1964: 18).

A literatura registra a presença de indígenas na região de Dores de Indaiá e a presença de famílias colonizadoras de sobrenome Costa e sobrenome Pinto. Documentos oficiais também apontam a presença do sobrenome Medeiros (Dona Luzia de Medeiros) no processo de colonização da região de Martinho Campos[50]. Esses dados então não apresentam contradição com os relatos e a memória social caxixó.

Apesar da apresentação dos dados oficiais, a intenção da pesquisa não é comprovar a memória social caxixó, como bem afirma Santos em seu laudo sobre a identidade étnica

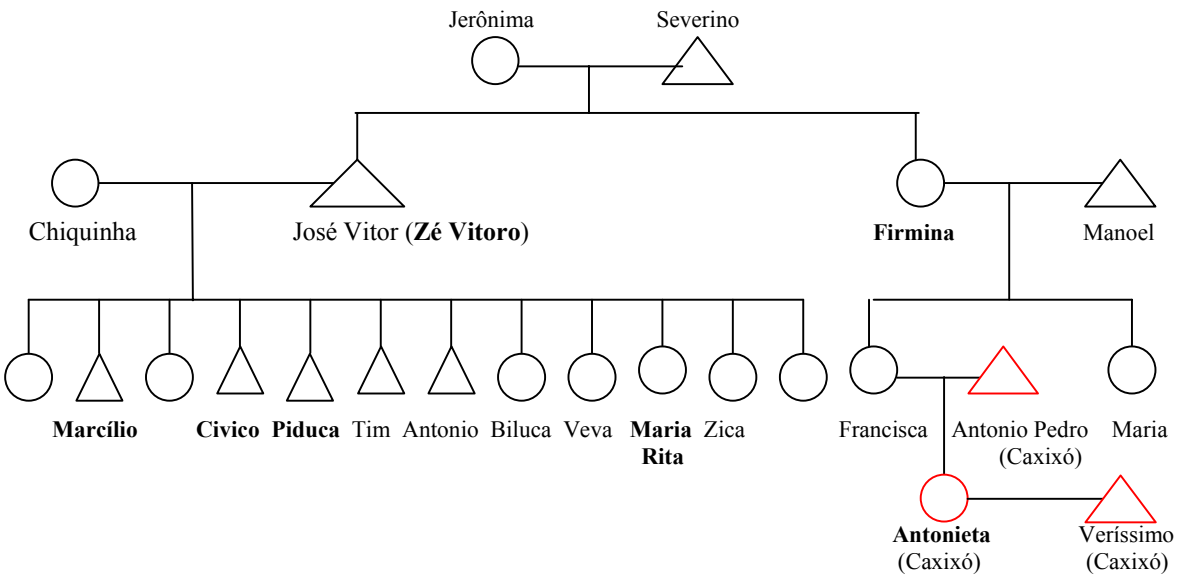
---

[50] Ao pesquisar a Coleção de Mapas de População do Arquivo Público Mineiro (versão preliminar), foi possível constatar o registro dos sobrenomes Costa, Pinto e Medeiros para as localidades de Nossa Senhora da Abadia (Martinho Campos) e Nossa Senhora das Dores (Dores do Indaiá). O material pesquisado refere-se ao mapa dessas populações no ano de 1832. Antônio de Medeiros, Antonio Pinto, João da Costa, Elias Pinto Coelho, Amaro da Costa, Manoel Lino Fiúza, são alguns dos nomes encontrados nos registros referentes a Dores do Indaiá; Luzia de Medeiros, Elias Pinto de Andrade, José Pereira da Costa, Maria de Medeiros Costa, Francisco José da Costa, Antonio Leandro de Medeiros, Manoel de Medeiros Costa, Antonio Julião de Medeiros, Joaquim de Medeiros Costa, Francisca de Medeiros Costa, Manoel Pinto Moreira, David Gonçalves de Medeiros, são alguns nomes encontrados nos registros referentes à localidade de Nossa Senhora da Abadia, atual Martinho Campos (Mapa de Populações/APM; 1832: caixa 03/03, doc. nº 03, p. 19-48).

caxixó. A intenção é sim contextualizar e demonstrar que memória social e história oficial não são incompatíveis.

> *Enfatizo que a intenção não é procurar 'provas históricas' que permitam 'confirmar' os referidos relatos, mas antes ressaltar que, embora expressem uma experiência histórica particular, configurando* necessariamente *uma versão distinta sobre o passado local, não demonstram incompatibilidade ou incongruência com as fontes consultadas sobre a história do Distrito de Pitangui. Em outras palavras, tais relatos não apenas seguem uma lógica interna, como também se articulam logicamente à formação histórica da região e ao lugar ocupado, nesse processo, pela população indígena local* (Santos; 2003: 83. Destaque da autora).

De acordo com Djalma, quatro colonizadores marcam a memória caxixó sobre o processo de ocupação da margem esquerda do Pará. São eles: Deolinda Ferreira da Costa, Escolástica Ferreira da Costa, Severiano Medeiros da Costa e Jerônima Pinto da Costa. Segundo Djalma, Jerônima, casada com Severiano, era filha da portuguesa Francisca Pinto da Costa. Escolástica e Deolinda eram primas de Severiano.



Segundo Djalma, o domínio dos "estrangeiros" nas terras da margem esquerda do Pará ocorreu de forma distinta àquela vivida na margem direita. Por ter ocorrido em período posterior, o povo Caxixó já havia sofrido matanças e aliciamento. A jagunçagem e a divisão interna causaram forte impacto na organização e domínio caxixó do seu território. Tal contexto proporcionou, segundo o entendimento do cacique, menor resistência indígena à colonização na margem esquerda. A já consolidada dominação de Dona Joaquina de Pompéu na margem direita do rio Pará, o extermínio de grande parte dos grupos caxixós e a jagunçagem indígena fizeram com que os assassinatos de algumas lideranças na margem esquerda garantissem aos "estrangeiros" a sua fixação naquelas terras. Para os caxixós, o histórico de dominação já imposto na margem direita e o medo fizeram com que seus parentes não conseguissem impor intensa resistência.

José Vitor, filho de Severiano Medeiros da Costa[51] e Jerônima Pinto da Costa, caracterizam-se não apenas como a principal referência no processo de dominação "estrangeira" na margem esquerda do Pará, mas, sobretudo, pela inserção do "povo estrangeiro" na genealogia do grupo étnico: Antonio Pedro Caxixó e Francisca, sobrinha de José Vitor, tiveram uma filha.

A história de domínio de José Vitor na área conhecida como fazenda Criciúma é descrita como permeada de violência e injustiças, inclusive contra membros de sua própria família. Segundo Dona Antonieta Caxixó, José Vitor roubou as terras da própria irmã (Firmina, mãe de Francisca) para ampliar seu direito nas terras de herança. Antonieta Caxixó era neta de Firmina e no depoimento abaixo, ela retrata parte da história de sua família:

---

[51] Em um de seus livros, o Sr. Joaquim Corgozinho apresenta alguns dos primeiros fazendeiros e propriedades consolidados no município de Martinho Campos: "Antônio Francisco, RASGÃO DE BAIXO; Luís Alves da Silva, RASGÃO DE CIMA; João Ataíde Ferreira, BURITI; Francisco Lino, Pedro da Angelina, José da Clara e sô Ricardo, BARRA; Chiquinho Bié, PAULISTA; José Joaquim, CANAVIAL; Francisco Lino, LARGA; João do Corgosinho e Jerônimo Caçamba, PONTAL; Pedro Lino, CAPÃO DO BASTIÃO, PARÍ, BOCAINA; José Carreiro, LAPA; José Cançado, LAPA; **José Vitor** e Marcílio, LOGRADOURO; Costa Pinto e Lintro, RETIRÃO; Altino Quirino, ABADIA e FORQUILHA; José Lino, José Pinto, Inhazinha e José Curral, ALBERTO ISAACSON; José Jovelino, Fiinho da Sá Inez, Berto Lino, todos na região Leste. Na região Sul e Oeste: **Severiano Costa**, Lico Costa, Aristides Costa, Pedro Emiliano, Rafaiezinho, Tiguilo, Afonso Vaz, Flávio Carreiro, Doreco, José Pedro Euzébio, Domingos Garcia, Pedro Fernandes, Agustinho Ludovico, Alexandre Costa, Toniquinho Costa, José da Costa, Sô Teodoro do Junco, José Joaquim de Barros, Augusto Arruda, Dona Carola" (1993: 10. Grifos nossos). Esses dados corroboram a memória social caxixó.

(...) o José Vitor, irmão da Firmina. Quando ela casou, teve um pequeno desfruto diante do tempo que esteve casada com o senhor Manoel Gregório da Silva. Quando Manoel morreu, o José Vítor quis ser o tutor da sua irmã, a Firmina, mas ela não queria. Ela queria que fosse o tutor dela é um outro, um parente, o Costa Pinto. Sem ela querer, o José Vítor ficou sendo o seu tutor, cuidando dos animais, e impediu que ela tocasse roças; mas ela teimou e fez a roça. Quando o milho estava com a palha branca e o feijão tinha amadurecido, ele, o José Vítor, ajuntou todo o gado e levou para a roça da Firmina, lá no Baianço de Cima, na parte onde era dela. Este gado que ele, o José Vítor, colocou nesta roça, acabou com tudo. Então ficou sendo o último ano que a Firmina fez roça. Aí ele deu de cima dela para vender o que era dela para ele. Aí ela falava que não vendia, mas ele ficava sempre insistindo com ela para vender. E ela dizia: 'não lhe devo nada' e ele falava: 'pensa que você tem só dois filhos, e eu tenho doze' (...); ela dizia: 'não lhe mandei encher o mundo de filhos'. Aí ele ficou só insistindo com ela.(...) Quando José Vítor viu que não tinha jeito dela vender o que era dela, aí ele foi fazer uma divisão com a Firmina da Costa, dividindo a fazenda Criciúma com a fazenda do Bom Sucesso: 'Oh! Firmina, eu vim cá para você entregar os seus documentos para fazer a divisão, porque na hora da divisão, se os seus documentos não forem apresentados, quem perde é você'. Aí ela foi boba e ela entregou e viu pela última... Aí ela viu os documentos pela última vez da vida. (...) e o povo sempre fala que ele tinha comprado a parte dela; sem ela dar nem uma assinatura.

Quando ele morreu, eles foram fazer a partilha e, quando chegou de frente à casa da Firmina medindo, ela saiu e foi conversar com o agrimensor, e o filho que chamava Piduca veio e chamou o agrimensor para a casa deles e não deixou a Firmina seguir mais o assunto, porque ela queria conversar com ele que ela também era herdeira e precisava de estar nesta partilha. E o agrimensor perguntou se ela tinha os documentos. Ela dizia: 'está com o José Vítor, o meu irmão'. (...) E esta partilha ficou parada por um tempo. Depois eles fizeram a partilha, mas não entregaram nada a Firmina. Diante deste tempo, veio um homem para perguntar outra vez se ela não tinha mesmo nenhum documento. Eles fizeram a partilha.

A Firmina, a única coisa que ela vendeu foi uma casa, para o seu irmão, por dois contos de réis. E este foi o único que ela deu a assinatura nos documentos só dela, sendo que suas filhas Maria e a Francisca não deram a assinatura da venda da casa. Na escritura, ele pagou apenas quinhentos mil réis e o resto ficou sem pagar. Aí ela falou: 'eu vendo, mas quero o lugar da horta'. Aí ela plantou a horta neste lugar. E esta horta ficou até tremendo de tão bonita. Aí a mulher do José Vítor com as suas filhas vieram a noite e picaram esta horta tudo. E a Firmina apaixonou e não plantou horta mais. Com esta história, ela ficou tão pobre que ficou pedindo esmola até morrer, sem

> *poder comprar remédio. E o que segurava a roupa no corpo dela eram as costuras, de tão esmolambada de pobre.*
>
> *Diante desse tempo ele só tratava da Firmina só com vingança. Ela piava cerca do mandiocal e ele pegava e picava e punha os porcos neste mandiocal. Os porcos que ela tinha iam para a casa dele e chegava perto do chiqueiro dele e ele batia o facão no focinho deles para que eles não dessem conta de comer. Por vingança!*
>
> (Antonieta Caxixó; 15/05/1992 apud Caldeira *et alli*; 1999: 23-4)

José Vitor marca o início da disputa fundiária entre os próprios colonizadores que ali se fixaram. Segundo o Sr. Joaquim Corgozinho, autor de três livros sobre a região (ver Corzinho, 1993 e 1998), José Vitor era famoso por sua ganância e pelos maus tratos àqueles que trabalhavam em sua fazenda. Em entrevista concedida em sua casa, na cidade de Divinópolis, em fevereiro de 2004, ele afirmou o seguinte sobre tal fazendeiro:

> *Ele era ruim para os camaradas, né?! Ele gostava de espancar os outros, de bater nos outros... E era miserável, coisa assim. (...) Ele era ruim, ele tomava as coisas dos outros, terreno, propriedade, ele tomava...* (Corgozinho, 17/02/2004).

A colonização na margem esquerda difere da colonização na margem direita, que se caracterizou principalmente pelas instalações de latifúndios sob o domínio de uma única família: capitão Inácio e Dona Joaquina. A colonização na margem esquerda ocorreu sob o domínio de várias famílias, que apesar de aparentadas, estabeleceram uma acirrada disputa interna pelo domínio da terra. As famílias Costa Pinto, Medeiros, e Ferreira marcaram, na memória caxixó, o início de um longo período de conflitos fundiários.

Margem do rio Pará	Município	Fazenda	Grupos familiares caxixós	Principais localidades caxixós	Famílias colonizadoras
Esquerda	Martinho Campos	Criciúma	Tio e Gentio	Capão do Zezinho, Pindaíba e Logradouro	Família Costa Pinto e Família Medeiros
Direita	Pompéu	São José	Mãe Joana e Vargem do Galinheiro	Fundinho e Pindaíba	Família Oliveira Campos

O presente

O século XX permanece na memória caxixó como o tempo em que eram *escravos de fazenda.* Waldetrudes Caxixó[52], irmã de Djalma, mais conhecida por seus parentes como Nega, e Conceição Caxixó (48 anos) relataram, ainda no ano de 1987, a Geralda Soares, aspectos da vida e do trabalho nas fazendas:

> *Depois repartiu a fazenda [Marcílio, filho do José Vitor, repartiu a fazenda Criciúma] e ficou sendo do filho dele, Pedro Luiz Gonzaga da Silva [Piduca]. Depois Pedro Luiz Gonzaga da Silva vendeu a fazenda para Antônio Ribeiro da Silva, fazendeiro de Carmo da Mata [Tonho Berto]. Esse é que ofendeu nós mesmo! Esse homem nós sofremos demais na mão dele! Depois, o Antônio vendeu a fazenda para o Tezé, José Tomás de Aquino. Bom demais! Sei lá! Até hoje não amola a gente com nada.* ***A gente depende dele****. (...) Desse não tem o que reclamar não. Mas do Pedro e do Antônio nós sofremos demais!* ***Tipo mesmo escravo!*** *Eu, inclusive, era empregada nas casas de família.* ***Eles brigavam por causa da gente****. Eu ficava numa fazenda, ficava na outra... Ele vinha para cá por debaixo de ordem, marcando horário certo de eu trabalhar na casa de uma sogra dele. Eu levava água daqui na cabeça, carregava na lata, três quilômetros... Uma lata d'água para uma dona que eu morava com ela, chamada Sílvia; é vizinha dessa fazenda deles lá.* ***Ele um dia fez eu tirar a lata da cabeça e jogar a água fora. Não queria que eu levasse a água para a dona, porque eles***

[52] Waldetrudes Caxixó faleceu em março de 2006, aos 66 anos de idade, vítima de um infarto.

> ***eram inimigos.*** *Eu teria que levar a água para ele. Aquela confusão!* ***Fazia de conta que a gente era escravo mesmo e ele não marcava o dia do serviço dele não****. Eu chegava aqui ... como por exemplo, ele queria a turma de companheiros quarta-feira: chegava aqui e falava com meu padrasto [Pedro Ferreira]: 'amanhã eu quero tantos companheiros. É para ir todo mundo!' -'Ah, mas nós já estamos marcados para outra turma.'* ***-'Não tem conversa! Ou vocês vão ou desocupam a terra em vinte e quatro horas!'*** *Sendo que o negócio aqui já era nosso! Meu padrasto morou aqui sete anos* (Waldetrudes Caxixó, 15/03/1987 apud Caldeira *et alli*; 1999: 26).

> *Desde quando nós viemos para cá, o fazendeiro sempre amolava muito. Era outro fazendeiro.* ***A gente era os escravos dele****. Tinha que ter aceitação de tudo que eles falavam. Se falasse: 'Amanhã é para mim!', a gente tinha que largar o serviço todo e ir para lá trabalhar, porque se não fosse, podia mudar no outro dia* (Conceição Caxixó, 14/03/1987 apud Caldeira *et alli*; 1999: 26).

A categoria "escravo de fazenda", muito recorrente no discurso caxixó para descrever sua relação com os fazendeiros, provavelmente diz respeito à exploração da mão-de-obra caxixó, à realização de um trabalho imposto e às exigências e obrigações a que esses indígenas foram submetidos para se manterem na terra. Todavia, não podemos afirmar aqui, com base nos relatos e dados de campo[53], a caracterização de um trabalho escravo, conforme definição da legislação nacional e ou internacional. O trabalho nas fazendas, de acordo com os depoimentos caxixós, parece ter sido sempre remunerado (ainda que pese as críticas às condições desse pagamento); e o cerceamento à liberdade dos caxixós para trabalharem em outros lugares, parece não ter ocorrido, muito antes pelo contrário: o desejo pela saída das famílias parece ter sido, nas últimas décadas, justamente a intenção dos fazendeiros.

No entanto, apesar de os donos de fazenda não possuírem o direito de propriedade da pessoa – condição legal para possuir um escravo (período colonial); não estabelecerem o endividamento; nem a privação do pagamento pelos serviços prestados e nem a privação da liberdade dos indígenas; eles instalaram o direito de propriedade na terra tradicionalmente

[53] Os relatos e dados de campo se baseiam quase que exclusivamente nos depoimentos caxixós. Não ouvimos nem contratantes (fazendeiros) nem outros contratados (não índios) para conhecermos melhor a situação trabalhista na região.

ocupada pelo grupo étnico, e consolidaram ali um padrão de relação de poder, em que os caxixós se viram intimados a obedecê-los sob pena de perderem sua base territorial.

Dessa forma, sob o forte objetivo de permanecerem na terra, mas sem condições de resistirem ao domínio fundiário dos fazendeiros, esses indígenas acabaram por sentirem-se escravizados (presos) a uma situação. Seu vínculo com os donos de fazenda passa a ser percebido como um *vínculo de poder e de difícil desligamento* e sua vida na terra como uma vida permeada de sofrimento – daí muito provavelmente o surgimento da expressão "escravo".

Mas o que move um grupo a se submeter a tal situação? Porque permanecer em um local em que as dificuldades tornaram-se crescentes?

De acordo com Aziz Ab´Sáber,

> *Todos os que se iniciam no conhecimento das ciências da natureza – mais cedo ou mais tarde, por um caminho ou por outro – atingem a idéia de que a paisagem é sempre uma* herança. *Na verdade, ela é herança em todo o sentido da palavra: herança de processos fisiográficos e biológicos, e patrimônio coletivo dos povos que historicamente as herdaram como território de atuação de suas comunidades* ([2003] 2005: 09. Destaque do autor).

As margens do rio Pará compõem o *território de atuação* dos caxixós. Ali eles nasceram enquanto coletividade e ali eles tentam se manter enquanto tal. Ali eles imprimiram sua marca, construíram sua história e estabeleceram suas referências.

Segundo Halbwachs,

> *Quando um grupo está inserido numa parte do espaço, ele a transforma à sua imagem, ao mesmo tempo em que se sujeita e se adapta às coisas materiais que a ele resistem. Ele se fecha no quadro que construiu. A imagem do meio exterior e das relações estáveis que mantém consigo passa ao primeiro plano da idéia que faz de si mesmo* ([1968] 2004: 139).

> *Cada aspecto, cada detalhe desse lugar em si mesmo tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outro tanto de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, ao menos, naquilo que havia nela de mais estável* ([1968] 2004: 139).

Estar fora de sua terra significaria interromper uma relação e uma história em construção. Nas últimas duas décadas, os caxixós têm lutado para conquistar o seu passado, (re)construir sua história e sua consciência enquanto coletividade que crê numa origem comum e indígena. E é no espaço, na terra, que eles têm buscado o apoio, o suporte, para sua razão de ser.

Para um dos professores indígenas caxixó, se eles tivessem que ir para uma outra terra, isso implicaria em iniciar uma nova relação com um novo ambiente, o que significaria investir em outro conhecimento que não aquele vinculado ao seu passado. Para um grupo que se viu privado da liberdade de viver plenamente sua identificação indígena, sair do espaço que guarda muito de sua história antiga (cemitérios, casas, lugares encantados, entre outros) significaria o distanciamento de suas referências materiais.

Para uma das professoras caxixós, todo lugar possui sua história – história esta que precisa ser respeitada. Como só podemos respeitar aquilo que conhecemos, a professora acredita, assim como seu colega, que se os caxixós tivessem saído de sua terra ou fossem retirados dali, eles teriam interrompido seu processo de diálogo com os *lugares de memória*[54] para então iniciar um conhecimento e uma relação com o novo espaço.

Os caxixós têm voltado muito o seu 'olhar' para o passado para compreender o seu presente e projetar o seu futuro. Falar, pensar, elaborar esse passado com base nas experiências e memórias das pessoas de hoje é um processo pulsante, vivo, em pleno desenvolvimento pela comunidade do Capão do Zezinho. E a terra possui papel importantíssimo nesse processo.

> *O espaço é uma realidade que dura: nossas impressões se sucedem, uma à outra, nada permanece em nosso espírito, e não seria possível compreender que pudéssemos recuperar o passado, se ele não se conservasse, com efeito, no meio material que nos cerca. É sobre o espaço, sobre o nosso espaço – aquele que ocupamos, por onde sempre passamos, ao qual sempre temos acesso, e que em todo o caso, nossa imaginação ou nosso pensamento é a cada momento capaz de reconstruir – que devemos voltar nossa atenção; é sobre ele que nosso pensamento*

[54] Expressão criado por Pierre Nora, ela significa: "toda unidade significativa, de ordem material ou ideal, da qual a vontade dos homens ou o trabalho do tempo faz um elemento simbólico do patrimônio da memória de uma comunidade qualquer" (Nora apud Enders; 1993: 134).

deve se fixar, para que reapareça esta ou aquela categoria de lembranças (Halbwachs; [1968] 2004: 150).

Na região às margens do Pará, os caxixós conhecem os seus lugares. Eles sabem onde estão os cemitérios, onde é permitido construir casas, onde existem plantas medicinais, onde foram as casas dos seus antepassados. Eles sabem que onde há cemitério não se pode construir casas. Eles sabem que no local onde estão as plantas medicinais não se deve desmatar para fazer roça. Enfim, a natureza se fez referência para alguns dos hábitos (comportamento) caxixós e estes, por sua vez, atribuíram especificidades a lugares.

Nesse sentido, a terra carrega e produz marcas. Ela é uma herança e também carrega uma herança deixada pelos povos. Compreendida como *testemunha* de uma vida, como diria a professora Lúcia Helena Rangel sobre o pensamento de Ab'Sáber, a terra "guarda" consigo vidas. Com poder de envolver e "transportar" as pessoas para um passado (vivido ou imaginado), a terra ocupada possibilita lembranças, descobertas e esperança de novos conhecimentos.

Silenciados, os caxixós mantiveram sua origem e história em segredo por muito tempo. Deflagrado o conflito fundiário em que sua última base territorial, eles revelaram sua condição indígena na esperança de ter seus direitos garantidos. 'Revelado o segredo', eles procuram hoje assegurar seu direito de (re)construir-se. Para isso, estar na terra-testemunha é fundamental. Ela tem muito a dizer a eles, além de lhes proporcionar um elo e um sentimento de pertencimento.

Os caxixós carregam de significados os lugares que habitam. Por isso eles permanecem na terra, ainda que sob condições tão adversas. Através dos lugares que ocupam, eles entrelaçam histórias, promovem o conhecimento, fortalecem laços e projetam seu futuro.

A ausência de leis e a ameaça de expulsão da terra fizeram com que os caxixós se submetessem aos mandos e desmandos dos fazendeiros. Segundo eles, o período recente caracteriza-se como um período em que a violência adquiriu novo formato: sem confrontos declarados, sem assassinatos, os fazendeiros impuseram seu domínio através das péssimas condições de trabalho na terra. A falta de *autonomia* para definir aonde trabalhar, o baixo salário pago pelos serviços prestados, a dificuldade de alimentação e a realidade da

imposição de "favores" sexuais preenchem a memória social dos caxixós sobre a terra no período contemporâneo.

> *Porque de primeiro diz que era assim, né. O povo, eles, então... as mulheres... então vinham os fazendeiros, né, esse povo mais graduadão. As mulheres dos índios, que era raça de índio, né, então tinha que ser mulher deles [...]. Aí então foi misturando, porque a família, ela é muito misturada, muito complicada. Porque aqui mesmo tem, aqui, a minha mãe conta o caso, depois te conto, do homem que é dessa família desses Cordeiro mesmo, tem raça da nossa família misturada! Com a família dos Cordeiro! Porque então, no tempo deles, né, elas conhecem o povo que [...]. Então eles eram de lá, mas era ligado com o povo de cá* (Maria Caxixó, 56 anos, 07/05/1998 apud Santos; 2003: 35).

> Maria: *O meu pai foi embora pra Goiás, eu saí. Quando chegou em Itaberaí, nós entramos lá, então vinha aquele povo pra pegar o povo pra ir trabalhar, mas assim, já querendo as filhas pra poder empregar, né. Você compreende? Aí o meu pai entrou numa fazenda lá, então eu já fui chegando, eles queriam pra empregar. Meu pai ficou nove dias nessa fazenda, nós passamos tanto inferno, minha filha, que nós saímos desse lugar. Depois pra voltar pra trás ficamos lá nove dias. Voltou pra trás, era assim: se não tivesse filha pra empregar não tinha serviço.*
>
> Pedro: *Primeiro são os filhos, né, que estão em casa, servir patrão. Mas também aqui, antigamente, já existia isso.*
>
> Maria: *Porque, quando num pegava as filhas... Porque quando pegava, então já desonrava elas, largava pra lá, né. Igual muitos, e num acontecia isso. Mas hoje, não. Igual aqui na fazenda do [inaudível], mesmo. Igual meu pai fala que lá, foi por isso. Porque então, tudo foi criado lá dentro, tinha que ser as mulheres dos meninos deles. Então meu pai não quis aquilo, a gente saiu fora da fazenda dele.*
>
> Ana: *Isso, lá em Itaberaí...*
>
> Maria: *Não, uá, no Bom Sucesso, minha filha! [...] Então, ali ia crescendo, a família que tivesse em redor, os ligado, então as menina que ia crescendo ia sendo tudo mulher deles. Então, onde quem tinha família não queria aquilo não, ia saindo, porque num podia ficar lá dentro.*
>
> (apud Santos; 2003: 35)

Os relatos acima e a memória social caxixó sobre o início do processo de colonização na região demonstram quão complexa se faz a relação entre indígenas e fazendeiros. Se estes compõem a origem étnica heterogênea do grupo caxixó, eles também

representam a existência da dominação e do poder que historicamente constituem a estrutura agrária brasileira desde a colonização. Se a origem caxixó remete ao elo existente entre Tia Vovó e um dos filhos de Dona Joaquina como elemento fundante do grupo étnico contemporâneo, esse elo também representa a presença e a constância desse sistema de dominação (Santos; 2003: 36).

A aparente contradição existente na relação entre caxixós e fazendeiros – proximidade em função dos laços de parentesco e distanciamento em função da disputa fundiária – marca aspecto singular da identidade e da trajetória histórica caxixó. A *acomodação* de tal situação proporciona particularidades ao grupo étnico, que se entende "escravo de fazenda" e "parente dos fazendeiros".

Anunciando uma clara distinção entre escravos (tempo antigo, quando negros e indígenas ocupavam as senzalas) e "escravos de fazenda", os caxixós entendem essa última categoria como aquela em que o acesso à terra apresenta-se vinculado à dependência e à sujeição ao fazendeiro. Ali os caxixós vendem sua força de trabalho, todavia, sob as condições daqueles que determinam o sistema fundiário na região.

Contudo, a relação autoritária vivida entre esses nativos e os novos donos de terra também é permeada pela construção de relações pessoais que os caxixós definem como sendo boas. A proximidade estabelecida entre esses e os fazendeiros possibilita a geração de relações pessoais diversas. Em relatos aqui anteriormente descritos, Djalma afirma que seria bom trabalhar para o Juquita: *"nós gostavámos demais do Juquita. Ele contava hora certa de trabalhar e era bom para pagar"*. Para muitos caxixós, apenas o cumprimento do acordo de trabalho já proporciona a alguns fazendeiros a condição de "homem bom".

Segundo o cacique, "os fazendeiros velhos (os donos de terra no período anterior à década de 1950) eram mesmo como um pai para eles" (10/07/2006). Segundo ele, quando os caxixós chegavam em uma fazenda para iniciar um período de trabalho, os fazendeiros auxiliavam as famílias à construírem seus ranchos, adquirirem alimentos; emprestavam dinheiro (caso fosse necessário) e permitiam que o trabalho fosse realizado à meia. Segundo Djalma, "os fazendeiros velhos tomaram as terras, mas eles davam assistência ao índio". Na visão do cacique, havia nessa época "tipo uma sociedade" (10/07/2006).

De acordo com o cacique, os caxixós que assumiram o trabalho nas fazendas passaram a ser identificados como índios *camaradas.* De acordo com pesquisa realizada por Santos, existem duas principais definições para a categoria camarada na literatura sobre a vida rural brasileira:

a) Lavrador totalmente desprovido de acesso à terra, mesmo que de propriedade alheia, que passa a vender sua força de trabalho (Franco; 1969 apud Santos; 2003: 82-85)[55];

b) Camarada, agregado ou meeiro – aquele que faz supor uma população estabelecida nas grandes propriedades, com acesso à terra restringido por normas e negociações, chamada a trabalhar temporariamente para o proprietário nas ocasiões de pico das atividades agrícolas (desmatamento, plantio, colheita, etc) ou a desenvolver atividades mais constantes em dias de trabalho "separados" para o patrão (Barbosa; s/d apud Santos; 2003: 82-85)[56].

De acordo com as definições apresentadas, a característica que se configura como dissenso é a compreensão sobre o acesso ou não a terra. Enquanto Barbosa entende que a categoria camarada é um sinônimo de agregado, Franco estabelece a distinção entre as duas definições mediante o fato de o agregado possuir o acesso a terra em oposição ao camarada, que possui apenas a venda de sua força de trabalho como fonte de sobrevivência. Os caxixós vivenciaram ambas as situações. Se no passado, eles conseguiram garantir o acesso à terra, no presente essa situação não mais existe. Atualmente, os caxixós não possuem acesso à terra e possuem apenas a venda de sua força de trabalho como meio de sobrevivência.

Franco atribui ao desenvolvimento da exploração lucrativa da terra a transformação da população livre em uma população que *subsiste,* que depende da necessidade do patrão de contratar seus serviços (Santos; 2003: 84). Na região ocupada pelos caxixós, a crescente

---

[55] Franco, Maria Sylvia de Carvalho ([1969] 1997). *A dominação pessoal* em **Homens livres na ordem escravocrata.** São Paulo: Fundação Editora da Unesp.

[56] Barbosa, Waldemar de Almeida (s/d). *A decadência das minas e a fuga da mineração.* Belo Horizonte: Itatiaia.

disputa entre fazendeiros e a ausência de uma regularização fundiária propiciaram a crescente exploração da terra e da mão-de-obra local pelos "estrangeiros".

No contexto do trabalho caxixó, a proximidade vivida entre patrão e empregado, no entanto, cria, inevitavelmente, vínculos pessoais entre aqueles que estabelecem uma convivência. A fidelidade é apontada como uma das características que esse vínculo do agregado e ou camarada com o fazendeiro pode gerar. No entanto, é difícil apreender a linha tênue que divide a fidelidade da dominação. Franco, embora ressalve em sua obra *Homens livres na ordem escravocrata,* que moradores e camaradas tivessem a liberdade de vender o trabalho para patrões distintos, relata que esses se mantinham pessoalmente obrigados aos proprietários (Santos; 2003: 85); situação que os caxixós descrevem como condizente com a vivida por eles na região.

Se por um lado esse grupo étnico rivaliza a posse daquelas terras com os fazendeiros, por outro, eles freqüentavam as festas que estes organizavam na região para seus trabalhadores, aceitavam-nos como padrinhos de seus filhos, benziam famílias e animais de criação de seus patrões e tornaram-se devotos de um santo católico (São Francisco) por influência de uma das fazendeiras (boas) da região (Dona Francisca Costa). Nos dias atuais, essa relação ambígua se manifesta na dificuldade que alguns caxixós demonstraram no processo oficial de identificação e delimitação da terra indígena em consolidar o pleito de áreas sob o domínio de fazendeiros tidos como "bons". Atualmente, o fato de os fazendeiros contratarem mão-de-obra caxixó ou efetivarem a contratação via CLT (Consolidação das Leis do Trabalho), parece promover o sentimento de gratidão.

A prestação de serviço nas fazendas marca a identidade caxixó de forma preponderante. Santos, em seu estudo sobre a identidade étnica do grupo, destaca:

> *Em sua forma compulsória [...] ou livre, o trabalho é o elemento fundante da identidade caxixó, posto que definidor do povo da Vargem do Galinheiro ou do próprio lugar da aldeia. "Tirados" para jagunço, vaqueiro, parteira, os antepassados de Vargem do Galinheiro se inserem desde sempre em um sistema de trabalho, cuja antítese, a vida selvagem, só era possível no tempo mítico*[57] *de antes dos brancos. Se a aldeia existe*

[57] Santos (2003) apresenta em sua análise sobre a narrativa caxixó a distinção entre tempo mítico (tempo a-histórico) e tempo histórico. Tempo mítico (ou a-histórico) seria aquele concernente ao tempo que os caxixós remetem para um período anterior ao contato (ao tempo "antes de mil e quinhentos"). Em diálogo com o profº Rinaldo Arruda (orientador da pesquisa de mestrado), tal análise foi mantida em suspenso para um debate

> *desde o princípio da lei de Caxixó, dessa lei faz parte o trabalho, entendido com a prestação de serviços para aqueles que se fixaram na terra. Tudo indica que, historicamente, foi a inserção direta no sistema de trabalho instaurado pela colonização – ou seja, não mediado pela instalação de um aldeamento como reserva institucional de terra e mão-de-obra –, o vetor básico que conformou a permanência da população indígena na região* (Santos; 2003: 83. Destaques da autora).

"Tempo do índio livre a gente não conheceu". Essa afirmação de Djalma demonstra que ser livre não faz parte nem do tempo nem do espaço vivido pela comunidade do Capão do Zezinho. Nesse sentido, *a condição camponesa* marca de forma preponderante a experiência dessas famílias. Segundo Santos, a condição camponesa e a condição indígena "se constituem mutuamente em estratégias de ocupação e defesa de um espaço – e de um modo de vida – atravessado por relações de poder" (2002: 02-3).

O tempo da camaradagem é referido como o "tempo bom" quando comparado com o tempo dos novos fazendeiros. Segundo os caxixós, a extinção do sistema de camaradagem implicou na expulsão de muitos parentes das terras ocupadas e deu início ao processo de trabalho diário nas fazendas. Sem vínculos, sem compromissos, sem terra: essa foi a condição imposta pelos "novos fazendeiros" para evitar qualquer possibilidade de litígio sobre as terras de fazenda.

Esse período é marcado pela substituição dos acordos costumeiros pelo contrato, ainda que verbal, de prestação de serviços (Santos; 2002: 07). O processo de ruptura da camaradagem foi percebido de diferentes formas. Alguns fazendeiros romperam com esse sistema de forma abrupta, outros o fizeram de forma gradativa.

> *O encerramento da relação pode ser abrupto ou prolongado em anos de uma convivência deteriorada que termina por provocar o abandono da terra por parte do agregado e sua família. Implica, via de regra, na imposição de tratos cada vez mais desfavoráveis, em que se suprime, por exemplo, o leite fornecido aos filhos do agregado, a permissão para a retirada de madeira ou para o plantio – que doravante deverá consorciar-se com o capim – de roças sucessivas no mesmo local. Designado pelos agregados de despejo (em contraposição à 'despedida' costumeira), trata-se de um processo marcado pela violência – material, como os exemplos*

---

mais aprofundado sobre a distinção estabelecida por Santos entre mito e história. Segundo Arruda, todo mito é história e como tal também é vivenciado, ainda que não da mesma forma que uma experiência contemporânea. Assim, optamos aqui por não apresentar ou desenvolver tal questão.

> *acima descritos: simbólica, em que se desrespeita códigos vigentes de conduta -, podendo culminar com a ameaça ou o uso da força física. A violência, segundo Moura, é a contrapartida da generosidade: "quando se deseja realizar o trato, há de ser bom; para encerrá-lo há de ser mau" (id. ibd.: 97)*[58] (Santos; 2002: 07-8).

No momento em que o sistema da camaradagem foi instalado – "há de ser bom" –, no momento de seu rompimento, então, – "há de ser mau". Essa análise corrobora a interpretação caxixó sobre o processo histórico vivido por eles. A substituição da condição de agregado para prestador de serviço nas fazendas é compreendida pelos caxixós como a origem do "tempo da escravidão" em função da degradação de sua condição na terra. Apesar de o aliciamento e o trabalho nas fazendas serem descritos como práticas existentes desde o início do período de contato com o "povo estrangeiro", esse período se caracteriza na memória social como aquele em que o sistema da camaradagem vigorava e sustentava um mínimo de acesso à terra. Somente após o rompimento desse sistema é que o termo "tempo da escravidão" começa a ser utilizado pelos caxixós para caracterizar a vida nas fazendas. A arbitrariedade dos mandos e desmandos dos fazendeiros, a insegurança gerada pela incerteza de trabalho no dia seguinte e a ameaça constante de expulsão da terra fizeram com que as condições de trabalho dos caxixós pudessem ser comparadas às do "tempo da escravidão".

Os caxixós, apesar da suspensão do sistema de camaradagem, conseguiram ainda manter por algum período sua atividade de plantio naquelas terras. Agricultores desde o tempo "antes de mil e quinhentos", os caxixós mantiveram suas roças familiares até a década de 1950. Como meeiros, eles plantavam nas terras de fazenda principalmente arroz, milho, feijão e amendoim. As atividades de coleta e de caça, apesar de terem sofrido significativa diminuição também continuaram a ser exercidas, ainda que de forma menos intensa.

A segunda metade do século XX é marcada pelo temor dos novos fazendeiros de que os trabalhadores instalassem seu domínio nas pequenas glebas de terras que ocupavam. A preocupação com o uso da terra pelos caxixós fez com que os fazendeiros não mais permitissem a existência de roças e criação de animais domésticos nas áreas de fazenda.

---

[58] Moura, Margarida Maria (1988). *Os deserdados da terra.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

> *Nós plantávamos, Piduca punha porco para comer tudo! Punha fogo! Isso o padrasto ainda estava com nós. Tinha que pagar para criar porco. Ninguém pagava, só nós. Vingança demais! Aí nós atravessamos o rio. Plantamos milho. Mas a moagem era aqui. Aí era escravidão!* (Djalma Caxixó, 17/01/1999 apud Caldeira *et alli*; 1999: 26)

O cacique credita à iniciativa do fazendeiro Pedro Luiz Gonzaga, o Piduca, bisneto de Severiano Medeiros da Costa (e filho de Marcílio), a expulsão de muitos de seus parentes. Na década de 1960, diante das dificuldades crescentes vividas nas fazendas, muitos migraram para área rural de Itaberaí, no estado de Goiás, e para áreas urbanas da região, como: Pompéu, Martinho Campos, Leandro Ferreira, Pitangui, Curvelo, Bom Despacho, Pará de Minas, Divinópolis, Juatuba, Belo Horizonte, Contagem, Betim, entre outras. Djalma entende esse período recente como mais uma tentativa de expulsão de seu povo das terras que ocupavam na margem esquerda do Pará. Foram muitos os grileiros que contrataram caminhões para levar trabalhadores da região (entre eles, os caxixós) para Goiás e assim "limpar" a terra (Oliveira; 2002).

As dificuldades e a tensão vivida com Piduca na fazenda denominada Criciúma fez com que os caxixós, que resistiram e permaneceram na terra, plantassem suas roças na outra margem do rio, em terras da fazenda conhecida como São José. A tensa relação com Piduca foi determinante na decisão indígena pela retomada e ocupação da margem direita do Pará.

Segundo depoimento dos caxixós, tal retomada teve início na década de 1950, quando esses iniciaram roças familiares em regime de mutirão nas áreas denominadas Pindaíba, Fundinho e Nogueira. A partir da década de 1960, instaladas as roças, algumas famílias indígenas, então, fixaram residência naquelas áreas.

De acordo com a memória social do grupo, na década de 1950, Marcílio (filho de José Vitor), ainda em vida, dividiu a fazenda Criciúma para seus seis filhos. Cada um recebeu aproximadamente 200 alqueires de terra. Pedro Luiz Gonzaga (o Piduca) recebeu uma área que incluía Capão do Zezinho e Itaoca e que alcançava a atual fazenda de Valter Cordeiro, área conhecida atualmente como fazenda do Liro. Na tentativa de impedir a continuidade do uso da terra pelos caxixós, ele intensificou as dificuldades do trabalho indígena na área, pressionando a saída dos mesmos. Foi nesse período que o padrasto de

Djalma e Zezinho[59], Pedro Ferreira, foi trabalhar para o arrendatário João Miguel na margem direita do rio Pará com os filhos ainda crianças e adolescentes. O trabalho para este arrendatário só foi possível porque João Miguel e Luiz Crisipo (que ocupava a região da beira do córrego Pari até a divisa com Barreiro Branco e atualmente é casado com uma das irmãs de Valter Cordeiro) disputavam o domínio daquelas terras. Para poder trabalhar aquela área, João Miguel necessitava rapidamente de um contingente significativo de mão-de-obra, o que o fez contratar então os caxixós.

Marreco começou a trabalhar na margem direita com Djalma, que auxiliava seu padrasto na chefia do trabalho dos seus parentes naquela terra. Tio Adu, neto de Chico Fabrisco e Isabel, foi um dos primeiros que construiu casa na margem direita nesse período. Contudo, com a vinda da Belgo Mineira (Grupo Arcelor) para região no início da década de 1980, ele foi trabalhar na empresa e abandonou sua casa, que então foi ocupada por Marreco, que até hoje permanece no local.

A ocupação do Tio Adu e a construção de sua moradia na margem direita somente foram possíveis, segundo Djalma, pelo fato de sua mãe, Galdina, ser filha de Maria, que era sobrinha da esposa de José Vitor e casada com um indígena caxixó, Pedro Ferreira (segundo marido de Sérgia, pai do Marreco e padrasto do Djalma) - aqui novamente os laços de parentesco com o povo "estrangeiro" são entendidos como principal responsável pela permanência caxixó na terra.

> *No final da década de sessenta, João Isabel foi o primeiro a fixar residência na margem direita do rio, ocupando dois hectares da área denominada Fundinho. Na década de setenta, Antônio Cândido, então residente na Várzea – ou Vargem – do Galinheiro, com o apoio da comunidade do Capão do Zezinho, ocupou vinte hectares da área denominada Pindaíba. Na década de oitenta, Marreco também seguiu para aquele lado do rio, ocupando oito hectares da área do Fundinho* (Caldeira *et alli*; 1999: 27).

[59] Djalma e Zezinho são irmãos de José Francisco (o Marreco) por parte de mãe. Sérgia foi casada três vezes: primeiro com João Vicente, depois Firmino Nogueira Faria e por fim com Pedro Ferreira, o Pedro Toninho. No entanto, teve filhos apenas com João Vicente (Zezinho e Nega) e com Pedro Ferreira (José Francisco, Maria de Lourdes, Faustina e Pedro). Segundo depoimento de Djalma, seu pai biológico era um dos fazendeiros da região – informação que será abordada mais a frente nessa dissertação (Capítulo III, item: "Chefia e Liderança Caxixó").

A manutenção da ocupação dos caxixós na margem direita ocorreu em função dos trabalhos prestados nas fazendas como agregados ou jagunços. Entretanto, na segunda metade do século XX, conforme relatam os caxixós, em decorrência da crescente dificuldade de cultivar terras na margem esquerda, eles passaram a plantar roças e criar animais (suíno, bovino e galináceo) na margem direita, nas áreas conhecidas como Fundinho e Pindaíba.

> *Os fazendeiros velhos eram bons, e os novos entram, o sujeito não conhece nem o que é os caxixós, nem o que é a lei da fazenda, e daí é a hora que dá deles... O que eles queriam?* ***Tirar os caxixós para mudar, mas é para eles passarem fome****. Nosso padrasto mesmo trabalhava era no Baianço. Quando ele trabalhava lá, era na terra boa. Já pôs ele na terra ruim. Nós vamos para Peneira, as famílias danam a brigar para tomar as terras dele. Vai para o outro lado do rio. Assim aconteceu com esses outros* (Djalma Caxixó, 18/02/2004).

> *Família deles da Criciúma, então, eles eram unido, o Juquita mais a Zizita madrinha desse Toninho aqui. Foi tudo combinado com eles, mas tudo lá em Pompéu, não é aqui não, porque aqui se fosse combinar, o Moacir não aceitava, porque velho é outra cabeça.* ***Combinar com eles em Pompéu como é que é vingava de nós, uai. É tomar a terra****. Não, primeiro, é tirar o gado. Quando foi para tirar o gado era uma época que não era época de vender gado, aquele tanto de gado aí dentro. O Juquita mesmo foi um que comprou. O gado foi é para Goiás, os bois.* ***Foi tudo para vingar****.* ***Tirando o modo de trabalhar, que eles tiraram primeiro****. Aí já deu um problema. Mas nós arrumamos foi outro jeito. Pensando:* ***agora tem que tirar é a terra****. Combinou com eles, uai. Nós falamos dos sobrinhos: tomar a terra. Aí tomou a terra. Aí agora que é o problema* (Djalma, 28/02/2004).

Os fazendeiros conseguiram, então, inviabilizar a continuidade do acesso a terra na margem esquerda. Em função disso, os caxixós partiram para a margem direita e estabeleceram novas terras de cultivo. Em terras arrendadas, o grupo trabalhou coletivamente e mais uma vez criou formas alternativas de manter-se na região. Esse período marca uma mudança significativa no contexto vivido entre o grupo étnico e fazendeiros: os conflitos, antes não declarados, adquiriram visibilidade.

Djalma atribui a intensificação e a visibilidade dos conflitos à visita da Ruralminas[60] à região, ainda no final da década de 1980, para uma vistoria. A fim de iniciar o processo de regularização fundiária, o órgão estadual realizou uma reunião com a comunidade do Capão do Zezinho. Ao informar que aquela área se constituía em terra devoluta, a instituição comunicou aos caxixós a possibilidade de regularização da terra Capão do Zezinho. O cacique foi o requerente, pois segundo ele, a Ruralminas informou que a documentação deveria ser emitida em nome de um proprietário (pessoa física ou jurídica). A escritura foi então emitida em nome de Djalma Vicente de Oliveira. No entanto, apenas uma parcela da área denominada Capão do Zezinho foi regularizada: a extensão de 2,28 hectares. A comunidade ocupa aproximadamente cinco hectares.

Segundo Djalma, a Ruralminas disse ser importante que os confrontantes fossem pessoas da própria comunidade para evitar discussão com os fazendeiros a respeito da fronteira de suas terras, que também ainda não estavam completamente regularizadas (Caldeira *et alli*; 1999: 28). Dessa forma, com um número menor de ocupantes do que hoje existe no Capão do Zezinho, os confrontantes que constam na referida escritura são: ao norte e a leste José Vicente de Oliveira (Zezinho Caxixó, irmão de Djalma, falecido no ano de 2003) e ao sul e oeste, José Zico da Silva (Zico Caxixó).

Na época da vistoria do órgão estadual, muitas casas caxixós que hoje existem no Capão do Zezinho ainda não tinham sido construídas. A ocupação a partir da década de 1980 se intensificou, bem como a ocupação na margem direita do rio Pará.

Segundo os caxixós, a regularização, ainda que de uma parcela pequena da terra, proporcionou maior segurança, estabilidade e melhorias para o Capão do Zezinho (como a instalação de energia elétrica). Segundo Djalma, "depois que a lei passou por aqui, tudo ficou diferente" (Caldeira *et alli*; 1999: 28).

Todavia, se a conquista da regularização daquela pequena gleba de terra trouxe segurança para os caxixós, ela também gerou, por sua vez, a insegurança nos fazendeiros, que reagiram contra o direito e a estabilidade adquiridos por essas famílias. Foi em 1986,

---

[60] Fundada em na década de 1960, a Ruralminas foi, até a década de 1990, o órgão estadual que atuava nos setores de colonização e titulação de terras. A partir do ano 2000, quando foi reestruturada, a Ruralminas passou a concentrar-se nas atividades de planos, programas e projetos de desenvolvimento rural (site: http://www.ruralminas.mg.gov.br/, acessado em 29/01/2006).

nas terras caxixós da Pindaíba e Fundinho, localizadas na margem direita do Pará, que os fazendeiros então investiram novamente.

Na área denominada Fundinho residiam, na época, as famílias de José Francisco Caxixó (Marreco, irmão de Djalma) e João Caxixó (João Isabel, tio de Djalma). Na área da Pindaíba, também na margem direita do rio, residia a família de Zé Candinho. Ali os caxixós possuíam suas roças familiares.

O conflito que ocorreu nessas duas áreas em 1986 pode ser considerado o principal momento de confronto entre caxixós e fazendeiros no período contemporâneo. Ao contrário dos demais conflitos, esse se fez de forma declarada. Os administradores da fazenda São José ameaçaram os caxixós de morte, destruíram suas cercas e alguns sítios arqueológicos, e impuseram-lhes a saída daquelas terras. O conflito foi registrado em um processo policial no município de Pompéu. A comunidade do Capão do Zezinho, nesse momento, solicitou o apoio do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Pompéu (STR), da CPT (Comissão Pastoral da Terra) e do Cedefes (Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva).

Diante da ameaça concreta de dissolução definitiva de sua base territorial e do conflito declarado, os caxixós decidiram então enunciar sua identificação indígena. Com o apoio de entidades e tendo já conquistado legalmente uma gleba de terra, ainda que muito pequena, os caxixós acreditaram que a lei poderia garantir seus direitos.

Os depoimentos abaixo retratam episódios referentes ao conflito fundiário de 1986:

> Vanda Kaxixó*: O Zé Galinha [administrador da fazenda São José] chegou na casa do João Isabel e lá estavam duas crianças. Elas ficaram com medo e vieram correndo contar para nós. Quando elas chegaram aqui, levaram uns dois minutos, ele chegou aqui perto da minha casa e ficou rodeando, olhando quem estava aqui dentro. As crianças vieram aqui e contaram: 'ele tá chamando o meu pai. Ele tá aí fora!' Ele veio, apeava, olhava quem estava aqui dentro. Aí ele voltou, viu que meu marido não ia, que é o José Francisco [o Marreco]. Ele montou no cavalo e saiu. Ele fez de arrancar a porteira e subir para o Seu Zé Candinho e arrancaram lá a cerca dele. Um pedaço bom... e foi bastante poste.*
>
> Zé Flori [Caxixó]: *Nós estava aqui, a nossa turminha. Então quando ele [Zé Galinha] subiu para cima. Então Seu Zé Candinho levou nós de charrete. Nós encontramos com ele no caminho. Então levamos até o gravador para ver se ele falava alguma coisa. Ele não disse quase nada. Então nós seguimos a viagem para diante. Então chegamos lá! Estavam*

nove postes arrancados e uma lasca quebrada, bem perto do colchete. Então... As três cordas do arame cortadas. Então nós voltamos para traz. Nós estamos pedindo rapidamente ao INCRA e à CPT para nos dar apoio para ver o que vai acontecer. Porque nós estavámos, todo mundo, acismado.

José Francisco (Marreco): *O Zé Galinha hoje teve aqui em casa, nós estávamos fazendo o mutirão, fazendo a cerca, que eles tinham desmanchado. E a hora que ele chegou aqui em casa, o povo tinha uma santa que é visitadeira. Então o Pedro começou a fazer a novena. O povo que estava em mutirão começou a fazer a novena. Eu estava mexendo com a criação. Aí na hora que eu acabei de arrumar a criação, esse Zé Galinha chegou lá na porta procurando eu. Andando lá, beirando a porta. Aí eu agachei numa moita para ele não me ver. Aí os meninos procuravam eu lá dentro; eu não estava. Aí eu saí ligeiro e vim para assistir a novena. Aí os meninos toparam comigo que lá ia chegando na porta! Falou: 'o Zé tá te chamando, pai!' Eu falei com eles: 'só na hora que acabar a reza.' Aí, eu estou rezando lá junto com o povo, fazendo a novena. Aí antes da novena acabar, o meu menino chegou, falou: 'Pai, anda depressa que ele tá desmanchando a cerca'. Aí eu chamei um cunhado meu, que chama Zé Flori, e nós fomos depressa mesmo! E ele já tinha arrebentado a alça de arame e jogado para lá e nós vimos ele montar a cavalo e sair correndo para a posse do Zé Candinho. Aí eu falei com o Zé Flori: 'Vamos falar com o Zé Candinho para pegar a charrete e ir depressa lá para ver, que ele foi direto lá para a cerca.' Aí ele esperou a novena acabar e entrou na charrete. Eles foram três e levou o gravador. Topou com ele no caminho, antes de chegar na cerca, e deu conta de gravar umas coisas dele. E chegou lá e viu a cerca que ele tinha desmanchado. Ele desmanchou bastante* (Depoimentos concedidos a Geralda Soares em 1986; apud Caldeira *et alli*; 1999: 28-9).

Djalma: *Estava só eu mais o Marreco, Zé Candinho e o Dawler, dentro daquela época que tinha que ir para Belo Horizonte. Nós invém de Belo Horizonte, chegou de noite, para vim de charrete do Pompéu para o Fundinho. Então é só carro fora de hora passando para adiante, voltando para trás, invém aquilo. Quando chegou aqui no Capão do Barreiro, passou um caminhão (...), então, já lá para meia noite, nós falou com o Marreco: passa por dentro aqui e nós damos a volta: eu mais o Dawler e o Zé Candinho. Marreco deu com um terno de [inaudível]. Ele sobe num pau. Subiu no pau pensando: 'daqui do pau se eles matarem vocês três, vai ficar eu sem matar para daí comunicar à justiça. Daí o caminhão atravessou no Mato da Chácara, veio cá no cerrado e virou e voltou para trás e ficou esperando nós, do outro lado do córrego, no pé do morro. Quando nós lá vai, eu atrás, o Zé Candinho mais o Dawler na frente. O Zé Candinho parece que teve medo nessa*

hora. Essa hora, ele pensou: 'vou ser morto agora!' O Dawler era pequeno, mas acompanhando a luta, porque o Dawler acompanhou. O resto dos filhos do Marreco não conhece nada não.

Vanessa: *O Dawler é o que está em BH?*

Djalma: *É, ele conta que a hora que tiver pronto [a terra], ele vem embora. Ele acompanhou. Então, quando foi chegando perto. Aí desceram os dois homens. O lugar de passar era beirando eles. Era só atirar mesmo. Zé Candinho:' como é que faz?' Querendo só que eu passasse para frente. 'Uai, já tá pertinho, tanto faz eu ficar aqui dentro como eu ficar aí na frente com vocês, como no lugar que eu tô, uai, pois nós estamos é dentro de uma charrete!' (...) "Pode tocar Dawler, está pertinho'. Falando: 'Segura Zé Candinho, que nós vamos ser mortos agora! Eles são dois, mas nós matamos ao menos um!'*

Vanessa**:** *Isso em que época?*

Djalma: *Na época do conflito que era do Marreco, mas era cá adiante, porque quando eu entrei, dois anos, eu mais o Pedro, e a Nega mais o Zé, éramos nós quatro daqui... Quando a Vanda fala, éramos nós quatro, não era todo índio não. Índio que acompanhou foi lado de cerca. Essa época era quando a Geralda já mexia. Isso não tem muitos anos não.*

Falei: 'Eles vão matar nós, mas vê que nós matamos um!' Falando sempre que se eles matassem a gente, não precisa ter medo, eles também vão morrer! Porque eu falei: 'eu também já arrumei dois jagunços para matar eles. Matar não os camaradas não, matar é os donos mesmos!' A hora que eu falei isso, eu falei: 'vocês sabem que nós não temos medo, mesmo! Eu falo dentro [inaudível] *de Pompéu que nós somos de uma raça só. Não precisa pensar que nós temos medo deles, que eu não tenho não, Zé Candinho. Parece que você bambeou.* ***Eu não tenho medo de homem não! Eu conto é com direito****. Nós estamos mexendo é com lei, e eles sabem que é com lei. Não é lei de matar. Então, chegou a hora, uai. Eles vão atirar, mas às vezes em nós atirar nós matamos um deles'. Ah, a hora que eu falei isso, falando se eles matar nós, eles vão morrer mesmo; falando: 'eu tô com dois jagunços para eles também encapado e é lá na rua; eles vêm lá da rua para fazer. Eles vão ser mortos lá'. Ah, eles só deram a volta. Isso é trem beirando igual mesmo fogão. Eles só retiraram. Daí o cavalo não tinha jeito de passar, era uma égua. Nós passamos. Daí falei: 'tá vendo Zé Candinho, você que não sabe. Eu fui ensinado nessa família: o rico mesmo tem medo de morrer. Você não precisa de pensar que Cordeiro não tem medo de morrer. Ele tem coragem é de pagar. E nós fomos ensinados também, você que não sabe, é turma'* (18/02/2004).

Apesar da violência e da tentativa de expulsão, os caxixós ainda permanecem nas áreas Fundinho e Pindaíba. Segundo Marreco, o fazendeiro e os caxixós ali residentes estabeleceram um acordo na delegacia de Pompéu: as famílias caxixós permaneceriam na terra, contudo, em uma área reduzida.

A família de Zé Candinho (falecido em 2000) foi quem estabeleceu residência na área Pindaíba até muito recentemente. As condições que lhe permitiram permanecer e garantir a maior dentre as posses de terra caxixós na margem direita são marcadas por indicações que apontam para a situação passada de sua família: a jagunçagem. Esta teria possivelmente lhe proporcionado o acesso à terra da Pindaíba. Contudo, apesar desta questão permear a análise, os caxixós entendem que quando do conflito de 1986, Zé Candinho somente conseguiu permanecer na terra graças ao processo de ocupação que a comunidade realizou naquela margem do rio.

Todavia, apesar de várias famílias caxixós utilizarem aquela terra para cultivo de roças, Zé Candinho, sob pressão dos fazendeiros e identificado por esses como **o** ocupante da gleba de terra, realizara acordos com um dos fazendeiros. Estabelecida uma permuta de terras que envolvia a área da Pindaíba, o fazendeiro, então, investiu com fogo e tratores sobre as cercas e roças dos indígenas, deflagrando o conflito descrito (Caldeira *et alli*; 1999: 29).

Segundo os caxixós, no processo policial instaurado, os fazendeiros alegaram assim estarem no seu direito. Todavia, a comunidade do Capão do Zezinho não reconhece o acordo, pois sendo a Pindaíba uma ocupação coletiva, Zé Candinho não tinha poder para autorizar tal permuta.

A relação entre Zé Candinho e a comunidade do Capão do Zezinho parece caracterizar a atualização da situação limítrofe vivida por aqueles caxixós que serviram ao dominador. Sampaio, no relatório Cedefes/ANAÍ, analisa a questão da seguinte forma:

> *Não se pode deixar de observar aqui como a figura do senhor Zé Candinho, tido como o último herdeiro na área dos kaxixó "tirados para jagunço", dos quais seu pai, Tonho Candinho, foi certamente, o personagem mais notável, persiste, de certo modo, atualizando a polaridade instaurada entre os Kaxixó há mais de duzentos anos com a implantação da dominação dos "brancos" e da "lei de Kaxixó".*

> *Morando sozinho e isolado na Pindaíba e detendo, destacadamente, a maior dentre as posses de terra dos Kaxixó, ele parece atualizar uma relação de admiração, respeito e temor da parte dos outros Kaxixó por assumir a situação limítrofe do personagem contemporâneo que remete, inquestionavelmente, à ruptura originária, ao "segredo", ao vínculo de honra que os "não batizados" são capazes de manter e acionar, real ou potencialmente, com o dominador* [segundo Djalma, os jagunços não eram batizados para manter em segredo sua identidade; e o pai de Zé Candinho parece ter sido o último caxixó a ter exercido tal atividade. Após sua morte, tornou-se possível então revelar a jagunçagem, mortes e ruptura do próprio grupo].
>
> *Deste modo, a atual barganha entre o senhor Zé Candinho e um pretenso herdeiro da São José propicia, mais uma vez, como no assassinato de Cambino, a reprodução da violência do conquistador sobre seus parentes e a atualização, na memória e na vida, das cenas que parece representar o signo maior da própria instauração da sociedade e da lei dos Kaxixó. Assim, destruir e atear fogo nas roças, arrancar cercas, ocupar áreas com gado, realizar ameaças de morte constituem práticas ocorridas contra os Kaxixó também e ainda durante o ano de 1998. Porém, como afirma Djalma, houve um "avanço" na lei de seu povo. Atualmente, o grupo possui maior clareza sobre seus direitos. Conquistando o apoio de instituições e entidades, os Kaxixó resistem às ameaças e pressões para expulsão da terra, dando seguimento à luta pelo reconhecimento étnico oficial* (Sampaio apud Caldeira *et alli*; 1999: 29-30).

Após o conflito em 1986, os caxixós deram início à reivindicação pelo seu direito à terra ao órgão indigenista oficial (Funai). O procedimento adotado pela agência nacional foi estudar o caso e solicitar um laudo antropológico sobre a identidade indígena caxixó. Em 1994, a antropóloga Maria Hilda Paraíso, responsável pelo laudo, concluiu pela não identidade indígena do grupo.

Nesse momento, os caxixós formaram seu conselho indígena, iniciaram sua participação no movimento indígena regional e nacional, conquistaram apoio de entidades não governamentais, rejeitaram o laudo antropológico da Funai que não os reconhecia como indígenas e denunciaram a destruição de sítios arqueológicos na área por eles ocupada.

De forma ímpar, o caso da identidade indígena caxixó foi alvo de uma larga produção de relatórios técnicos. Como já indicamos anteriormente, o primeiro deles foi

produzido por Paraíso mediante solicitação da Funai em 1994. No período de 1998 a 1999, as organizações não governamentais Cedefes e ANAÍ produziram um relatório a respeito do tema, que forneceu "uma etnografia básica dos Caxixó, contendo mapas, genealogias, um censo por casas e famílias, informações sobre a vida econômica e as múltiplas esferas da vida social, bem como transcrição de narrativas orais, descrição de algumas situações sociais e produção de documentos relevantes para a compreensão dessa população" (Oliveira; 2003: 166). O relatório também conteve dados sobre alguns dos sítios arqueológicos identificados pelos caxixós na área rural de Martinho Campos e Pompéu e dados referentes à história oficial da região. Ainda em 1999, a Procuradoria da República em Minas Gerais, através do trabalho da perita em antropologia Ana Flávia Moreira Santos e do procurador Dr. Álvaro Ricardo de Souza Cruz, produziu o laudo *"A história 'tá é ali": sítios arqueológicos e etnicidade"*, com a finalidade de apurar as denúncias realizadas pela comunidade do Capão do Zezinho acerca da destruição dos sítios arqueológicos na margem direita do rio Pará. Por recomendação do Procurador, o laudo deveria conter uma análise sobre a identidade do grupo que alegava ser indígena e manifestava uma relação de proteção com os sítios. O referido laudo além de elucidar o contexto das denúncias caxixós e a relação que essa população estabelecia com os tais sítios, apresentou dados históricos e etnográficos de extrema relevância para a compreensão da realidade vivida pelos caxixós. Por solicitação expressa do Procurador, o estudo também incluiu "uma análise detalhada" do laudo de Paraíso (Oliveira; 2003: 167).

O laudo da Procuradoria concluiu pela identidade indígena do grupo, contrapondo-se àquele encomendado pela Funai (Paraíso), e em função da conclusão do seu documento, a PRMG agiu no sentido de atuar na garantia dos direitos indígenas daquelas pessoas, conforme prevê nossa Carta Magna. A Procuradoria da República em Minas Gerais recomendou, então, oficialmente, à Funai a inserção do povo Caxixó nos programas direcionados aos povos indígenas no Brasil. No entanto, de forma surpreendente, o órgão indigenista nacional entendeu ser necessário ainda mais um parecer antropológico com relação ao caso. O atendimento e a garantia dos direitos do povo Caxixó mais uma vez foram postergados e o caso foi novamente remetido aos antropólogos, num contexto em que é dado a eles (nós) a equivocada função (poder) de dizer quem são os povos indígenas no Brasil contemporâneo (ver Oliveira; 2002a).

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA), no intuito de atender solicitação formal da Funai, indicou João Pacheco de Oliveira para realização do novo relatório, que deveria conter uma análise e uma conclusão acerca dos dois laudos já produzidos: Paraíso (Funai) e Santos (PRMG). Após a realização de visita à comunidade, leitura detalhada dos dois laudos e do relatório Cedefes/ANAÍ, e das demais pesquisas bibliográficas; em 2001, Oliveira apresentou seu relatório, que concluiu pela identidade indígena caxixó.

Nesse sentido, dois laudos e dois relatórios técnicos foram produzidos no intuito de apresentar análises referentes à identificação indígena caxixó. De forma singular, esse caso sofreu um exaustivo debate, o que nos permite afirmar que tal questão foi esgotada de forma muito mais completa que qualquer outro caso administrativo de identidade étnica que temos conhecimento.

II.3) Lugares da história

A destruição de sítios arqueológicos na região de Martinho Campos e Pompéu foi alvo de denúncia caxixó ao Ministério Público Federal no ano de 1998. O processo administrativo desencadeado a partir de então foi responsável pela retomada da discussão sobre o acesso caxixó aos direitos indígenas previstos na Constituição Federal. Em função dos sítios arqueológicos, matéria de relevância para a comunidade do Capão do Zezinho, o poder público federal realizou ampla investigação acerca da situação vivida por aquelas famílias, o que proporcionou material suficiente para solicitação da inserção dos caxixós nas políticas públicas destinada aos povos indígenas.

Os caxixós são os principais responsáveis pelo descobrimento e proteção desses sítios. Considerados como lugares sagrados, aos olhos dos caxixós esses sítios abrigam a história de seu povo. Eles são compreendidos como uma concretização da origem e da presença indígenas na região. Exímios guardiões, eles denunciam toda e qualquer ameaça ou ação que possa vir a causar danos a esses *lugares de memória*.

A comunidade do Capão do Zezinho foi a primeira a solicitar a presença de um arqueólogo na região. Alenice Motta Baeta, através do Cedefes, em 1995, foi a profissional responsável pelo primeiro relatório técnico a respeito do assunto.

> *Os primeiros levantamentos arqueológicos em Martinho Campos e Pompéu, localizados na Bacia do Baixo Rio Pará, tributária do Alto São Francisco, iniciaram-se em 1995, quando integrantes da comunidade indígena Kaxixó, solicitaram vistoria de um arqueólogo nestes municípios, que segundo eles "tinham muitas coisas antigas de índios".*
>
> *Nesta oportunidade, foram identificados e registrados cinco sítios arqueológicos, tendo sido produzido um relatório de campo sobre os seus resultados*[61]*. Posteriormente, a partir de uma solicitação do Ministério Público Federal, incorporou-se junto a equipe de antropologia, trabalhos relacionados a levantamentos arqueológicos, que foram realizados por Fabiano Lopes de Paula, arqueólogo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Estadual - IEPHA. Três novos sítios arqueológicos (Pré-coloniais e histórico) foram identificados nas adjacências da localidade denominada Capão do Zezinho.*
>
> *O Baixo Rio Pará ainda é uma região desprovida de pesquisas arqueológicas sistemáticas. Além de Pompéu e Martinho Campos, somente os municípios de Bom Despacho, Pitangui e Nova Serrana, haviam sofrido rápidas vistorias, sendo que todas decorreram de descobertas fortuitas de evidências pré-coloniais lito-cerâmicas* (Baeta apud Caldeira *et alli*; 1999: 58).

Expressão recorrente no discurso de Djalma, os sítios arqueológicos são identificados como o "lugar da história". A expressão é utilizada pelo cacique, que inclusive foi motivo do título utilizado por Santos quando da elaboração do laudo da PRMG: "*a história tá é ali*". Segundo Santos, os sítios localizados pelos caxixós

> *funcionam como índices concretos da memória coletiva, sumariando todo o passado caxixó desde seu princípio mítico – o tempo antes do 1500, tempo dos antigos e do povo da Mãe Joana – até época mais recente, sinalizada pelas marcas deixadas pelos caxixós nas terras trabalhadas por eles* (Santos; 2003: 45).

O cacique Djalma é o principal conhecedor dos sítios localizados pelos caxixós. Ao longo dos anos, muitos foram detectados pela comunidade, que na oportunidade da primeira visita de um arqueólogo, solicitou "orientações a respeito dos procedimentos necessários quando da descoberta de novos *locais antigos de índios*" (Baeta apud Caldeira *et alli*; 1999: 59). Essa solicitação adveio da preocupação dos caxixós com a integridade

[61] Baeta; 1996a. Para descrição de alguns sítios, ver também Baeta, 1996b.

dos sítios, que segundo eles estavam sendo destruídos em função do conflito de terras vivido entre eles e os fazendeiros.

> *Segundo denúncias desta comunidade, em 1995, inúmeras evidências arqueológicas encontradas na Fazenda São José, em especial pedaços de potes cerâmicos, foram coletados, colocados em sacos e jogados no rio a mando de alguns fazendeiros da região. Este dado não pôde ser confirmado nos trabalhos de campo, mas é fato, que os sítios arqueológicos mais próximos das residências dos integrantes desta comunidade, mais facilmente vigiados, são os mais conservados, apresentando inclusive maior número de testemunhos na superfície do solo* (Baeta apud Caldeira *et alli*; 1999: 59).

Sobre os sítios arqueológicos já detectados na região da Bacia do Baixo Rio Pará e aqueles detectados na região próxima ao Capão do Zezinho, Baeta informa:

> *A maioria dos sítios vistoriados nestes municípios [Abaeté, Bom Despacho, Pitangui, Nova Serrana e Pompéu] foi caracterizada como sítios a céu aberto com aproximadamente 300m de extensão, apresentando em sua área perceptível na superfície do solo, fragmentos cerâmicos esparsos, material lítico polido, bem como manchas escuras circulares, possivelmente, evidências de antigas habitações indígenas, dentre outros tipos de testemunhos. Muitos dos fragmentos cerâmicos apresentam variadas dimensões e espessuras, alguns, possivelmente componentes de grandes igaçabas-urnas funerárias globulares, comuns ao padrão de enterramento dos grupos indígenas do período pré-colonial entre ± 3.000 e 500 BP*[62] *em todo o Brasil Central.*
>
> *Muitos destes sítios arqueológicos em Minas Gerais foram atribuídos à Tradição Sapucaí (variedade regional de uma Tradição Cerâmica mais ampla, a Aratu), associados aos padrões culturais dos grupos Jês. Segundo Prous, na região sudoeste do estado, "esses sítios costumam ser atribuídos aos 'Cataguás', que resistiram demoradamente aos invasores brancos, mas que não chegaram a ser estudados." (1992:352)*
>
> *Contudo, há também registros de sítios arqueológicos típicos da Cultura Tupi-Guarani, que ocuparam ao longo do período pré-colonial, vastas áreas em todo o território, que hoje constitui o estado de Minas Gerais. Muitas das ocupações do período cerâmico Tupi-Guarani podem ter sido, inclusive, mais antigas do que as de alguns grupos Jês. No Vale do Rio Doce, por exemplo, dados arqueológicos apontaram um grande número de sítios arqueológicos Tupi. No entanto, na época do contato,*

[62] Before Present - Antes do Presente

> *não houve referências etnográficas sobre a ocupação destes grupos naquela porção territorial.*
>
> [Com relação aos sítios detectados pelos caxixós na região próxima ao Capão do Zezinho estes] *Localizam-se, na maioria das vezes, próximos a drenagens, córregos e rios, tendo sido percebidos, sobretudo, grandes fragmentos cerâmicos, estruturas de fornos, além de instrumentos líticos polidos, tais como: machadinhas, batedores, mão-de-pilão e quebra-cocos* (Baeta apud Caldeira *et alli*; 1999: 58-9).

Desde 1995, Baeta tem se dedicado a atender às solicitações dos caxixós sobre registro e orientações acerca dos procedimentos adequados a cada localização de novo sítio, ameaça ou denúncia de destruição dos mesmos. Ao longo desse período foram detectados por ela 14 (quatorze) sítios arqueológicos, a maioria deles localizados no seguinte perímetro: "micro-bacia do córrego Pindaíba até a fazenda Itaoca, na margem esquerda do rio Pará, e na margem oposta, entre as fazendas do Pari e São José" (Baeta apud Caldeira *et alli*; 1999: 61). Além dos sítios encontrados nesse perímetro, Baeta registra a indicação de outros sítios que se encontram destruídos ou semi-destruídos (total de quatro sítios) e outros (três) que ela definiu como de "referências materiais e intangíveis" (Baeta apud Caldeira *et alli*; 1999: 68 e 70).

Os sítios arqueológicos de forma muito recorrente no conhecimento de senso comum[63] são percebidos como material passível de uma investigação científica objetiva e de um diagnóstico certeiro, capaz de oferecer o "retrato" de um momento da história de forma isolada. Sem dúvida, há essa possibilidade. Contudo, a arqueologia não se configura como um conhecimento que apenas gera informação nesse contexto objetivo. Sua contribuição para os estudos referentes à história, antropologia, entre outras, advém, sobretudo, da sua capacidade de reflexão e contextualização.

Baeta ressalta em seu trabalho que poucos são os sítios que proporcionam a relação direta entre o material encontrado, seus antepassados e o grupo atual. A atribuição linear, nesses casos, é rara em função da própria dinâmica dos grupos étnicos em construir e reconstruir sua vida coletiva. Nesse sentido, a etnoarqueologia adquire importante papel no contexto da pesquisa arqueológica.

---

[63] Para uma discussão sobre o pensamento de senso comum, ver Sousa Santos (2002).

Sobre esse assunto e o estudo realizado junto à comunidade do Capão do Zezinho, Baeta ressalta:

> *Os sítios arqueológicos pré-coloniais identificados e cadastrados na região historicamente apreendida pela comunidade Kaxixó, não podem ser diretamente atribuídos aos antepassados da mesma. Mesmo em regiões onde as pesquisas arqueológicas são mais profícuas, é quase impossível, com raras exceções, identificar com exatidão a autoria étnica dos testemunhos coletados, tão pouco uma atribuição linear a um grupo étnico atual, visto a contínua construção e rearranjos sócio-políticos, intertribais dos grupos indígenas na "pré-história" e, principalmente, durante os últimos séculos, após o contato com os vorazes colonizadores.*
>
> ***Quando esta atribuição cultural direta é feita, normalmente, baseia-se em abordagens etno-arqueológicas***[64] *que devem sempre ser fundamentadas em pesquisas extremamente aprofundadas, com um extenso levantamento de fontes etnográficas, além é claro, de escavações arqueológicas sistemáticas em sítios arqueológicos diagnósticos.* [...]
>
> ***Erroneamente****, os sítios arqueológicos pré-coloniais, na grande maioria das vezes, são considerados registros congelados de uma época, não sendo apreendidos numa perspectiva histórica.*
>
> ***Ao longo do tempo, um ambiente munido de testemunhos do passado, os mais remotos que sejam, podem ser interpretados e reinterpretados por culturas adventícias, como também por grupos indígenas atuais, independente da relação de parentesco ou cultural existente entre os mesmos.***
>
> *Sob essa perspectiva, um território histórico ou cultural pode ser considerado "um espaço percebido e sentido pelos homens em função tanto dos seus sistemas de pensamento como de suas necessidades. A percepção do espaço real, campo, aldeia ou cidade, vêm somar-se ou combinar-se a elementos irracionais, míticos ou religiosos" (Dolfus, 1982: 52)* (Baeta apud Caldeira *et alli;* 1999: 60. Grifos nossos).

---

[64] "A Etnoarqueologia caracteriza-se por propor uma forma de estudo interdisciplinar, em que a compreensão de vestígios materiais do passado pode ser feita enquanto um testemunho dos comportamentos humanos através do intercruzamento de dados de diferentes naturezas. Essa compreensão se efetiva, portanto, através de um método analógico, comparando fatos materiais conseqüentes de comportamentos observados etnograficamente e/ou descritos nas fontes documentais com os testemunhos arqueológicos. [...] Desta forma, está se pensando aqui numa Etnoarqueologia que contribua não só para interpretarmos o passado através do presente, mas também o presente com uma perspectiva histórica, contemplando o passado" (Assis & Garlet; 2002: 209).

A contribuição da análise estabelecida pela arqueóloga é fundamental para que os sítios caxixós possam ser compreendidos em seu conjunto e contexto contemporâneo. Santos ressalta em seu relatório (laudo), que

> *os significados atribuídos às evidências arqueológicas encontradas na região não têm sua lógica restrita a qualquer sítio em particular. É no complexo formado pelo conjunto de sítios que se encontram a base e a explicação das interpretações nativas elaboradas sobre um sítio específico* (2003: 45).

Compreender a relevância dada pelos caxixós a esses sítios somente se torna possível mediante o entendimento de que esse grupo, constituído por uma origem heterogênea, realiza uma leitura própria desses espaços, que segundo a arqueologia, não possuem "uma atribuição cultural direta".

Ao atribuir significado e valor simbólico a esses sítios, *lugares da história*, os caxixós percebem tais espaços de forma mítica e por isso se tornam seus guardiões. Depositários de uma história passada, no presente, eles são interpretados e adquirem espaço na constituição de uma identidade social denominada Caxixó. Podemos dizer que esses lugares são no presente o lugar onde se depositam (projetam) uma história enquanto passado. Como "não são registros congelados de uma época", os sítios são apreendidos através de uma relação dialógica entre o presente e o passado. Nesse sentido, eles são (re)interpretados.

> *A interpretação é uma via de mão dupla: se por um lado os sítios são inseridos na memória coletiva, funcionando como índice da narrativa fundadora do grupo, tornam-se, por outro, contínua fonte de informações, que, uma vez interpretadas, realimentam a tradição* (Santos; 2003: 48).

Os caxixós entendem, a cada sítio descoberto, um caminho para o (auto)conhecimento, para o conhecimento de sua ancestralidade, que é desconhecida em sua completude, posto que atropelada pelo advento da história (Santos; 2003: 49). Os sítios são ícones de um conhecimento que estabelece uma relação de troca, em que o material do passado é revisitado pela interpretação do presente. E através dessa dinâmica, os caxixós sentem, refletem, dialogam e elaboram sua história.

II.4) A especificidade como construção

Habitantes das margens do rio Pará, importante afluente do rio São Francisco, os caxixós possuem sua trajetória histórica marcada por antigos e contemporâneos conflitos fundiários. Habitantes da destacável região mineradora do Brasil Colonial, eles remetem sua história ao violento processo de colonização do final do século XVIII, quando as bandeiras adentraram as Minas Gerais, desbravando a região em busca de metais preciosos. A ávida "corrida" por riquezas e terras, fez com que a região centro-oeste mineira vivenciasse de forma preponderante acirradas disputas por riquezas.

A necessidade de mão-de-obra escrava no trabalho do garimpo era grande. Negros e indígenas, de diversas etnias e origens, foram trazidos pelos bandeirantes para a região. A essa população, cativa, estrangeira e etnicamente diversificada, os bandeirantes agregaram os povos indígenas locais. Aliciados ao trabalho, esses nativos foram inseridos e *misturados* à população estrangeira escrava, dividindo com esta as senzalas e o trabalho no garimpo e na lavoura.

A aparente "assimilação" à população cativa e a miscigenação podem ser compreendidas aqui como estratégia de sobrevivência e talvez a principal razão pela invisibilidade da diversidade étnica dos povos autóctones da região na historiografia oficial. A miscigenação e os poucos dados históricos oficiais referentes ao período anterior ao contato dos povos nativos na região da confluência do rio Pará com o rio São Francisco remetem a identificação dos povos indígenas locais a denominações genéricas, como: tapuias, selvagens, bárbaros, gentios, negros da terra, caiapós, carijós, entre outros.

Todavia, vale ressaltar que no contexto da colonização, da luta pela sobrevivência física dos povos escravizados, inevitavelmente a vida cultural sofre significativas *transformações,* sendo a identidade étnica resultado de constantes elaborações e re-elaborações coletivas.

Segundo João Pacheco de Oliveira, supor que os indígenas, tal como falamos deles hoje, sempre existiram é um grave equívoco. Segundo esse antropólogo:

> *Um notável historiador da ciência, George Stocking Jr., chamou isto de o '**vício do presentismo'**: descrever os fatos e idéias do passado com os olhos do presente, tomando o que nos é familiar e natural como contemporâneo aos fatos relatados do passado.*
>
> *Entrando diretamente no assunto**, não podemos supor – muito menos instilar ou reforçar em outros (juízes, legisladores, indigenistas, nos próprios índios ou no público em geral) uma tal crença** – de que aqueles índios com que estamos lidando concretamente, em nossas pesquisas ou nas ações cotidianas, sempre existiram e que são, portanto, anteriores à constituição da nação brasileira, e nem de que, se dispuséssemos de lunetas mais possantes, ou ainda se encontrássemos algum registro esquecido de um cronista colonial, poderíamos localizá-los perfeitamente no passado, há séculos de distância, bastante modificados, é verdade, mas ainda reconhecivelmente eles* (1999: 105-106. Grifo nosso).

Segundo Oliveira, populações indígenas com baixo grau de distintividade cultural, marcadas por processos históricos de mudança e por mecanismos de transferência, dominação e integração sociocultural não oferecem, em geral, muito interesse (1999: 99). No entanto, ressalta o antropólogo,

> *se aprendemos as lições de outras correntes da antropologia e das ciências humanas; se acreditamos que é mais fecundo estudar as unidades sociais situando-as no tempo e na história (ver Turner, 1973; Wolf, 1982); se abordamos as suas instituições e a construção de suas fronteiras como resultado de processos políticos e identitários ocorridos em uma situação de interação específica (ver Barth, 1969); se percebemos a necessidade de uma análise dos fluxos culturais e das agências sociais que perpassam unidades étnicas, nacionais e regionais (ver Anderson, 1983; Barth, 1988 e Hannerz, 1996), então devemos valorizar bastante as investigações atuais que se realizam em diversas instituições de dentro e de fora da região, sobre os chamados "índios aculturados", "misturados" ou "integrados"* (1999: 99-100).

Por imposição e ou estratégia de sobrevivência, a "mistura" marcou a trajetória caxixó como insígnia. Em oposição à imagem estereotipada de "índio" - ser "selvagem", "primitivo", "puro" -, os caxixós se apresentam à sociedade contemporânea como um grupo *assumidamente* misturado. No entanto, ao contrário do que rege o imaginário popular e as antigas políticas nacionais assimilacionistas, a comunidade do Capão do Zezinho entende a

"mistura" como *elemento legítimo* da constituição de sua identificação indígena - de sua história.

Com relação a tal questão, Oliveira afirma:

> *a demonstração de que uma coletividade se enquadra na situação de indígena se faz mediante a investigação* ***de seus critérios identitários e a explicitação de fatores simbólicos que conectam os índios atuais com as populações autóctones, nada tendo a ver com alguma comprovação de pureza cultural*** (1999: 118. Grifo nosso).

A "mistura" proporciona a releitura sobre o mundo nativo caxixó e essa releitura não se faz aleatoriamente; ela é organizada e ocorre a partir de uma história comum, uma origem *pensada* como comum e uma forma coletiva de se organizar e estar no mundo (Weber; [1921] 1984). A "mistura", ao contrário do que rege o pensamento de senso comum, não elimina a especificidade étnica, pois a especificidade não se faz apenas pelo viés do isolamento, da permanência, ou da continuidade, como afirma Sanchis (1998). *A especificidade é uma construção.* No estudo sobre identidade é fundamental compreender essa construção, esse dinamismo, pois as respostas dos povos indígenas ao mundo contemporâneo não são arbitrárias, elas são articuladas entre si e seu projeto não é aleatório, mas sempre "a partir de" uma trajetória e uma interpretação própria do grupo étnico (Sanchis, 1998: 06).

Capítulo III – A DIMENSÃO DAS ESCOLHAS

III.1) Os caxixós do Capão do Zezinho

Distribuição espacial

Na área do Capão do Zezinho existem 19 residências; 01 escola, que em 2005 iniciou seu funcionamento como escola indígena (Escola Indígena Caxixó Itaoca Sérgia); 01 posto de saúde recentemente construído pela Funasa através do Programa de Atendimento à Saúde Indígena (Posto Municipal José Vicente de Oliveira); 01 igreja católica em fase final de construção; 01 Casa de Ritual; 01 bar e 01 telefone público; e uma nova casa em construção.

Na área Fundinho há 06 residências e suas respectivas roças familiares. Na área Pindaíba (margem direita do Pará, localizada a 6 km do Capão do Zezinho) há a residência de Maria Caxixó, filha de Zé Candinho, que atualmente está desocupada. E na área da Criciúma (a aproximadamente 3 km do Capão do Zezinho na margem esquerda do Pará), existe a residência de Eva Caxixó que, após o falecimento de sua mãe, Dona Antonieta, se mudou para o Capão do Zezinho.

A distribuição espacial caxixó mantém a forma de ocupação historicamente apresentada pela memória social do grupo, salvo algumas migrações: os descendentes do povo Tio e do povo Gentio mantêm-se na margem esquerda do Pará, e os descendentes da Mãe Joana e do povo da Vargem do Galinheiro na margem direita. O Capão do Zezinho atualmente possui moradores descendentes principalmente da Mãe Joana (como é o caso do próprio cacique Djalma) e do povo Tio. A residência existente na localidade denominada Criciúma pertence à família de Antonieta, que descende da união entre uma fazendeira e um indígena caxixó descendente do *povo do mato* que ocupava a margem direita, contudo, não do mesmo grupo familiar que Mãe Joana. O pai de Antonieta era do grupo familiar do velho Candinho, que atuou como jagunço. Antonieta se casou com Veríssimo, descendente também da margem direita, todavia, vinculado ao grupo familiar de Mãe Joana. O Fundinho abriga famílias cuja descendência é de Mãe Joana; e a Pindaíba, os descendentes

do grupo familiar que serviu como jagunço, identificado como *povo do mato* da margem direita.

Os dois grupos familiares que possuem sua história vinculada à atividade de jagunço ou de união com donos de fazenda através de laços de parentesco são os grupos que possuem suas residências geograficamente mais distantes do núcleo central do Capão do Zezinho. Fundinho, apesar de localizar-se na margem direita, encontra-se situado defronte; e as famílias que residem ali freqüentam diariamente o Capão do Zezinho, ao contrário das famílias que ocupavam Pindaíba e Criciúma.

> *Segundo Djalma, Antonieta sofreu mais que os outros Kaxixó as ameaças e perseguições dos fazendeiros, pois havia sempre o medo de que ela viesse a conseguir legalizar sua situação de herdeira da fazenda, apesar destes jamais assumirem sua relação de parentesco com ela, conforme esclarece seu neto, Jerry* (Caldeira *et alli;* 1999: 24).

> *Eles tinham medo de um dia a lei descobrir que a metade da fazenda é dela. Ela sofreu demais, sofreu mesmo! E vingam até hoje do Jerry também. A rixa da família continua para ajudar fazer vingança* (Djalma, 18/01/1999 apud Caldeira *et alli*; 1999: 24).

De acordo com Djalma, Antonieta sofreu duplamente as dificuldades vividas por seu povo, pois identificada como descendente de fazendeiros (ela era neta de Firmina, irmã de José Vitor), os caxixós temiam que ela pudesse se aliar aos fazendeiros; e estes, por sua vez, temiam que ela tentasse reaver seus direitos enquanto herdeira daquela terra. Segundo Djalma, a família de Antonieta resistiu não apenas à violência de José Vítor, que concentrava suas ameaças nesse grupo familiar, como também ao preconceito dos próprios parentes indígenas.

Seus descendentes (em destaque Eva e seu filho Jerry) entendem que a existência de sua casa na Criciúma até hoje é uma vitória de sua família. Após o casamento dos filhos e o falecimento de sua mãe, Eva ficou sozinha na casa. Temerosa pela sua proximidade com a sede da fazenda Criciúma e pelo fato de estar isolada do restante das moradias caxixós, ela se mudou para o Capão do Zezinho em 2001. A saída de Eva e Jerry da Criciúma fez com que a comunidade sentisse a perda da ocupação de um importante espaço. Aparecida

Caxixó, professora indígena (22 anos), em uma das entrevistas, ressalta a importância desse lugar para a comunidade do Capão do Zezinho.

> A: *Lá na Criciúma...Lá vivia, né, outra comunidade da gente, mas lá tem fazendeiro, né?! A Eva saiu de lá, aí, ficou esquisito, né?! Parece que acabou lá.*
> V: *Lá na Criciúma?*
> A: *É, lá na Criciúma, né. Por exemplo: se viesse todo mundo* [para terra] *podia estar ali... Não ser só aqui no Capão do Zezinho, mas...*
> V: *Você falou com certa tristeza. Parece que acabou a Criciúma quando a Eva veio para cá?*
> A: *Porque a gente ia lá, a gente, né, ficava lá com eles lá. Mas, agora... É bom que ela veio para perto da gente. Mas parece que aquele lugar ficou só deles* [dos fazendeiros]. (Capão do Zezinho, 24/06/2006)

Eva e Jerry tentaram manter a casa, ainda que vazia. Eles não queriam perdê-la, pois segundo eles, aquele é um espaço "duplamente" seu: pela ocupação antiga caxixó e pela regra das terras de herança imposta pelas famílias colonizadoras. No entanto, atualmente, a casa está abandonada.

A resistência da família de Antonieta é valorizada pelo cacique, que após o conflito de 1986, iniciou um processo de diálogo com a comunidade do Capão do Zezinho a fim de alterar a relação de discriminação vivida entre os grupos. Nesse sentido, Djalma enfatizou para a comunidade o esforço de Antonieta em manter-se na terra e impedir o domínio de José Vítor; enfatizou sua ascendência paterna caxixó e seu casamento com Veríssimo Caxixó (descendente de Mãe Joana); seu conhecimento da história antiga e o interesse demonstrado por sua família em reivindicar os direitos indígenas. Nesse momento, o discurso étnico é assumido por Jerry e Djalma de forma enfática no intuito de amenizar conflitos internos.

O esforço do cacique fez com que a relação entre os grupos fosse alterada. Durante a década de 1990, o neto de Dona Antonieta, Jerry Caxixó, foi escolhido vice-cacique e foi o autor da denúncia da destruição dos sítios arqueológicos na Procuradoria da República em MG. Jerry se destacou nesse período no movimento indígena regional e tornou-se o porta-voz dos caxixós juntamente com o cacique Djalma. No entanto, em função de

divergências internas, ele não mais reside no Capão do Zezinho. Atualmente, casado com uma não índia, ele reside em Belo Horizonte[65].

Em Logradouro, área localizada distante aproximadamente 12 km do Capão do Zezinho, estão os descendentes da família Tio e Mãe Joana. Sérgia (vó Sérgia como é conhecida pelos caxixós), mãe de Djalma, morou muitos anos nessa comunidade. De acordo com o cacique, atualmente existem 12 domicílios caxixós no Logradouro, entre outros domicílios de não índios.

Como representantes de uma vida ainda isolada (*povo do mato*), os caxixós apresentam Mãe Joana e o caxixó Tio como principais referências. O cacique Djalma entende que esses são os legítimos representantes do *pé da árvore*[66] caxixó. No período contemporâneo, a descendência dessas duas figuras centrais nas relações de parentesco define a organização espacial e social das famílias que ocupam as margens do rio Pará. Nos tempos atuais, os caxixós que habitam a área rural possuem sua população centralizada na descendência de cinco membros da comunidade: vó Sérgia (Mãe Joana), vó Chica (povo Tio), Dona Antonieta (povo Tio), Dona Josina (povo Tio) – margem esquerda do Pará; João Isabel (Mãe Joana) e Zé Candinho (Mãe Joana) – margem direita. O modo de ocupação territorial mantém a forma relatada pelos caxixós como no tempo *"antes dos mil e quinhentos"*.

---

[65] Jerry e sua esposa residiram no Capão do Zezinho por um período. No entanto, em função de divergências internas, eles se mudaram para a cidade de Pompéu e posteriormente para Belo Horizonte. Interessado e atento às questões referentes à luta caxixó, ele acompanha o desenvolvimento do processo étnico através do contato freqüente com sua mãe.

[66] Expressão utilizada por Djalma, a metáfora que utiliza o símbolo da árvore se faz bastante recorrente na dinâmica étnica para diversos povos indígenas no Brasil (galho, tronco, ponta de rama, etc). Djalma ainda se refere aos caxixós jovens como "galhinhos" e aos mais velhos como "tronco".

Área	**Localização**	**Grupos familiares contemporâneos**	**Ascendência (“o pé da árvore”)**
Capão do Zezinho	Margem esquerda do rio Pará	vó Sérgia, Dona Josina e vó Chica	Mãe Joana e povo Tio
Criciúma	Margem esquerda do Pará	Dona Antonieta	Povo Tio
Logradouro	Margem esquerda do Pará	vó Sérgia e vó Chica	Povo Tio e Povo da Mãe Joana
Fundinho	Margem direita do Pará	João Isabel	Mãe Joana
Pindaíba	Margem direita do Pará	José Candinho	Mãe Joana

Não foi possível estimar a extensão total da terra que os caxixós ocupam. A área do Capão do Zezinho possui extensão de aproximadamente 05 (cinco) hectares; Fundinho, 10 (dez) hectares; Pindaíba na margem direita, 20 (vinte) hectares; e Criciúma, 01 (um) hectares (Caldeira *et alli*; 1999: 30). Não foi possível estimar a área ocupada em Logradouro por esta estar localizada em área de fazendas e não constar em nenhuma bibliografia pesquisada. No entanto, Logradouro é considerado pelos caxixós uma localidade de extrema relevância histórica, tendo sido também alvo de pleito da comunidade do Capão do Zezinho à Ruralminas, quando da sua vistoria na região na década de 1980. Djalma informa que a área vistoriada pelo órgão estadual possui 4,067 hectares, no entanto, ele afirma que a ocupação caxixó expande tal perímetro.

A extensão total de todas as áreas ainda ocupada pelos caxixós deve ser de aproximadamente 40 hectares.

Através de entrevistas semi-estruturadas realizadas com representantes da comunidade Capão do Zezinho foi possível traçar as principais áreas de migração dos caxixós. Fundinho, Pindaíba e Diamante, inseridas no perímetro da conhecida fazenda São José, e a área urbana da Vargem do Galinheiro, em Pompéu, são as principais áreas de migração caxixó na margem direita do rio Pará. Logradouro, Brejo, Varginha, Urubu, Bom

Sucesso, Grota D´Água, Ponte Alta e Pindaíba[67], contidas no perímetro da conhecida fazenda Criciúma, caracterizam as principais áreas de migração na margem esquerda do referido rio. Todavia, além dessas áreas, muitos dos moradores do Capão do Zezinho já residiram nas áreas rurais do município goiano de Itaberaí. As áreas urbanas de Ibitira, Pompéu, Martinho Campos, Pará de Minas, Belo Horizonte e Curvelo também foram citadas pelos caxixós do Capão do Zezinho como locais em que já residiram.

Já a ocupação não indígena na região, que teve início, conforme já mencionado, nos primeiros anos do século XVII, com as bandeiras, teve sua consolidação no século XVIII através da ação de capitão Inácio de Oliveira Campos e de Dona Joaquina de Pompéu.

Djalma afirma que no decorrer da história de domínio da família Oliveira Campos, duas grandes fazendas se consolidaram na margem direita:

- *Fazenda Paulista*: adquiriu este nome em função do casamento de uma das filhas de Dona Joaquina com um paulista. Esta fazenda ocupava a região do rio Pará até o Paraopeba e rio do Peixe.
- *Fazenda do Laranja*: rios Pará, Paraopeba e São Francisco.

Segundo Djalma, Fabrisco e muitos caxixós ajudaram na construção do Buriti da Estrada, atual município de Pompéu. Segundo ele, os caxixós, naquela época, costumavam roubar animais das fazendas para se alimentarem. Os caxixós do Capão do Zezinho entendem essa atitude como uma das poucas formas de reação indígena possível à dominação sofrida. Vigente até muito recentemente (no entanto, através do roubo de produtos da roça), essa prática era justificada pelos caxixós, que alegam o seguinte: “não roubamos, apenas pegamos o que é nosso por direito”.

Quando a Vila de Buriti da Estrada se expandiu, o capitão Olímpio se casou com a neta de Dona Joaquina e construiu na fazenda Quati uma escola para jagunço[68]. Tonho Candinho formou-se ali. Segundo Djalma, a escola para jagunço foi construída no local conhecido como Pasto Grande – área onde os caxixós realizavam seus casamentos. De

[67] Localidades com o nome Pindaíba existem em ambas as margens do rio.

[68] A construção de um local específico para formação de jagunços e a prática da jagunçagem na região apresentam-se, no discurso do memorialista, como aspectos constitutivos da história caxixó. Nesse sentido, o tema caracteriza importante material para uma discussão e problematização etnográfica e teórica mais densa. Todavia, isso exigiria uma maior investigação e um enfoque direcionado à questão da jagunçagem, algo que foge ao escopo dessa dissertação.

acordo com o cacique, a intenção era eliminar as práticas e os espaços de uso exclusivo do grupo e construir ali não apenas um espaço de dominação do "povo do governo", mas, sobretudo, um espaço para investidas contra os caxixós – com formação e participação inclusive de alguns deles.

Segundo Djalma Caxixó, Alvarina, uma das netas (talvez bisneta) de Dona Joaquina Bernarda da Silva de Abreu Castelo Branco e de capitão Inácio de Oliveira Campos, ao se casar com Álvaro, iniciou o domínio da família Cordeiro Valadares na margem direita do Pará. Segundo informações dos caxixós, esse casal teve 13 filhos. Os descendentes de Álvaro e Alvarina seriam os atuais proprietários das terras inseridas no perímetro da antiga fazenda São José.

Moacir, um dos filhos de Álvaro, se destaca na memória da comunidade do Capão do Zezinho em função do conflito de 1986, pois um de seus filhos, conhecido pelo apelido de Zé Galinha, protagonizou o confronto entre caxixós e fazendeiros e foi o responsável pelo episódio da derrubada das cercas caxixó no Fundinho e por muitas das ameaças já descritas.

Valter Cordeiro e Francisco Cordeiro, que atualmente são proprietários de fazendas na margem esquerda do Pará, são respectivamente irmão e filho de Sebastião Cordeiro Valadares (um dos filhos de Álvaro e Alvarina) e Marieta de Abreu.

Jadir Cordeiro, fazendeiro que participou do conflito de 1986, é neto de Quileu e neto de Adelaide Cordeiro, ambos filhos do casal Álvaro e Alvarina. O pai de Jadir era filho de Adelaide com Agenor, e sua mãe era filha de Quileu com uma índia caxixó. Os pais de Jadir eram então primos. Jadir, além de sobrinho neto de Moacir, possui ascendência caxixó, segundo Djalma[69].

Ao contrário das características presentes na colonização da margem esquerda, em que a heterogeneidade de famílias e o antigo processo de venda de terras marcaram o processo de formação das atuais propriedades rurais, a colonização da margem direita

[69] As relações de parentesco compõem o principal assunto de interesse para o cacique. Sua forma de pensar o modo de ser caxixó perpassa pela questão da "mistura" e a apresentação das relações de parentesco acima descritas parecem constituir a intenção do memorialista em atualizar a presença do "povo do governo" na constituição étnica contemporânea caxixó.

manteve duas grandes famílias como principais detentoras daquelas terras: Oliveira Campos e Cordeiro Valadares.

A economia regional

A região ocupada pelos caxixós caracteriza-se por uma vegetação tipo cerrado. Atualmente, as principais atividades econômicas existentes nos municípios de Martinho Campos e Pompéu são: pecuária, cultivo de eucalipto, produção industrial de álcool hidratado (combustível) e exploração mineral.

Região de forte interesse econômico, grandes empresas como Belgo Mineira (Grupo Arcelor), CAF Santa Bárbara Ltda (Grupo Arcelor) e Micapel – Pedras Ornamentais do Brasil ali se instalaram.

Produção de cana de açúcar, de carvão de cerrado e de eucalipto, criação de gado para corte e produção de leite caracterizam as principais atividades econômicas no município de Pompéu, ao longo do último século. A área em que se localiza a ocupação caxixó nesse município é constituída basicamente por fazendas (pequenas e médias propriedades rurais), cuja principal atividade é a pecuária (gado para corte e leiteiro), incluindo ainda a indústria Agropéu[70].

O município de Martinho Campos se caracteriza por fazendas de pecuária e por grandes áreas de eucaliptais (reflorestamento). Placas de identificação da empresa *CAF Santa Bárbara Ltda* podem ser observadas no eucaliptal localizado na área limítrofe ao Capão do Zezinho. Contudo, a área é de propriedade da Companhia Siderúrgica Belgo Mineira, conforme relação de cadastro de imóveis rurais do Incra referente ao município de Martinho Campos.

De acordo com pesquisa realizada no site "Investindo em Minas", no dia 21/04/2004[71],

---

[70] Dados obtidos através do site IBGE e dos arquivos do Incra (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) em Belo Horizonte.
[71] http://www.indi.mg.gov.br/perfil/setores/mm.html

> *A CAF (empresa do Grupo Belgo Mineira) implantou em Martinho Campos uma serraria com capacidade de processamento de 1.000 metros cúbicos/mês, para aproveitar seu maciço florestal de eucalipto da região de Bom Despacho. Em menos de dois anos, a empresa passou a produzir 1.500 metros cúbicos/mês de madeira serrada e seca em estufa, com tecnologia desenvolvida em parceria com a Universidade de Hohenheim (Alemanha). A matéria-prima da CAF é fornecida para mais de 70 pequenas indústrias moveleiras que já surgiram na região. Uma parte é ainda exportada e outra destinada a fabricantes de móveis de outros estados.*

A empresa Micapel – Pedras Ornamentais do Brasil possui forte presença na região, atuando na extração de ardósia e quartzo. A empresa possui jazidas nos municípios de Pompéu e Martinho Campos, e sua sede localiza-se na cidade de Pompéu. O produto extraído é exportado em escala mundial, segundo dados apresentados no site da empresa[72]. A presença da Micapel pôde ser observada em campo mediante placas de identificação da empresa na região e em transportes rodoviários (caminhões com cargas de ardósia).

De acordo com pesquisa realizada no Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM) em Brasília e em Belo Horizonte foi possível constatar a presença de inúmeras solicitações de pesquisa e exploração mineral na região. Ardósia, quartzo, areia e diamante compõem o objeto das principais solicitações.

Nesse sentido, a terra de ocupação tradicional caxixó, além de estar inserida num complexo contexto de disputas fundiárias, que se intensificou ao longo dos anos, tornou-se também alvo de interesses comerciais devido ao seu grande potencial econômico.

A inserção regional dos caxixós

De acordo com Djalma, seus antepassados, no período "antes dos mil e quinhentos", exerciam principalmente as atividades econômicas de caça, coleta, pesca e agricultura. Tais atividades, segundo ele, eram exercidas coletivamente e o seu produto distribuído a cada família, com exceção da atividade de roça. Apesar de o trabalho ser coletivo, cada família possuía seu próprio roçado.

---

[72] www.micapel.com.br

Em função da chegada dos colonizadores e da constituição das terras como áreas de fazenda, essas atividades sofreram um forte impacto. Apesar destas ainda se constituírem como atividades dos caxixós, elas foram drasticamente alteradas.

Segundo os membros da comunidade do Capão do Zezinho, a caça e a coleta são atualmente exercidas de forma pontual, pois exigem a locomoção pelas propriedades dos fazendeiros. Como conseqüência imediata, as atividades se concentraram na agricultura e na pesca. Todavia, em função da pressão dos fazendeiros nas últimas décadas, essas atividades não têm sido suficientes nem mesmo para garantir a subsistência.

Atualmente várias são as outras atividades exercidas pela comunidade do Capão do Zezinho em função da constituição das fazendas na região. Dentre as atividades remuneradas, os caxixós trabalham principalmente na manutenção da infra-estrutura das fazendas e como vaqueiros.

A exploração do trabalho rural na região sempre foi um fato anunciado e destacado no discurso dos caxixós aos seus visitantes. Segundo eles, em represália à insistência na luta pelos direitos indígenas, após o reconhecimento étnico oficial, muitos fazendeiros dispensaram a mão-de-obra caxixó. Segundo depoimentos de alguns desses trabalhadores em 2004, os poucos que ainda os contratavam ofereciam um salário inferior ao salário da região, destinado aos demais trabalhadores não indígenas.

De acordo com informações prestadas pelo médico que compunha a equipe de saúde indígena na região em fevereiro de 2004, Dr. José Geraldo Monteiro de Castro, a discriminação pode ser percebida com relação à disponibilidade dos equipamentos de proteção individual (EPI) exigidos por lei para determinadas atividades realizadas nas fazendas, em que o trabalhador é exposto ao contato com substâncias químicas, como herbicidas. Segundo ele, equipamentos de proteção, como máscaras, luvas, óculos, botas, entre outros, disponibilizados aos trabalhadores regionais, não são disponibilizados aos trabalhadores caxixós, que apresentam significativo índice de problemas respiratórios e doenças de pele[73].

[73] Entrevista concedida pelo Dr. Monteiro no dia 27/02/2004 nas dependências do posto de saúde da cidade de Martinho Campos.

As mulheres demonstram demasiada preocupação com o futuro de suas famílias, com a falta de emprego, a aposentadoria e o excesso de trabalho daqueles maridos que conseguiram manter-se empregados na região. Os homens reclamam e têm consciência de que estão sendo explorados pelos fazendeiros da região. Entretanto, temem insistir e ou exigir a contratação formal e os fazendeiros dispensarem seus serviços ou exigirem informalmente uma "compensação" pelo "benefício". De acordo com o depoimento de Cristina Caxixó (34 anos), quando o marido solicitou ao fazendeiro que este realizasse a contratação formal, a resposta foi: "se assinar carteira, não tem hora para começar o serviço nem hora para terminar".

A comunidade do Capão do Zezinho sofreu de forma mais intensa o desemprego e a exploração do trabalho na região quando decidiu iniciar sua luta pelos direitos indígenas. O desemprego, já existente em função da transformação das relações econômicas na região, devido à inserção de atividades agrícolas que exigem pouca mão-de-obra: reflorestamento e pecuária intensiva, se caracterizou como uma das grandes preocupações do grupo étnico.

Como conseqüência do gradual desemprego e da redução da base territorial caxixó, a utilização de bebidas alcoólicas se intensificou, inclusive tendo se verificado o início do consumo por parte das mulheres. Segundo o Dr. Monteiro, algumas iniciaram atendimento psicológico na cidade de Martinho Campos.

As mulheres definem o trabalho de seus maridos como um trabalho "semi-escravo". Uma delas disse: "Meu sonho é que vocês tragam a lei pra cá e que os nossos maridos trabalhem com *dignidade*. A terra caxixó vai demorar muito, mas se os homens pelo menos pudessem estar trabalhando *bem* até lá..." (Caldeira & Magalhães; 2004: 24).

O árduo trabalho nas fazendas, bem como a dificuldade em conseguir emprego na região, fez e ainda faz com que pais de família migrem para outras regiões em busca de uma fonte para subsistência. Muitos caxixós foram para fazendas mais distantes, para carvoarias, ou para Goiás em busca de trabalhos temporários.

Crianças e adolescentes auxiliam suas famílias nas atividades domésticas: limpeza da casa, atenção à educação dos irmãos mais novos, e administração das criações de animais domésticos (suínos e galináceos). Além deste trabalho e dos estudos escolares, alguns ainda realizam eventuais trabalhos remunerados nas fazendas.

Alguns caxixós possuem pequenas roças familiares no entorno do Capão do Zezinho. Em 2005, de acordo com depoimento de Djalma, a Funai intermediou uma negociação com um dos fazendeiros da região para que os caxixós pudessem plantar suas roças como meeiros. Realizado o acordo, a Funai enviou ao Capão do Zezinho sementes e alguns instrumentos agrícolas para a comunidade ter condições de plantar algumas novas pequenas roças. Os principais produtos plantados pelos caxixós são: amendoim, feijão, milho e mandioca. A maioria das famílias possui pequenas hortas em suas casas, onde cultivam alface, couve, pimenta, cebola, jiló, tomate e quiabo. Foram percebidas poucas plantas medicinais nos quintais, que, em sua maioria, estavam com o solo bastante desgastado (Caldeira & Magalhães; 2004).

Além do trabalho nas fazendas, das atividades domésticas e da pequena atividade agrícola, os caxixós realizam outras importantes atividades, como a pesca e a coleta. A pesca é realizada com tarrafa, arpão, rede, tiro (arma de fogo) e também com anzol, dependendo da época. Segundo informações dos caxixós, os peixes mais comuns na região são: pacu, cascudo, mandi e curumatã, e a melhor lua para pescar é a lua nova. "Quando a água parece mais suja, em função das chuvas, é que caxixó gosta de pescar", afirma um dos moradores do Capão do Zezinho.

As margens do rio Pará atraem muitos pescadores para a área, sendo pacífico o convívio com os caxixós.

A pesca é direcionada para o consumo doméstico (renda indireta), constituindo-se uma fonte importante de proteínas na dieta alimentar. Apenas duas famílias comercializavam peixe e mantinham a atividade pesqueira como sua principal fonte de renda monetária até o ano de 2004. A fiscalização da polícia florestal tem dificultado sobremaneira essa atividade. Segundo alguns caxixós, após a realização do trabalho de campo do GT - Funai para identificação e delimitação da terra indígena, denúncias contra a atividade de pesca dos caxixós aconteceram. De acordo com algumas famílias, uma das vistorias realizada por policiais nas casas foi perturbadora e traumática. Segundo Marta Caxixó (30 anos), os policiais entraram em sua casa, revistaram seus armários, jogaram seus pertences no chão, reviraram caixa d'água, até encontrarem o material de pesca de seu marido e realizarem a apreensão. Segundo Marta, a denúncia foi relativa ao uso de

instrumentos de pesca irregulares utilizados pelos caxixós, como a tarrafa. Apesar de reconhecer a irregularidade, a comunidade disse que anteriormente nunca havia sido feito uma denúncia contra eles. Os policiais, com mandato de apreensão e busca, efetuaram com vigor a fiscalização, algo incomum na região.

A coleta de frutos também é uma atividade importante na vida caxixó. Normalmente realizada por mulheres e crianças, ela ocorre principalmente no mês de novembro. Pequi, bacupari, murici, marmelo, gariroba, gravatá, caju, mangaba, araçá, coquinho, jatobá, jenipapo, olho de piriquito, manga, goiaba, araticum, cabo, angá, ananás, maxixe, pitanga, rói-rói, mata-fome, cagaita, bom sucesso, baru, são os principais frutos coletados. Além desses, os caxixós coletam também ovo de perdiz (Caldeira & Magalhães; 2004).

A comunidade do Capão do Zezinho possui um rico conhecimento acerca do cerrado; seus ciclos, sua biodiversidade e seus potenciais. Entretanto, demonstra-se preocupada com a ocupação deste bioma pelas empresas de reflorestamento e pelas fazendas de pecuária. Segundo Pedro Tolé Caxixó (60 anos), antigamente havia uma maior diversidade e abundância de frutos na região. Segundo ele: "o nosso armazém de antigamente era o cerrado. Os fazendeiros acabaram com muito desse cerrado" (Caldeira & Magalhães; 2004: 25).

Além da questão referente à problemática da biodiversidade, a comunidade preocupa-se também com a perenidade das fontes d'água na região. Como a maioria destas está inserida no perímetro das extensas áreas de eucaliptais na região, os caxixós temem as conseqüências desse plantio para o meio ambiente.

Apesar da forte matriz camponesa, sobretudo entre os mais velhos, a exigüidade das terras agricultáveis disponíveis contribuiu para que uma série de atividades não agrícolas se desenvolvesse no Capão do Zezinho, tais como trabalhos vinculados à construção civil, à prestação de serviços domésticos, à prestação de serviços ao poder público (cantineira, faxineira, agente de saúde, professor, etc). Todas estas atividades auxiliam os caxixós na manutenção de sua subsistência. Realizadas na comunidade ou nas fazendas ou ainda nas cidades como prestação de serviços, elas ilustram habilidades adquiridas em função da necessidade.

Na luta pela sobrevivência, os caxixós estabeleceram, através de uma rede de solidariedade, um circuito interno de mercado de trabalho. Famílias que possuem uma fonte de renda através da prestação de serviços ou aposentadoria, "contratam" serviços daqueles que estão desempregados. Caxixós que viajam para participar de reuniões sobre a questão indígena em outras cidades e estados pedem aos caxixós desempregados para os substituírem no trabalho. Mulheres que possuem uma fonte de renda (cantineira, agente indígena de saúde, professoras indígenas, etc) "contratam" outras caxixós, que estão com o marido desempregado, para realizar os serviços domésticos em suas casas. Os mais velhos, mediante suas aposentadorias (que muitas vezes representa a principal fonte de renda da família), também possuem papel significativo nessa rede de solidariedade, que fortalece a micro-economia local e propicia a circulação de moeda e mercadorias na própria comunidade (Caldeira & Magalhães; 2004: 26).

Chefia e liderança caxixó

Segundo Djalma, a organização das chefias caxixós perpassa por duas principais categorias: caciques e lideranças. Os caciques, segundo ele, comumente são definidos em função dos critérios hereditariedade e dom. De acordo com Djalma, seu bisavô (Fabrisco) e sua mãe (Sérgia) foram caciques, assim como ele. Compreendidos como caciques "de nascença", eles exercem o papel de chefia há gerações. No entanto, segundo Djalma, um grupo caxixó pode não ter "cacique de nascença". Nesses casos, o processo de escolha (eleição) ocorre.

> *Meu bisavô (Fabrisco) era cacique de nascença, minha mãe, Sérgia, também, e eu também. No lugar que não tem cacique de nascença tem que fazer eleição. No Capão do Zezinho não precisa. A eleição é apenas para liderança. Liderança é diferente de cacique. João Izabel, Vanda, Marreco, Eva, Pedro Baixinho: eles são lideranças, escolhidos pelo grupo* [na década de 80] *depois que nós passamos para índio* (Djalma, 06/08/2006).

As atuais lideranças representam o "tronco da árvore", grupos familiares "do tempo antigo" e ou são pessoas que aceitaram a "lei de índio" e se envolveram nas atividades vinculadas ao movimento indígena e ao pleito pelos direitos indígenas.

As eleições para escolha das lideranças no Capão do Zezinho não possuem periodicidade certa para ocorrer. Normalmente, a razão motivadora de novas eleições advém de uma insatisfação das famílias, da desistência ou falecimento dos chefes.

O cacique Djalma nasceu em Ibitira e até os 07 anos de idade residiu no Logradouro, quando então se mudou para o Capão do Zezinho, local em que vive até os dias de hoje. Fruto de um possível estupro[74], ele teve sua infância marcada por um tratamento diferenciado. Segundo Djalma, sua mãe não permitia sua presença constante em casa. Quando saía para trabalhar, ela o trazia consigo, contudo, o deixava no mato, próximo à fazenda onde prestava serviços. Na hora do almoço levava, escondida, comida para ele. Segundo Djalma, sua mãe amassava feijão com farinha e fazia "pelotas" de comida para alimentá-lo sem que o fazendeiro percebesse. Ele lembra de sua infância como um tempo sofrido, cuja vida familiar era representada apenas por alguns poucos momentos em casa. No mato, ele alega que aprendeu a conhecer os frutos e se alimentar sozinho. Escondido, ele transitava pelas fazendas, matas e córregos, identificando cada pedaço de terra e seus moradores.

Quando completou 07 anos de idade, após a morte de seu padrasto, Firmino Nogueira Faria (segundo marido de Sérgia), sua família se mudou para o Capão do Zezinho. A mudança adveio do casamento de sua mãe com Pedro Ferreira (seu terceiro marido e pai de Marreco, Pedrinho, Faustina e Maria de Lourdes). No Capão do Zezinho, Djalma iniciou seu trabalho nas fazendas e a convivência com sua família tornou-se mais intensa. Segundo ele, Sérgia sempre ocupou lugar de destaque na vida social e política da comunidade. De acordo com Djalma, muitos caxixós a procuravam para fazer confidências e pedir conselhos. Liderança de referência para os descendentes do povo da Mãe Joana, ela ocupou lugar que corresponde, no tempo presente, ao do cacique. Conhecedora da história de seu povo, ela foi uma importante influência na vida de Djalma, que afirma: "ela era mesmo que um chefe para nós aqui; quando ela era viva, a gente punha ela na frente" (21/09/2003).

Apesar do importante papel político desempenhado por Sérgia, não podemos aqui afirmar, de forma contundente, que a liderança de Djalma se configura como um caso de

[74] Segundo Djalma, seu pai biológico é o fazendeiro Pedro Lino Filho, já falecido.

hereditariedade. Aos 69 anos, ele não possui filhos e a comunidade não discute ainda sua sucessão. O dom, o aprendizado, o carisma, o status, a memória, a espiritualidade, a mística podem ser elementos definidores de sua chefia, bem como do processo de escolha de outros possíveis caciques.

Djalma não apenas detém a memória social caxixó como também possui papel central na vida econômica e religiosa do Capão do Zezinho. Desde os 07 anos acompanhou seu padrasto (Pedro) nos trabalhos e dedicou sua vida à permanência de seus parentes na terra. Não constituiu família e entende ser sua "missão" unir novamente seu povo sobre a terra que tradicionalmente ocupam para que possam então ser livres[75].

Com 13 anos de idade, ele comprou uma bicicleta com a primeira soma de dinheiro que conseguiu acumular. Proprietário de um dos poucos instrumentos de transporte da comunidade naquela época, seu padrasto fez com que ele assumisse a responsabilidade pelo transporte dos caxixós doentes até a cidade mais próxima.

Aos 14 anos, ele e seu irmão Zezinho trabalharam para seu padrasto nas terras reocupadas pelos caxixós na margem direita do Pará e, como pagamento, recebiam permissão para plantar sua própria roça em uma pequena parcela de terra destinada à roça da família. A terra que seu padrasto conseguiu na margem direita era arrendada. Em função da disputa entre os fazendeiros João Miguel e Luiz Crisipo, a área arrendada foi dividida (situação recorrente na região). A terra na beira do rio Pará foi então arrendada para Djalma e Zezinho.

No final da década de 1950, o grupo familiar de vó Chica, que trabalhava para o fazendeiro Piduca, na margem esquerda do Pará, ficou sem trabalho, tendo sido "escamuçado" (expulso) da Criciúma, como afirma Djalma. Assim, em função da dificuldade vivida ali, algumas famílias partiram para o outro lado do rio e foram trabalhar nas terras arrendadas por ele e seu irmão. Djalma conseguiu um pequeno financiamento no Banco do Brasil para comprar as sementes, arame e alguns instrumentos de trabalho,

[75] Não constituir família, assumir uma vida "celibatária", não configura uma postura comum entre as pessoas da geração de Djalma. Difícil precisar aqui qual a opinião dos caxixós a respeito dessa condição de vida do cacique. Alguns o assemelham a um padre; outros, a um homem diferente, especial, que optou pelo "povo", como ele mesmo assim anuncia – opiniões que muito provavelmente auxiliam na consolidação da mística e da força política que envolvem esse líder. Em muitas sociedades, principalmente naquelas em que o critério da hereditariedade define os chefes, ter filhos pode ser um projeto político. Djalma não teve filhos. Todavia, seu projeto parece ter sido assumir o "povo" de forma que todos se sintam seus descendentes diretos.

organizou a divisão do serviço nas roças e auxiliou as famílias na construção de seus ranchos.

Djalma e Zezinho combinaram plantar à meia com os outros caxixós. Contudo, segundo o cacique, seus parentes não conseguiram, na época, armazenar sementes para as plantações subseqüentes, pois a terra era pequena, e para sustentar uma família, a colheita era insuficiente. Zezinho apesar de compartilhar com Djalma o arrendamento, não trabalhava na terra. Para conseguir renda monetária, ele foi trabalhar como pedreiro em Ibitira e Martinho Campos. Djalma era quem coordenava e freqüentemente emprestava sementes para as famílias poderem dar continuidade ao plantio.

> *Eu arrendava a terra e os caxixós plantavam comigo à meia. Eles vendiam tudo que ficava para eles. Eu vendia um pouco, comia e guardava o que precisava para o próximo arado. Eu era mesmo que um pai para eles* (Djalma, 07/02/2004).

Após o falecimento de seu padrasto, Djalma "herdou" um lote em Ibitira, que sua família havia ocupado por um curto período de tempo. Com suas economias, comprou alguns outros ao longo da década de 1960. Há mais ou menos 10 anos atrás, o cacique deu um desses lotes para uma família caxixó vinda do município de Papagaio[76] para que eles construíssem sua casa. Djalma não possui a documentação regularizada dos lotes, mas sua atual intenção é regularizá-los e disponibilizar o espaço para que os caxixós possam realizar reuniões em Ibitira e assim envolver um número cada vez maior de parentes nos projetos de futuro do Capão do Zezinho.

Não é raro os caxixós procurarem Djalma para solicitar dinheiro emprestado. No único bar existente no Capão, o cacique possui uma conta para atender aos pedidos de guloseimas das crianças (doces, biscoitos, refrigerantes), a maioria seus afilhados.

Destarte, a aquisição de bens, a chefia (ainda que compartilhada com seu irmão) no arrendamento das terras na margem direita, os empréstimos que até hoje ele proporciona aos caxixós, renderam a Djalma o título, dado por seus próprios parentes, de "empresário". Quando questionado sobre como conseguiu acumular recursos financeiros em situações tão adversas, ele responde que por nunca ter questionado ordem de fazendeiro, ter sido

[76] Papagaio localiza-se na divisa entre os municípios de Pompéu e Curvelo e dista 151 km de Belo Horizonte (Secretaria de Estado da Cultura apud site da Assembléia Legislativa de Minas Gerais em 01/08/2006).

trabalhador, não ter raiva de ninguém; ele conquistou a simpatia e confiança de muitos, inclusive de fazendeiros. Através de sua capacidade de se relacionar bem com as pessoas, ele alega nunca ter lhe faltado trabalho nas fazendas. Além disso, ressalta que optou por não constituir família para que pudesse "cuidar do povo".

Somado aos fatores apontados por Djalma, é válido ressaltar que o fato da primeira esposa do seu padrasto (Pedro Ferreira) ser sobrinha de Dona Francisca, esposa de José Vitor, também pode ter lhe proporcionado uma condição privilegiada na relação com os fazendeiros da região. Conforme informação prestada pelo próprio cacique, seu padrasto era um trabalhador que gozava de plena confiança de Dona Francisca, e após a morte de José Vitor, ele assumiu a administração dos recursos financeiros da fazenda. Djalma acompanhava o padrasto em seus serviços. O conhecimento do trabalho e a relação com a fazendeira fizeram com que Djalma herdasse o "espaço" conquistado por seu padrasto no universo das fazendas. A confiança que ele conquistou junto aos fazendeiros lhe rendeu, bem como ao seu padrasto, ofertas contínuas de trabalho.

> Djalma: *Fazia ruindade, mas daí fazia ruindade para lá, mas chamava pra cá e eu estava junto, né? Então, eles ficavam sem jeito. Pensa: 'nós faz vingança com ele e de todo jeito que faz eles estão junto com nós'. Você está entendendo?*
>
> Vanessa: *O senhor não tinha raiva deles então, não?*
>
> Djalma: *Não, não tinha, nunca tive. Até hoje quando encontra tem negócio não. É a mesma coisa desses daqui* [fazendeiros]. *Porque que eles arrumam calado? Porque eles sabem que não sou eu. Tem eu na frente. Nesse tempo também é a mesma coisa, invém do tempo do avô deles. Não tem vingança. Eles marcavam: 'é para fazer aquilo!' Na outra hora: não. 'Ah, o Djalma tem que ir lá para dar uma mudança neles'. Dava mudança. Mas é para ir pra ali. Aí, eles sabiam: 'não, ele é bom, que todo jeito que a gente marca, dá certo'. Para corrigir, tinha que eles chamar o Dico, pai do Jadir* [fazendeiro], *para ele vir, para nós sairmos, nós dois corrigindo o povo. Então é isso* (27/02/2004).

Difícil precisar o tipo de mudança e de "correção" a que Djalma faz referência. No entanto, entendemos que essas mudanças podem ser compreendidas no âmbito da expulsão de famílias de uma área para outra, bem como mudanças de comportamento (correção). Djalma muitas vezes foi chamado para conversar com os caxixós no intuito de evitar o confronto direto entre seus parentes e os fazendeiros (acomodação do conflito). A forma

com que Djalma lidou com a dominação e a arbitrariedade dos fazendeiros fez com que se tornasse referência na região até mesmo para os próprios fazendeiros, que o chamavam para realizar a intermediação junto aos caxixós, reconhecendo seu papel de líder.

Djalma entende que nessa época em que os caxixós não conheciam seus direitos, era importante manter a sujeição para que o conflito não fosse deflagrado e seus parentes definitivamente expulsos da região. Ele explicava para seus parentes que aquela terra possuía um novo dono e que haviam regras a serem cumpridas para que a comunidade permanecesse na terra. Nesse período, Djalma entende que os fazendeiros controlavam a vida dos caxixós. Sem poder para mudar tal condição, ele afirma que não questionar as ordens dos fazendeiros era a melhor solução.

O cacique afirma que a liderança exercida por sua mãe era diferente da exercida por ele. Enquanto sua mãe era uma conselheira muito respeitada pela comunidade, ele se tornou a figura central na busca por soluções econômicas para as famílias para que estas não precisassem migrar para outras regiões. Quando uma nova família se constituía ou quando uma família retornava para a terra, Djalma era o responsável por viabilizar o lugar para construção da casa, bem como o auxílio inicial para que a família pudesse consolidar sua permanência na comunidade. Essa função ele desenvolve até os dias de hoje - é ele quem autoriza ou realiza as intermediações necessárias para que uma nova moradia possa ser construída na área do Capão do Zezinho. Ele negocia com a Igreja Católica, com fazendeiros, solicita empréstimo em banco, entre outros agenciamentos, para adquirir o necessário para a sobrevivência caxixó naquela terra.

Além de uma referência na vida política e econômica da comunidade, Djalma também se destaca na vida religiosa. Grande conhecedor do catolicismo, ele é um dos principais organizadores das novenas e festas para o santo padroeiro (São Francisco). Além disso, ele é um dos benzedores mais procurados pelos moradores do entorno, inclusive por fazendeiros.

Segundo o cacique, existem vários benzedores na comunidade e “duas qualidades” de benção: a que utiliza ervas medicinais e a que utiliza apenas as rezas. Para ser benzedor a pessoa tem que ter dom e ensinamento. Foi seu avô, Chico Fabrisco, e um padre da região que lhe ensinaram as primeiras rezas. Segundo Djalma, o benzedor trata das “doenças do

espírito" e das doenças do corpo. O conhecimento das rezas católicas é entendido como fundamental para o exercício da benzeção. Porém, ele afirma: "aprender apenas usando as palavras, não serve. O benzedor tem que conhecer as coisas invisíveis, a parte espiritual, a lei divina. É um dom" (29/01/2006).

A espiritualidade e a mística marcam intensamente a figura desse líder. Memorialista, ele se destaca pelo dom de contar histórias "dos antigos" (caxixós). Homem especial, cercado por uma "atmosfera" sagrada, ele se caracteriza por ser um exímio narrador. Como afirma Ecléa Bosi:

> *Mestre do ofício que conhece seu mister: ele* [narrador, memorialista] *tem o dom do conselho. A ele foi dado abranger uma vida inteira. Seu talento de narrar lhe vem da experiência; sua lição, ele extraiu da própria dor; sua dignidade é a de contá-la até o fim, sem medo* (Bosi; [1979] 1994: 91).

Capaz de armazenar muita informação, elaborar rapidamente e de forma muito particular os acontecimentos, Djalma apresenta uma narrativa complexa, um discurso não linear da história e uma enorme disposição para falar a respeito do passado. Tais qualidades já lhe renderam o injusto atributo de confuso. Muitos foram aqueles que desmereceram seu conhecimento e sua memória por acreditarem se tratar de uma invenção ou uma estratégia política para a aquisição da terra. Muitos foram aqueles que afirmavam ser aquela narrativa parte componente apenas do pensamento dele e não da comunidade.

Apesar da narrativa apresentada por Djalma se constituir como memória enunciada por um único indivíduo, ela não deve ser entendida como uma memória estritamente individual.

> *O grupo transmite, retém e reforça as lembranças, mas o recordador, ao trabalhá-la, vai paulatinamente individualizando a memória comunitária e, no que lembra e no como lembra, faz com que fique o que signifique* (Chauí apud Bosi; [1979] 1994: 31).

> *A memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a Igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares ao indivíduo* (Bosi; [1979] 1994: 54).

> *Se lembramos, é porque os outros, a situação presente, nos fazem lembrar: 'o maior número de nossas lembranças nos vem quando nossos pais, nossos amigos, ou outros homens, no-las provocam'* (Halbwachs apud Bosi; [1979] 1994: 54-55).

> *Goethe já observava, em Verdade e Poesia: "quando queremos lembrar o que aconteceu nos primeiros tempos da infância, confundimos muitas vezes o que se ouviu dizer aos outros com as próprias lembranças..." Daí o caráter não só pessoal, mas familiar, grupal, social, da memória* (Bosi; [1979] 1994: 59).

As instituições formadoras do sujeito são sociais. Tornar-se memorialista somente foi possível porque o individual encontrou ressonância no coletivo e vice-versa. Ainda que os elementos dessa memória não sejam em sua maioria acontecimentos vividos pessoalmente, Djalma tem o dom de transformá-los em acontecimentos vividos "por tabela" (Pollak; 1992: 201). Ele "incorpora" as histórias e assim "transporta" quem o escuta para o passado. É como disse Jean Duvignaud, "a memória coletiva tem o poder de recompor *magicamente* o passado" (apud Halbwachs; [1968] 2004: 15. Destaque nosso).

É fato que compreender a narrativa de Djalma não é simples, como afirmam alguns moradores do Capão do Zezinho.

> Geraldo: *Ele conta muita história, sabe?! Só que a gente não guarda as histórias. Tem dia que ele fica até tarde...*
>
> Ronilda: *Mas sabe por que a gente não grava o que ele fala? Porque para ele te contar uma história que aconteceu ontem, ele vai há 100 anos atrás, aí mistura a cabeça da gente.*
>
> (Capão do Zezinho, 27/06/2006)

> Marta: *Quer dizer, a gente não sabe quase nada da história caxixó. Igual, você sabe, ele fala muito. E entender ele é difícil. Não é que é difícil entender ele, difícil é ouvir ele. Porque às vezes ele vai falando tanto, falando, falando, falando... Você começa a pegar o começo da coisa, aí o quê que acontece? Ele vai falando tanto que você passa a não entender mais. Tem que ter aquele tempo* (Capão do Zezinho, 25/06/2006).

Não entendemos o *tempo* a que Marta se refere apenas como aquele que a pessoa deve disponibilizar para ouvir uma história, mas também um outro tempo: aquele que

necessita ser incorporado. Os caxixós estão (re)construindo sua história, nesse sentido, também existe um *tempo* para que o passado seja revisitado, elaborado e então incorporado. E enquanto esse tempo caxixó se desenvolve, a comunidade do Capão do Zezinho tem consciência de que sua história está muito bem "guardada".

Como fiel depositário da memória caxixó, Djalma assumiu a tarefa de conduzir o processo de (re)leitura e elaboração do passado – tarefa tão importante nos casos de etnicidade[77].

A memória e a mística desse líder são enaltecidas por Ronilda (36 anos) e Geraldo Caxixó (38 anos), quando em uma conversa comigo no Capão do Zezinho:

> R: *Eu acredito em tudo o que ele fala, Vanessa. Sabe por que eu acredito? Porque tudo o que ele falava quando a gente começou a lutar, já está acontecendo tudo!*
>
> V: *O quê, por exemplo?*
>
> R: *Por exemplo: a escola ia voltar aqui, os professores iam ser daqui, ia ter posto de saúde aqui dentro, ia ter muito emprego, sabe?! Ocê vê: só na escola já aconteceram 8 empregos!*
>
> G: ***Ele tem uma visão grande**, né, Vanessa?! O Djalma falou isso já tem muitos anos...*
>
> R: *No posto já interou 4 empregos só aqui. Tudo que ele falava que ia acontecer está acontecendo mesmo. Então, eu acredito. Eu não tenho essa hora que eu duvido dele, do que ele fala, sabe?! Não duvido, não. Porque esses dias mesmo, eu fui falei com minha mãe: não, mãe, eu acho que o **Djalma é um profeta**! Porque não tem como, Vanessa, não tem como uma pessoa... Não sei se é porque se você falar uma coisa aqui comigo, amanhã eu já fico batalhando para pensar o que foi aquilo que você falou comigo. E ele não, Vanessa! Todo mundo que vem aqui, ele grava na memória. A família daquela pessoa, que está lá para os Estados Unidos afora* [refere-se ao pesquisador norte-americano Johnathan Warren, que realizou uma visita à comunidade no início da década de 1990*], ele grava. Grava tudo! Então, eu não duvido dele hora nenhuma, das coisas que ele fala.*
>
> (Capão do Zezinho, 27/06/2006).

[77] Segundo Lapierre, "o que diferencia, em última instância, a identidade étnica de outras formas de identidade coletiva é o fato de ela ser orientada para o passado"(apud Poutignat & Streiff-Fenart; [1995] 1998: 13). Nesse sentido, a memória, o dom de interpretar a história, o passado, são atributos extremamente valorizados, que proporcionam ao memorialista a possibilidade de desempenhar um papel social até então sem precedentes na vida do grupo (Arruti; 1997: 14).

A memória e o interesse de Djalma pela história são qualidades mencionadas por sua mãe, que as identificou desde quando ele era muito jovem. Em um dos raros registros de depoimento de Sérgia (realizado por Geralda Soares), a mãe assim se refere a Djalma:

> *Negócio dele aprender é porque é assim: uma pessoa conta uma história para ele, ele guarda aquilo no sentido. Desde ele rapazinho. Se você ver as histórias que ele conta de quando ele era rapazinho! Eu fico impressionada! (...) E fica contando as histórias todas para ele, para o Zezinho, recordar. (...) Toda vida ele era mais curioso. (...)* (Capão do Zezinho, 1987).

Como benzedor, Djalma atende chamados de seus parentes e também de fazendeiros. Como sua mãe, ele também é procurado por pessoas que lhe pedem conselhos e lhe fazem confidências. Como principal conhecedor da história antiga, ele é muito solicitado por antropólogos, pesquisadores e estudantes. Respeitado por sua bondade, dedicação e memória, ele é solicitado constantemente pela comunidade. Atualmente, católico, ele coordena o grupo de reza; e como pessoa que possui boas relações na região e uma estabilidade econômica (aposentadoria), ele também é solicitado para administrar as dificuldades financeiras e políticas da comunidade.

Djalma possui um estilo de vida peculiar. Com uma infância marcada pelo distanciamento da vida familiar, ele afirma ter aprendido a viver sozinho. Segundo ele, a realização das atividades domésticas não era um problema – Djalma afirma que até a década de 1980 era ele mesmo quem preparava suas refeições, realizava a limpeza da casa e lavava suas roupas. No entanto, em função do seu destacado envolvimento na luta pelos direitos indígenas e do avançar da idade, o cacique diz não ter mais o tempo e a condição de realizar todas essas atividades sozinho. Solteiro e único morador da antiga casa de sua mãe, Djalma, atualmente, contrata alguém no Capão do Zezinho para lavar suas roupas. As refeições, muitas vezes, ele realiza na casa de algum de seus sobrinhos. Como retribuição, frequentemente, ele envia algum tipo de mantimento. Hoje, a aposentadoria e o salário que possui como "professor de cultura" na escola indígena Itaoca Sérgia compõem sua principal fonte de renda.

A figura de Djalma é singular. Seu carisma e sua dedicação ao "povo" e ao projeto étnico caxixó é destacável. No entanto, após a enunciação da identidade étnica caxixó e do

início do processo político de reivindicação pela garantia dos direitos indígenas, os caxixós, e principalmente Djalma, entenderam ser necessário a consolidação de um novo perfil de liderança. A inserção caxixó no movimento indígena regional e nacional; as várias solicitações de entrevistas e palestras; audiências com o poder público; entre outros compromissos fizeram com que os caxixós entendessem ser importante a consolidação de lideranças que tivessem maior facilidade em articular um discurso para os não índios. No período em que a identidade étnica foi divulgada e a reivindicação da demarcação da terra indígena foi deflagrada, Jerry Caxixó assumiu esse importante papel. Articulado, com um discurso incisivo, ele encaminhou a denúncia à Procuradoria da República em Minas Gerais sobre a destruição dos sítios arqueológicos, representou os caxixós nos vários fóruns do movimento indígena e se consolidou como porta-voz da comunidade para o público externo. Interessado na história antiga, ele tornou-se principal companheiro de Djalma, que parece ter visto nele um possível sucessor. Dessa forma, Jerry foi eleito vice-cacique na década de 1990 e ocupou tal posição até o início de 2001.

Na década de 1990, os caxixós criaram o Conselho das Comunidades Indígenas Kaxixó – CCIK com o objetivo de angariar recursos financeiros para realização de projetos e organização de suas ações políticas referentes aos direitos indígenas. Nessa época, os caxixós também foram convidados a integrar o Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio Pará como único povo indígena ainda habitante das margens daquele rio.

Em função da implantação da Política Nacional de Atendimento à Saúde Indígena, cujo modelo corresponde aos Distritos Sanitários Especiais Indígenas – DSEI´s, os povos indígenas no Brasil foram estimulados a constituir os conselhos locais de saúde e a participarem do Conselho Distrital. O Conselho Local Caxixó é formado por dez membros, entre habitantes do Capão do Zezinho, cidade de Pompéu, cidade de Martinho Campos e distrito de Ibitira.

Com o apoio do Cimi, os caxixós estão organizando a I Assembléia Geral do Povo Caxixó, que deve acontecer no período de 01 a 03 de setembro do corrente ano, no Capão do Zezinho. Com o tema: “essa terra é nossa!”, eles têm como objetivo central discutir o processo oficial, ainda inconcluso, de demarcação da TI Caxixó.

Religiosidade

A comunidade do Capão do Zezinho é católica e tem como padroeiro São Francisco de Assis. Anualmente, no dia 04 de outubro, a comunidade prepara uma grande festa para homenagear o santo. Os festeiros e o grupo de reza, escolhidos pela comunidade, são os responsáveis por organizar a festa e arrecadar os recursos para pagar a missa (deslocamento e presença do pároco).

Durante o mês de maio, a comunidade realiza a novena para Nossa Senhora Aparecida. No período de 1998, quando o Cedefes teve a oportunidade de acompanhar o evento, eles se reuniram várias noites no Cruzeiro para rezar. Eles levaram a imagem de Nossa Senhora Aparecida e velas, acenderam uma fogueira e estouraram fogos. Ao final de cada reza, os caxixós lembraram dos parentes que estão em outras cidades, outros estados, e pediram por sua saúde e proteção.

Apesar de se identificarem como católicos, o discurso relacionado a "doenças de espírito", visões, presságios faz-se frequentemente presente entre os membros da comunidade. O tema de uma espiritualidade não relacionada ao catolicismo é tratado com certa reserva – um assunto restrito, que não ocupa o discurso comum e público.

> Jerry: *Outra questão é que o Manoel Peão é quase como um pajé, sabe? Muita gente tem fé que ... Hoje, ele está assim mais ... para essa questão da católica, da Igreja Católica, que ensina ele muita coisa. Que ele tem força e poder de cura. (...) Só que Djalma também ... e ele, eles, já pegaram uma influência muito grande da Igreja Católica, que acabou tirando muita coisa da sua sabedoria e colocando outras coisas, né? 'Não, você tem que rezar o terço, você tem que fazer isso, fazer aquilo.' E ele está acabando esquecendo o que ele fazia. (...) Isso se deu muito forte foi comigo, né? (...) Por exemplo, você está perante uma situação e acaba aparece uma cobra, né? Parece engraçado, né, essa questão? Mas, assim, isso não se deu somente agora [refere-se ao aparecimento de uma cobra quando do trabalho de campo da arqueóloga], né? (...) Porque na verdade, Vanessa, eu percebi que eu tinha uma força espiritual muito grande, né? Apesar de que, eu acredito no seguinte: até hoje eu não consegui concretizar isso.*
>
> Vanessa: *Dizem que a sua avó tem ...*
>
> Jerry: *Ela tem, mas ela não aceita tocar nesses assuntos, né?!*
>
> (Belo Horizonte – 14/12/1998 apud Caldeira *et alli*; 1999: 44)

> *Ao chegar ao Capão do Zezinho ocorria uma fantástica discussão. Chegaram a um impasse no último encontro e esperavam minha chegada para ouvir a opinião de alguém de fora, alguém de outro 'mandamento', na cabeça de Djalma. (...) O padre Geraldo, não sei como, conseguiu do fazendeiro Matozinho a doação de um terreno vizinho do Capão para construir uma Igreja. Logo, Djalma, Zezinho e algumas famílias se uniram para realizar o empreendimento da paróquia. Construir a igreja. (...) E aí começou a divisão. Outro grupo de famílias argumentava que se fizesse a igreja com todo este envolvimento, na hora das eleições, que estão chegando, seria um prato cheio para conseguir votos dos pobres. 'Depois, padre Geraldo, bom, mas e se vier um do lado dos fazendeiros? Como que vamos impedir mais um para falar contra nós dentro da área? Basta a escola: ela está aí, fechada para nós. Com duas professoras de fora e uma que se opõe ao que queremos. Por outro lado ... nós temos nosso modelo de fazer a nossa casa (o Jerry introduz o nome de Casa de Ritual). Vamos fazer de nosso jeito a Casa de Ritual. De chão, barro batido, sapé e madeira, toda amarrada de cipó ... Tem gente aqui que sabe apanhar sapé. Sabe onde tem. Precisa é de ajuda ...' (...) Na verdade, o nome, mesmo estranho, ganhou adesão da maioria. Mas os outros, inclusive Djalma, jogavam com algo forte que era ter a igreja para ter o Santíssimo ali para adoração toda noite ... (...) Os ânimos se acirraram tanto que a discussão parou por aí* (Geralda Soares, 1995 apud Caldeira *et alli*; 1999: 45).

A existência da Casa de Ritual e a construção pela comunidade de uma Igreja Católica no Capão do Zezinho; o respeito à doutrina católica e o reconhecimento da existência de "espíritos", visões e presságios, podem nos remeter a um possível "sincretismo"[78] religioso caxixó. Todavia, a espiritualidade é um tema de difícil abordagem, repleto de restrições aos não índios. Como não investigamos os costumes e a religiosidade dos outros habitantes daquela região, não podemos aqui nem mesmo afirmar

---

[78] "O antropólogo baiano Ordep Serra, em trabalho polêmico, discute longamente a problemática do sincretismo, analisando sobretudo a situação na Bahia. Não concorda que sincretismo seja apenas mistura e confusão. Propõe

> [...] que se chame de 'sincretismo', em sentido estrito, a todo processo de estruturação de um campo simbólico-religioso 'interculturalmente' constituído, correlacionando modelos míticos e litúrgicos ou gerando novos paradigmas dessa ordem que assinalem expressamente outros [...] de maneira a ordenar novo espaço intercultural (1995, pp. 197/198).

(...) Em interessante artigo, Pierre Sanchis lembra que se escreveu demasiadamente tanto sobre sincretismo quanto sobre totemismo, que se referem a um problema de classificação. Indaga se o sincretismo não seria 'um universal dos grupos humanos em contacto, ou o modo pelo qual as sociedades humanas, quando confrontadas, são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade'. Para o autor, esse processo se daria numa relação de desigualdade e de dominação política, cultural ou religiosa" (Ferreti; 2001).

que tais características são específicas dos caxixós do Capão do Zezinho. Apenas nos é possível afirmar nesse trabalho que o sagrado e o profano compõem fortemente o discurso e análise caxixós sobre sua trajetória, e que a interpretação religiosa espiritual para fatos da história se faz recorrente no discurso de Djalma.

III.2) Os projetos de futuro

A mobilização étnica caxixó teve início a partir de um conflito de terras em que os caxixós sentiram a ameaça concreta de dissolução de sua última base territorial. Garantir a demarcação da Terra Indígena (TI) Caxixó se configura ainda como o atual e principal objetivo da comunidade do Capão do Zezinho[79]. Como fator responsável pela mobilização étnica, a terra foi a razão da "revelação" da identidade indígena caxixó. Para eles, (re)conquista-la representa a possibilidade de realização do desejo de "viver um tempo" que não conheceram: "tempo do índio livre", como afirma Djalma.

Segundo Glayson Caxixó (28 anos), professor indígena, ser livre é poder "movimentar-se na terra sem medo".

> *A gente estaria cortando essa área hoje que às vezes a gente pode estar encontrando, cercado com fazendeiro, falando assim: 'oh, vocês não vão passar pra frente não, que se vocês passarem eu mato vocês'. Às vezes a gente está guardando essa terra... falando assim: livre, estar movimentando, andando nela, sem preocupação de fazendeiro. Falar assim: hoje não tem mais nada para fazer, a gente pode estar movimentando, andando, conhecendo os parentes* (Capão do Zezinho, 24/06/2006).

[79] De acordo com o Decreto nº 1775 de 08 de janeiro de 1996, que dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e outras providências, são sete as etapas envolvidas nesse longo processo: (1) Estudo de identificação, (2) Aprovação pela FUNAI, (3) Contestações, (4) Declarações dos limites da Terra Indígena, (5) Demarcação Física, (6) Homologação, (7) Registro (ISA, http://www.socioambiental.org/pib/portugues/quonqua/ondeestao/demarc.shtm). O processo caxixó apresenta-se, desde fevereiro de 2004, ainda na primeira etapa.

Para Geraldo (38 anos), ser livre significa não ter que trabalhar para fazendeiro.

V: *Você tem um sonho?*
G: *Tenho muitos. A gente vive sonhando, né, Vanessa.*
V: *Quais são os sonhos que você tem?*
G: *Trabalhar para mim, não depender dos outros, isso que é meu sonho. Não ter ninguém mandando em mim.*

(Capão do Zezinho, 26/06/2006)

Segundo Nilvando (36 anos), os caxixós vivem de esperança. Desde a década de 1980, muitos foram aqueles que participaram da mobilização étnica pela terra e que morreram antes de vê-la demarcada: Zé Flori, Zé Candinho, Antonieta, vó Chica, Zezinho (pai de Nilvando, Cristina e Geraldo), Maria Aparecida, Ailson, Ademilson, Nega, e mais recentemente, Pedro (Pedrinho, irmão de Marreco e meio irmão de Djalma). Nilvando destaca seu desejo de poder estar vivo para conhecer esse "tempo".

> *Eu só espero que nós não morramos também, que essa geração nossa não morra com essa esperança; para que os filhos nossos tenham outra esperança, de outra coisa. Porque já passaram duas gerações que já foram com a esperança de ter uma terra para trabalhar. Será que nós também vamos ser a mesma coisa, passar nossa geração só na esperança?!* (Capão do Zezinho, 25/06/2006).

Em fevereiro de 2004, o governo federal deu início ao processo oficial de identificação e delimitação da Terra Indígena Caxixó (conforme Portaria nº 072/PRES/FUNAI/2004). Somente, então, após 18 anos do conflito vivido na terra Fundinho, quando a comunidade anunciou publicamente sua identificação indígena, o processo de regularização fundiária foi instaurado. Foram quase duas décadas de mobilização do grupo étnico para que a ação governamental sobre a terra tivesse início.

Esse longo período de espera foi marcado pela incerteza e pelo medo. Incerteza a respeito da efetividade da demarcação da TI e medo da reação dos fazendeiros. E se, por um lado, a visita do Grupo Técnico (GT) responsável pela identificação da referida terra amenizou a incerteza, por outro, intensificou o sentimento de medo.

> *Aquela época do GT mesmo, aquela época eu não dormia, Vanessa. Eu deitava aqui, assim, eu imaginava assim... Eu deitava lá na minha cama, deitava com a cabeça assim, e pensava: gente, se alguém ali fora der um*

> *tiro, será que o tiro vai passar nessa parede, na cama e vir na minha cabeça? Aí eu passei a dormir para baixo, né. Não, se der um tiro lá, não sei nem se vai acertar a minha cabeça, eu durmo para baixo, esse trem pega no meu olho. Ah, não, não vou não! Menina, eu passei tanto medo, mas tanto medo daquela vez* (Marta Caxixó, 30 anos, Capão do Zezinho, 25/06/2006).

> *Aí depois a gente ficou meio com medo, porque falaram que os fazendeiros depois disso já estava é falando que ia acabar com os índios não só de MG, mas com os índios do Brasil inteiro, tentar acabar* (Glayson Caxixó, 28 anos, Fundinho, 24/06/2006).

> *A gente não tem direito nem de plantar uma rocinha ali porque é deles* [refere-se aos fazendeiros]*, né?! Acho que é importante demarcar, ter o lugar da gente de novo, né?! Poder ir onde a gente quiser, pegar uma... né?! A gente faz um trabalho de escola, vai ali, em terra de fazendeiro, fica com medo, aquele medo deles, né, estar tirando coisas deles e eles brigarem com a gente. Não tem liberdade* (Aparecida Caxixó, 22 anos, professora indígena. Capão do Zezinho, 24/06/2006).

> *A minha vontade é que essa terra saia sem ter nenhuma morte, sem ter briga. Esse é meu sonho, porque eu tenho muito medo de morte, principalmente por terra, porque eu acho que a terra é de Deus* (Elenir, 30 anos. Capão do Zezinho, 25/06/2006).

A comunidade do Capão do Zezinho teme uma (re)ação violenta dos fazendeiros. O início do processo de regularização fundiária demonstrou o poder de mobilização daquelas famílias. Como autoras do pleito pela demarcação da TI, elas assumiram publicamente a sua identificação indígena. Marcadas por uma história de dependência e submissão, elas romperam o silêncio e deram início a uma disputa declarada. Moradoras de uma área rodeada por fazendas, cientes que o processo de demarcação de uma TI no país tramita em diversas instâncias administrativas da burocracia estatal e que, consequentemente, sua conclusão pode demorar anos, até mesmo décadas, essas famílias se sentem extremamente expostas e vulneráveis a uma investida daqueles que historicamente dominaram aquelas terras.

Assumir-se indígena, assumir o pleito pela terra, expor-se em contexto tão adverso – tais posturas fortaleceram os laços de união entre essas famílias. Apesar da incerteza sobre os resultados efetivos da ação governamental sobre a terra (quando a terra vai ser

demarcada? O limite proposto por eles e pelo GT será o definitivo? Depois da demarcação, quando serão retirados os não índios?), e da incerteza sobre sua situação na terra até a conclusão do processo, a comunidade do Capão do Zezinho assumiu os *riscos.* Unidas por uma *postura* – assumir-se Caxixó – essas famílias delineiam um futuro comum. Como uma *comunidade de destino*[80] (Chauí apud Bosi; [1979] 1994), optaram por percorrer juntas um mesmo caminho – optaram por compartilhar uma mesma *condição de ser*.

É fato que muitos caxixós que residem nos centros urbanos da região (cidades de Martinho Campos e Pompéu e distrito de Ibitira) também se assumiram Caxixó, pois estão cadastrados e recebendo atendimento pelo Programa Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. Para serem incorporados em tal programa foi necessário que eles se apresentassem e fossem apresentados à equipe da Funasa (pela comunidade do Capão do Zezinho) como indígenas caxixós – fato este que fortaleceu significativamente o projeto étnico. No entanto, muitos desses seus parentes, segundo famílias do Capão do Zezinho, apesar de se apresentarem à Funasa como caxixós, não se envolveram na mobilização étnica para conquista dos direitos indígenas. Segundo eles, muitos desses seus parentes mantiveram-se em silêncio e passivos enquanto eles reivindicaram do Estado brasileiro o seu reconhecimento como indígenas.

Alguns caxixós do Capão do Zezinho alegam que alguns de seus parentes que residem nos centros urbanos apenas se apresentam como indígenas à equipe da Funasa porque o benefício do atendimento já se configura como uma realidade e porque o atendimento se constitui como uma necessidade para essas famílias. No entanto, por razões várias, eles não estariam se assumindo Caxixó em outros contextos. O assumir-se indígena estaria ainda permeado de restrições.

Para alguns caxixós do Capão do Zezinho, a razão principal para tais restrições seria o medo de uma reação dos fazendeiros. Muitos destes também são empregadores nas cidades e os caxixós dependem da boa relação com os fazendeiros para garantirem seu

[80] Para Chauí, "comunidade de destino é sofrer de maneira irreversível, sem possibilidade de retorno à antiga condição, o destino do sujeito" (apud Bosi; [1979] 1994: 26). Segundo Bauman, existem dois tipos de comunidades. "Existem comunidades de vida e de destino, cujos membros (segundo a fórmula de Siegfried Kracauer) 'vivem juntos numa ligação absoluta', e outras que são 'fundidas unicamente por idéias ou por uma variedade de princípios'" (2005: 17). As famílias da comunidade do Capão do Zezinho sofrem (de maneira irreversível) a condição de ser, além de viverem juntas e compartilharem idéias.

emprego. Nesse sentido, essa poderia ser uma das razões desse silêncio. Para outros, o fato de seus parentes já residirem na cidade há muitos anos fez com que estes se distanciassem dos projetos de futuro do Capão do Zezinho e não mais compartilhassem o desejo de estar e trabalhar na terra. Para outros, ainda, a razão principal seria a vergonha. Para eles, alguns de seus parentes entendem que ser Caxixó, ser indígena, implicaria em ter necessariamente que ser diferente, em ter que assumir o estereótipo de "índio": assumir-se caxixó implicaria em assumir a condição de ser "primitivo", "inferior".

A questão da "identidade" étnica se configura como complexa. Assumir uma "identidade" (tornar-se Caxixó) faz parte de um processo, de uma construção. Segundo Bauman, o "pertencimento" e a "identidade"[81] não têm a solidez de uma rocha e não são garantidos para toda a vida; eles são, na verdade, bastante negociáveis e revogáveis (2005: 17). Segundo ele, foram necessárias grandes transformações nas sociedades em função de uma "crise da modernidade"[82] para que a questão da "identidade" fosse compreendida como *problema* e, acima de tudo, como *tarefa* (2005: 24). "Para a grande maioria dos habitantes do *líquido mundo moderno*, atitudes como cuidar da coesão, apegar-se às regras, agir de acordo com os precedentes e manter-se fiel à lógica da continuidade" (Bauman;

---

[81] Altamente contestado, o conceito "identidade" muitas vezes remete à idéia de um "rótulo", que as pessoas ao adquirirem jamais se desvinculam; uma identidade fixa, rígida, coesa, solidamente construída. E nesse sentido, ela restringe. No intuito de evitar a associação do termo a tal definição, optamos por utilizar, sempre que possível, o termo "identificação", que facilmente remete à idéia de processo, momento, construção.

[82] Sob o triunfo da ciência (razão), a modernidade acreditava em uma nova ordem para o mundo. Ao substituir o controle teológico (cosmológico) do conhecimento pelo controle científico (desacralização da experiência), a modernidade postulava a lei da universalidade, da ordem e do controle. Uma de suas promessas era a consolidação de um mundo mais seguro, agradável e pacífico, em que os seres humanos teriam o poder de conduzir a própria história – "o 'enredo' dominante por meio do qual somos inseridos na história como seres tendo um *passado definitivo e um futuro predizível"* (Giddens, 1991: 12. Destaque nosso). No entanto, o futuro não poderia ser tão previsível, tão seguro, como a modernidade desejava. Apesar do fato de termos que reconhecer que algumas promessas da modernidade se realizaram, o triunfo da razão não impediu as sociedades modernas de produzirem concomitantemente aos seus "bens", os seus próprios "males". Em função da supremacia do conhecimento científico e tecnológico e do progresso econômico a qualquer custo, ameaças, conflitos e novos problemas foram produzidos pelas sociedades modernas, como as grandes catástrofes da natureza, a megatecnologia nuclear e química, a sobremilitarização, a destruição ambiental, e o crescente empobrecimento e exclusão de grupos sociais (Beck; 2000: 06). Ao aceitar o fato de que a ciência produz suas próprias ameaças e imprevistos, que o progresso pode significar destruição; as sociedades modernas ocidentais constataram a necessidade de "encontrar e inventar novas certezas para si" (Beck, 2000: 14). Nesse caso, a "identidade perde as âncoras sociais que a faziam parecer 'natural', predeterminada e inegociável" (Bauman; 2005: 30).

2005: 60. Destaque do autor) significaria negar o processo (inevitável) de circulação de significações, de comunicação e interação – significaria um "não estar" no mundo – aspectos de uma vida social que o moderno mundo globalizado condena.

Percebida como uma tarefa, a etnicidade pode ou não ser ativada pelos atores (Poutignat e Streiff-Fenart; [1995] 1998: 124). Baseada na experiência da vida mais do que na manutenção de uma antiga "cultura", ela em nada se assemelha a uma definição de identidade social essencial e universal. Nesse sentido, *não basta nascer para ser, é necessário mais.* As diferenças, bem como as identificações sociais, culturais, são adquiridas ao longo da vida coletiva. Toda comunidade pode atuar como geradora de "costumes" e vincular ou não características herdadas ao seu modo de vida atual. O sentimento étnico, aquele que vincula o grupo ao seu passado, sua origem, somente será acionado se isso fizer sentido para as pessoas no presente (Weber [1921] 1984).

Portanto, os distintos contextos, condições ou estilos de vida não necessariamente anulam a construção de uma identidade étnica comum. Específico, o sentimento étnico é acessível a todos aqueles que crêem pertencer a uma comunidade de origem (Weber; [1921] 1984). A crença na origem favorece a acolhida gradativa de membros ao grupo étnico (Weber; [1921] 1984: 322). E nesse sentido, a heterogeneidade não inviabiliza o sentimento de origem comum – elemento fundamental para construção da etnicidade.

De acordo com A. D. Smith, um grupo étnico se constitui quando seus membros "compartilham um sentimento de origem comum, reivindicam uma história e um destino comuns e distintivos, possuem uma ou várias características distintivas e sentem um senso de originalidade e de solidariedade coletivas" (apud Poutignat & Streiff-Fenart; [1995] 1998: 83). Como uma *construção* da pertença, a etnicidade se caracteriza por ser conscientemente acionada, determinada e articulada pelos próprios atores. Ela não é oferecida, dada, ela é construída – e não simplesmente herdada.

> *Nenhum grupo humano é condenado se reconhecer eternamente referências, interesses ou destino comuns, simplesmente em nome de um passado ou de um conjunto de traços 'naturais' compartilhados. Constantemente ele se auto-identifica criativamente, frente a outros e no seio de situações determinadas. Mas é também verdade que este projeto não é resposta arbitrária a tais situações. Ele é 'pro-jetado' criativamente, mas 'a partir de'. E estas duas dimensões chamam para*

> *serem articuladamente reconhecidas* (Mattos apud Caldeira *et alli,* 1999: 47).

Projetiva, mas com uma forte referência no passado (na origem), a identidade étnica representa um movimento dialético entre *o herdado e o projetado* (Arruti; 1997) – um movimento em que o passado depende do futuro e vice-versa. Sendo uma construção social, como toda e qualquer identidade étnica, ela depende do desejo, da necessidade ou das possibilidades de seus membros em realizá-la.

> *O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas* ***a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem****, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a* ***força política e emocional da etnicidade*** (Oliveira, [1999] 2004: 33. Grifos nossos).

Alguns caxixós entendem que as condições e possibilidades de construção da etnicidade são diferentes para aqueles seus parentes que residem nas áreas urbanas. Segundo eles, seus parentes citadinos percorrem uma outra trajetória e vivem um outro contexto local desde a expulsão da área rural.

> *Você está lá cidade,* ***você está começando a reconhecer o processo agora que você é índio****. Ele vai chegar para todo mundo e falar assim: eu sou índio?! Não vai saber nem o que vai acontecer com ele, se ele está falando ali, ele pode estar talvez prejudicando ele mesmo no serviço dele. Na cidade tem muitos fazendeiros. A maioria do comércio é deles. Se eles estão trabalhando no comércio, eles começam a falar assim: eu sou índio Caxixó; eles são contra. A Funasa, eles têm interesse, eles têm que falar que eles são índios. Agora, para o povo, eles não têm essa necessidade de estar falando para o povo que eles são índios, que eles estariam arriscando a situação deles, convivência deles no dia-a-dia* (Juliano Caxixó, 24 anos. Fundinho, 24/06/2006).

O processo de se (re)conhecer "índio" parece ter tido início em um tempo e ritmo diferentes para alguns caxixós que vivem nos centros urbanos. Em um outro tempo, em um outro contexto local, eles parecem ter acionado sua identificação indígena de forma particular. Daí talvez uma possível razão para suas restrições em assumir-se publica e irrestritamente como Caxixó.

O não envolvimento de alguns parentes no projeto étnico Caxixó e as razões que determinam tal postura vão permanecer aqui apenas no campo das possibilidades, pois não realizamos nenhum contato com os caxixós que residem nas áreas urbanas. No entanto, o que aponta como relevante aqui para análise é a *percepção* (consensual) da comunidade do Capão do Zezinho sobre o não envolvimento de alguns de seus parentes no atual projeto étnico caxixó. Apesar de não termos realizado um contato com aqueles que residem nos centros urbanos para investigação desse tema, analisar a forma como os caxixós do Capão do Zezinho percebem, entendem e sentem a posição adotada por alguns de seus parentes nas cidades é muito importante, pois no entendimento deles, nem todos os caxixós decidiram por percorrer o mesmo caminho. Ainda que parentes, nem todos, nesse momento da história, desejam se apresentar irrestritamente como Caxixó. Nesse sentido, nem todos parecem compartilhar plenamente a posição e a conduta adotadas por aquele coletivo que compõe a comunidade do Capão do Zezinho[83].

É consenso entre os caxixós que todos são parentes entre si e que todos possuem, então, o direito a ter direitos. A divergência parece se estabelecer no âmbito da estratégia e da ação políticas. Como uma expressão enunciada, alguns caxixós do Capão do Zezinho questionam: "somente eu luto para que todos se beneficiem"?!

Na opinião de alguns, a comunidade do Capão do Zezinho, como grupo que deu início ao projeto étnico e que se tornou referência para os agentes externos (órgãos públicos, ong´s, imprensa, etc), deveria apenas reconhecer a existência de seus vários outros parentes que residem em outras localidades. A garantia dos direitos específicos deveria, no entanto, restringir-se àqueles que de alguma maneira participam da mobilização política caxixó. Para eles, a posição adotada por muitos de seus parentes é demasiadamente cômoda. Em depoimentos colhidos no Capão, alguns caxixós alegam que a lógica que perpassa o pensamento de alguns de seus parentes é: "ah, eu não vou participar porque para mim tanto faz, eu sou índio mesmo. Pra mim tanto faz lutar como não lutar, eu vou ser beneficiado do mesmo jeito".

---

[83] A situação não é uma exclusividade da realidade caxixó. Em depoimento no vídeo documentário "Assumindo minha responsabilidade" (Dantas; 2004), Manoel Vicente, liderança do povo Pipipã, estado de Pernambuco, afirma que alguns parentes pipipã não se assumem como tal. Segundo Manoel: "eles querem seguir no caminho que eles se criaram" – no caminho do não índio.

Sob essa perspectiva, os caxixós do Capão do Zezinho admitem que após a regularização fundiária, após o direito adquirido e consolidado, parentes que alegavam não desejar vir para a terra acabarão por vir.

> Vanessa: *E quando a terra for demarcada, esse pessoal da cidade vem para terra?*
>
> Marta: *Por conta deles, vem, né. Vem, assim, alguns eu sei que vem. Alguns que eu conversei vem. Outros já falam assim: 'ah, esse negócio não vai sair não. Tendência daquilo ali é só acabar. Escola vai acabar, aquele posto de saúde* ***seus*** *vai acabar, não sei o que mais vai acabar. Vocês estão achando que* ***vocês*** *vão ganhar terra?!' Outros dizem assim: 'ah, não, o dia que a terra sair, oh, se Deus quiser, vou comprar umas cabeças de gado, colocar naquele lugar lá e criar muito porco, fechar meu pedacinho. Quero viver bem. Quero ficar tranqüilo'. Tranqüilo, né?!* ***Mas enquanto eles estão pensando que eles vão viver tranqüilos, nós estamos pensando que nós podemos levar é chumbo aqui, né, Vanessa?!***
>
> (Capão do Zezinho, 25/06/2006)

A interação dentro de um quadro político preciso não se configura como uma realidade compartilhada entre os caxixós do Capão do Zezinho e alguns parentes citadinos. Sua postura de "observadores-beneficiários" tem sido alvo de críticas e reclamações entre aqueles que participam ativamente da mobilização caxixó por direitos. Expor-se como único grupo autor de denúncias e pleitos, perder dia de serviço para participar do movimento indígena, viver a suspeição e o descrédito por não apresentar uma imagem que se assemelhe ao estereótipo de "índio", são situações muitas vezes não compartilhadas pelos parentes que vivem nas cidades.

De acordo com alguns moradores do Capão do Zezinho, parentes que moram na cidade e não participam da mobilização política pela terra, mas que tiveram condições de acumular recursos financeiros, afirmam que se a terra for de fato um dia demarcada, eles investirão em projetos econômicos ali. Com a intenção de continuar residindo na cidade, eles afirmam que iriam contratar os caxixós do Capão do Zezinho para trabalhar para eles. Tal perspectiva, ainda que pertencente apenas ao campo da especulação, causou indignação e sentimento de "revolta" nos caxixós que a ouviram. Além de uma postura individualizada sobre como enfrentar os próximos desafios, ela demonstra uma intenção (vontade) em dar continuidade ao histórico processo de dominação agrária. Como uma atualização da

polaridade instaurada entre os caxixós há mais de duzentos anos em função da jagunçagem indígena, essa perspectiva implicaria em (novas) cisões e na impossibilidade de um destino político compartilhado.

Djalma analisa as atuais diferenças políticas existentes entre os caxixós de outra forma. Para ele, tais diferenças se configuram como uma extensão dos antigos conflitos existentes entre os descendentes do *povo da Mãe Joana* e do *povo Tio*. Segundo ele, as disputas internas das famílias advêm como conseqüência das disputas instituídas pelos fazendeiros que envolveram os representantes indígenas em seus conflitos e partilhas de terra. Contudo, o cacique acredita que a demarcação oficial da Terra Indígena Caxixó poderá "solucionar" tal problema, pois a terra será entregue a quem de direito pertence.

> *No tirar essas terras, essas coisas de briga de família vão acabar, porque a* ***origem*** *da coisa do capeta, vingança,* ***foi a tirada da terra,*** *a injustiça dos irmãos, dos herdeiros* (Djalma, 21/09/2003).

Muitos dos conflitos e divisão internos vividos pelas famílias, Djalma credita à presença dos "espíritos" de fazendeiros na região. Segundo ele, os fazendeiros, através de seus "espíritos", continuam a investir e instigar a divergência e disputa interna caxixó, tal como historicamente fizeram ao aliciar determinados grupos. Essa é a interpretação mística que Djalma apresenta para explicar as divergências internas. Esse seria um conflito vivido entre os descendentes do *povo de aldeia* e *povo do mato* sob influência dos "espíritos" de fazendeiros, que segundo ele, utilizam essa estratégia como forma de continuar a inviabilizar o domínio indígena naquelas terras.

Os caxixós do Capão do Zezinho não concordam publicamente com a interpretação do cacique para a existência das diferenças de posições entre eles[84]. Enquanto alguns atribuem a divergência a uma questão de estratégia e participação política, outros parecem entender que a questão se concentra nos diferentes ritmos de compreensão e contextos de vida para produção da etnicidade.

No entendimento de alguns, a postura de lutar por benefícios apenas para a comunidade do Capão representa uma lógica excludente, uma visão individualizada do

[84] Apesar dos caxixós não operarem com os mesmos princípios que Djalma, essa, como as demais interpretações desse líder, não são desprezadas.

grupo étnico, que eles não aceitam. Eles entendem que não é viável no presente envolver todos os parentes na organização política pela reivindicação dos direitos indígenas. Segundo Djalma e Marreco, muitos não possuem a condição financeira para se deslocarem para o Capão do Zezinho e outros ainda necessitam de esclarecimentos sobre a dinâmica do movimento indígena regional e sobre a legislação indigenista. No entanto, segundo eles, o Capão do Zezinho deve lutar por todos aqueles que possuem uma relação de parentesco caxixó. Independente de quem faça parte do grupo na reivindicação dos direitos indígenas, estes devem ser extensivos a todos os parentes. Afinal, "a lei é para todos", como afirma Geraldo Caxixó.

Djalma defende a inserção gradativa dos outros grupos familiares na organização política de seu povo. Para ele, a inserção desses outros grupos é necessária. Caso contrário, como afirma José Francisco (o Marreco), se a comunidade do Capão do Zezinho reivindicar direitos apenas para si, "o povo Caxixó acaba" (Caldeira & Magalhães; 2004: 36).

Para alguns, o projeto étnico envolve vários grupos em vários diferentes momentos. Na visão destes, cabe à comunidade do Capão do Zezinho o papel de iniciar a organização política, envolver os demais grupos e ampliar as perspectivas étnicas do povo Caxixó. No sonho dessas pessoas (em sua maioria, os mais velhos), quando a terra for demarcada, a comunidade caxixó irá incluir um crescente número de famílias.

A comunidade do Capão do Zezinho possui suas divergências e demonstra sua heterogeneidade no que diz respeito a algumas posições. No entanto, mantém-se unida por uma postura (assumir-se irrestritamente como Caxixó) e por uma luta compartilhada (a terra). As diferenças políticas ou as diferentes posturas existentes entre eles não tem inviabilizado seu projeto étnico. Muito pelo contrário, têm sido partes constitutivas desse projeto, que confirma seu *aspecto polifônico e situacional*[85]. As divergências, no modo como se apresentam, não anulam o sentimento e reconhecimento dos caxixós como uma coletividade étnica.

---

[85] De acordo com Oliveira, "toda identidade é situacional, ou seja, seu uso depende de contextos históricos e varia de acordo com os diferentes segmentos de uma população. Pretender que sua utilização dentro de uma coletividade seja constante e homogênea corresponderia a uma verdadeira 'ingenuidade sociológica' (Gluckman & Devons 1964) que necessariamente conduz o pesquisador a conclusões errôneas" (2003: 173).

O envolvimento de outros grupos familiares que residem em outras localidades configura-se como possível e, principalmente, constitui-se em um projeto do cacique. Esses grupos, ligados por uma complexa rede de parentesco com as famílias do Capão do Zezinho, possuem condições de acionar a identificação indígena e propor demandas. Sua inserção no atual projeto de consolidação do acesso à terra se caracteriza como uma questão de escolha e vinculação.

Segundo alguns caxixós do Capão do Zezinho, muitos de seus parentes que vivem no contexto urbano não compartilham atualmente do sonho de estar e trabalhar na terra. No entanto, é com base nesse sonho que a comunidade do Capão tem trilhado seu caminho e procurado construir seu futuro.

O fato do processo oficial de identificação da TI já ter tido início permite que essa comunidade vislumbre um novo "tempo" e com ele novos desafios. Viabilizar o trabalho na terra, fortalecer o conhecimento sobre o passado e ampliar as condições de acesso à formação escolar diferenciada (continuidade dos estudos, especialização, novas escolas) compõem esses principais novos desafios, segundo depoimento de alguns caxixós do Capão do Zezinho. Segundo eles, essas são as questões que irão mobilizar a comunidade em um futuro próximo.

> *Tem muita coisa na cabeça do povo, aí. Essa região nossa aqui tem muita água. Então, pode fazer criação de peixe. Pode arrumar até... Eu acho que pode arrumar uma tiração de leite. Não precisa estar vendendo o leite para cooperativa para dar serviço. Nem sei como que fala... laticínio? Para estar dando serviço para as mulheres e para os homens também. Envolvendo um tipo de trabalho para dar emprego para todo mundo. Mas emprego assim, vai ganhar pela produção, todo mundo ganha igual, né?! Acho que depois da terra, nós temos que correr atrás disso aí, desse tipo de projeto* (Nilvando Caxixó, 36 anos, 25/06/2006).

> *Eu sonho também a gente conseguir nossos objetivos, que é a educação, né, para a gente poder estar seguindo na educação que a gente quer, estar produzindo nosso próprio material. Falando assim: a gente conseguiu o material de educação, esse trem assim...*
> (...)
> *Fazer uma rádio comunitária. Às vezes, a gente pode estar apresentando nosso próprio trabalho informativo. Praticamente uma rádio comunitária. A gente estar fazendo aquele próprio trabalho e estar mandando notícias, esses trem assim, folhetos, esses trem assim, pinturas... Nossa própria*

concepção, que a gente tem, né?! E estar mandando para a cidade, para eles estarem vendo nosso conhecimento, nosso trabalho, que às vezes com a terra também pode estar ajudando muito com isso (Glayson Caxixó, 28 anos, 24/06/2006).

Nós até pedimos para o projeto [refere-se ao programa de educação escolar indígena] *lá para ajudar a gente a criar o livro com Seu Djalma, para entrar a história dos jovens com ele, né?! A história como foi, como surgiu, tudo; ajudar a gente a criar mais perguntas* (Fernanda Caxixó, 20 anos, professora indígena. Capão do Zezinho, 26/06/2006).

V: *Daqui alguns anos, uns 10 anos, você pensa que você estará aonde e fazendo o quê?*
F: *Eu penso estar aqui, lutando pelo nosso povo, com a ajuda suas, né?! Eu podia estar estudando as coisas – antropologia – para a gente estar por dentro de tudo. Que mais? A gente podia ser arqueólogo. Porque assim, o índio vai estar buscando o direito para si mesmo. Não vai estar precisando ir atrás de você: oh, Vanessa, vamos fazer isso e isso? Com certeza, a gente vai precisar de ajuda, né?! Mas vai chegar um ponto que vai ser igual vocês chegaram. Estudar e começar a trabalhar dentro, coisa para área mesmo, dentro da aldeia* (Fernanda Caxixó, Capão do Zezinho, 26/06/2006).

Tento fazer o máximo que eu posso, sabe? Mas às vezes é difícil. Porque, às vezes, as pessoas acham assim: ah, ser caxixó é bom demais, vão me dar remédio, vão me dar isso, vão me dar aquilo, aquilo outro. Aí o quê que acaba acontecendo? Perde a história, pega o bonde andando, não sabe o que aconteceu. A gente carrega aquele monte de problema, às vezes, por causa de uns e de outros que não se interessam pelo seu passado, pelo seu antepassado, tudo, né? Eu acho que se a gente juntasse todo mundo e tentasse entender mais a história caxixó... Porque eu acho que aqui o que mais precisa é isso, oh, Vanessa (Marta Caxixó, 30 anos, Capão do Zezinho, 25/06/2006).

Eu acho que a grande questão seria resgatar a própria cultura, né? O modo de habitar dentro da sua terra, porque ninguém vai adaptar do dia para noite, né?! Não tem como. Então, eu acho que o grande objetivo seria esse: resgatar (Juliano Caxixó, 24 anos, Fundinho, 24/06/2006).

Com base nesses sonhos é que a comunidade do Capão do Zezinho delineia seu futuro. Através da experiência e de um destino compartilhados, eles negociam interesses, vivenciam processos específicos de ação coletiva e demonstram sua vontade de ser Caxixó. Como elemento fundamental, "a dimensão utópica e projetiva (e não apenas política) marca a construção do fenômeno da etnicidade"(Oliveira; 1999: 118).

III.3) As fronteiras

De acordo com o cacique Djalma, os laços de parentesco, sejam estes por consangüinidade ou afinidade, determinam em seus critérios o primeiro elemento produtor do sentimento de pertença ao grupo étnico. Porém, segundo ele, apesar da identificação indígena possuir relação direta com a rede de parentesco, esta não se constitui como o único elemento definidor da inserção do indivíduo na vida social caxixó. Segundo Djalma, é necessário que a pessoa tenha conhecimento das *leis* que regem os direitos indígenas no país e que esteja disposta a aceitá-las, inserindo-se no contexto e no projeto de uma vida coletiva.

> *Tem Caxixó**, mas** tem caxixó que aceita a lei. Caxixó no nome é, mas se não aceitar a lei, não vem para a terra. E só vai para terra depois de aprender a aceitar a lei. Antes disso não vem para terra porque a gente não deixa* (Djalma, 24/02/2004).

Djalma entende que a *fé* (espiritualidade) e a *lei* (Direito) são os dois principais aliados de seu povo. Ele afirma aguardar a demarcação da TI (Terra Indígena) para então, depois de legalizada a situação fundiária, iniciar o processo de agregar os diversos grupos familiares caxixós dispersos nos estados de MG e GO. Segundo ele, esse objetivo não poderia ter sido iniciado no passado recente, pois isso implicaria em uma retomada da terra. Assim, sua orientação segue no sentido para que todos obedeçam a lei e as orientações dos órgãos públicos e aguardem a regularização fundiária.

O cacique Djalma parece atribuir à legislação indigenista um dos novos critérios para o estabelecimento da organização social de seu povo. Segundo ele, a Lei (Direito Constitucional) se configura como principal instrumento de apoio capaz de auxiliar os caxixós na criação e consolidação de uma nova relação histórica com a terra e com os vários grupos familiares.

Segundo o cacique, quando o Estado brasileiro demarcar aquelas terras como Terra Indígena Caxixó, os "espíritos" dos fazendeiros, seu sentimento de vingança e sua influência sobre os grupos familiares caxixós irão cessar. Resolvido o conflito fundiário, na compreensão mística de Djalma, os conflitos intra grupo serão amenizados e os projetos de futuro terão melhores condições de serem implementados. Como numa relação de troca, a

lei proporciona o fim de um processo histórico de submissão e sofrimento, e os caxixós a obedecem, determinando assim uma nova forma de organização social: ficam na terra, ou seja, tornam-se efetivamente uma coletividade (no sentido da pertença), aqueles que aceitarem os critérios legais de usufruto de uma terra indígena.

A *confiança* que Djalma deposita na atuação do poder público surpreende. O histórico singular de produção de laudos a respeito da identidade étnica caxixó e a morosidade da atuação do órgão federal no que se refere à regularização fundiária normalmente seriam compreendidos como sinais de um funcionamento precário das leis e uma atuação debilitada do Estado – sinais que facilmente conduziriam a uma postura exatamente oposta à adotada pelo cacique. Questionado sobre uma aparente contradição entre a confiança depositada no poder público e a atuação do mesmo junto aos caxixós, Djalma esclarece: "a lei é justa, o povo branco é que atravessa a lei" (06/08/ 2006).

Nesse caso, se a lei é justa torna-se fundamental garantir que ela não seja "atravessada". Para isso, Djalma aciona a fé e a espiritualidade. Através da oração e das forças espirituais, as leis serão cumpridas e a justiça será feita, segundo o entendimento desse líder.

A mobilização étnica e os contextos por ela gerados inseriram os caxixós do Capão do Zezinho em processos administrativos de reconhecimento fundiário ancorados em normas jurídicas concernentes ao sistema político nacional. Tal inserção os fez não apenas conhecer esses processos como também analisá-los sob sua própria perspectiva.

O Direito Constitucional define apenas o que é uma terra tradicional[86], não o que é "ser índio". Ao afirmar que efetivamente se tornarão Caxixó (no sentido de compartilhamento de uma vida coletiva na terra) aqueles que aceitarem a lei, Djalma não determina uma simples relação de subordinação às normas jurídicas – ele as interpreta e a elas proporciona novo uso e significado. Nesse caso, se a legislação refere-se à questão fundiária, o cacique a transformou num critério identitário.

---

[86] "São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições" (Constituição da República Federativa do Brasil 1988, Cap. VIII, artº 231, § 1º).

Para Djalma, é necessário "aceitar a lei" (nacional) para "ser" Caxixó (índio). Esse paradoxo (aceitar o que é determinado pelo não índio para ser índio) demonstra a forma criativa como os caxixós têm respondido aos novos contextos gerados pela mobilização étnica. Diante do objetivo de (re)estabelecer o território caxixó, o grupo étnico tem promovido seu processo de reorganização social. E nesse sentido, nascer caxixó, ter uma ascendência comum e pensada como indígena, não basta. Para "ser" Caxixó é preciso mais, é preciso também assumir uma conduta.

Atualizados pelos atores, os critérios para definição dessa conduta não são rígidos, muito menos formam uma linha clara e exata que divide quem reconhecidamente é e quem não é. De acordo com João Pacheco de Oliveira, a grande dificuldade em estabelecer procedimentos classificatórios para a questão da etnicidade se constitui exatamente no equívoco de "tentar aplicar aos fenômenos socioculturais o mesmo tipo de definição empregado para os fenômenos naturais" (2002b: 109). Segundo ele,

> *As unidades sociais se transformam com uma velocidade, uma radicalidade e uma intencionalidade muito maiores que as mutações biológicas. Ainda que nas sociedades indígenas o ritmo das mudanças não seja tão acelerado quanto o das sociedades industriais, é perigoso procurar conceituá-las (em bloco ou individualmente) como unidades discretas que podem ser descritas por meio da presença/ausência de características genéricas.*
>
> *Tal equívoco alimenta os estereótipos e preconceitos que se encontram no senso comum e nos discursos cotidianos, nos quais os indígenas são sempre descritos como exemplificações (idealmente cristalinas) de primitividade. Estão necessariamente comprometidos todos os esforços para vir a produzir definições do que é "ser índio", sejam estes manifestados em classificações administrativas, eruditas ou técnico-operacinonais, uma vez que tomam tal representação como ponto de partida* (Oliveira, 2002b:109).

Segundo Oliveira,

> *os povos indígenas hoje estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV, ainda que possam existir, nos dois casos, pontos de continuidade que precisariam ser melhor examinados e diferencialmente avaliados.* ***As sociedades indígenas são efetivamente contemporâneas*** *àquela do etnógrafo (Laraia, 1995)* (...) ([1999] 2004: 36. Grifo nosso).

Nesse sentido, como identificar essas sociedades se "a identificação de uma coletividade como "indígena" não é uma questão de grau, de maior proximidade ou afastamento do estereótipo da primitividade" (Oliveira; 2002b: 109)? A auto-identificação já se caracteriza como ponto de consenso no meio acadêmico e administrativo-jurídico. A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, datada de junho de 1989, e da qual o Brasil tornou-se signatário em 2002 (mediante Decreto Legislativo nº 143), traz em seu art. 1º, item II, o critério da consciência de uma identidade indígena como fundamental para determinar quem são esses povos. Como critério aceito mundialmente (inclusive por juristas), esse seria um primeiro fator a ser considerado.

Um segundo fator (se assim podemos dizer) pode ser referente à origem. Segundo João Pacheco, "ao falarmos em indígenas, devemos pensar em coletividades que se reconhecem como descendentes daquelas populações que estiveram presentes nesse marco territorial antes da chegada dos colonizadores europeus e da constituição dos Estados nacionais" (2002b: 111-2).

Esses dois fatores constituem a condição básica para que o Estado não apenas estabeleça um tratamento diferenciado a essas coletividades, mas, sobretudo, destine a elas direitos especiais. "A crença na (e não o fato da) origem comum" (Poutignat & Streiff-Fernart; [1995] 1998: 162) e indígena faz com que essas coletividades construam sua identificação a partir do histórico e violento processo de colonização e espoliação. Como coletividades que se reconhecem descendentes dos primeiros habitantes dessas terras (*autoctonia*), "a existência de uma política especial e de mecanismos compensatórios" destinados a esses povos são necessários (Oliveira; 2002b: 112).

Segundo João Pacheco de Oliveira,

> *Os direitos indígenas não decorrem de uma condição de primitividade ou de pureza cultural a ser comprovada nos índios e coletividades indígenas atuais, mas sim do reconhecimento pelo Estado brasileiro de sua condição de descendentes da população autóctone. Trata-se de um mecanismo compensatório pela expropriação territorial, pelo extermínio de incontável número de etnias e pela perda de uma significativa parcela de seus conhecimentos e do seu patrimônio cultural* (1999: 117-8).

O "olhar" para o passado marca essas coletividades. Origem e trajetória constituem os elementos principais no processo de construção de uma identificação étnica, e o arraigado sentimento de espoliação e a luta por garantir seu território movem esses grupos. Nesse sentido, não é o conteúdo "cultural" que necessariamente une essas pessoas, mas sua consciência de um passado (origem) e uma trajetória comuns.

O que permite que se dê conta, então, da existência dos grupos étnicos e de sua persistência no tempo é a existência de fronteiras étnicas independentemente das mudanças que afetam os marcadores aos quais elas se colam (Poutignat & Streiff-Fernart [1995] 1998: 153). De acordo com essa perspectiva, o ponto central torna-se a existência de uma fronteira étnica que define o grupo e não a "matéria cultural" que ela abrange (Barth; [1995] 1998: 195) – a "matéria cultural" pode mudar sem que necessariamente a fronteira étnica mude.

Sendo assim, as identidades étnicas somente são concebidas em contextos de alteridade ("nós" em contato com "eles") – "é sempre com relação ao outro que se coloca a questão da identidade" (Auge; 1998: 19). Nesse sentido, é que a teoria apresentada por Fredrik Barth, ainda na década de 1960, inovou.

> *Barth definia um grupo étnico como um tipo organizacional em que uma sociedade se utilizava de diferenças culturais para fabricar e refabricar sua individualidade* ***diante de outras com que estava em um processo de interação social permanente****. Do ponto de vista heurístico, portanto, seria um equívoco pretender reportar-se a uma condição de isolamento (localizada no passado) para explicar os elementos definidores de um grupo étnico, cujos limites (boundaries) seriam construídos – e sempre situacionalmente – pelos próprios membros daquela sociedade. Isso o leva a propor o deslocamento do foco de atenção das culturas (enquanto isoladas) para os* ***processos*** *identitários que devem ser estudados em contextos precisos e percebidos também como atos políticos (recuperando assim a definição weberiana de 'comunidades étnicas' – Weber 1921)* (Oliveira; [1999] 2004: 22-3. Grifos nossos).

Segundo Barth,

> *A identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento. Logo, isso leva à aceitação de que os dois estão fundamentalmente 'jogando o mesmo jogo'* (...).

> *De outro modo, uma dicotomização dos outros como estrangeiros, como membros de um outro grupo étnico, implica que se reconheçam limitações na compreensão comum, diferenças de critérios de julgamento, de valor e de ação, e uma restrição da interação em setores de compreensão comum assumida e de interesse mútuo* ([1995] 1998: 196 – ed. original 1969).

Para esse antropólogo,

> *Os fatores socialmente relevante tornam-se importantes para diagnosticar o pertencimento, e não as diferenças explícitas e 'objetivas' que são geradas a partir de outros fatores. Não importa quão diferentes sejam os membros em termos de seu comportamento manifesto: se eles dizem que são A, em contraste com outra categoria B da mesma ordem, desejam ser tratados e ter seu comportamento interpretado e julgado como próprio de A e não de B. Em outras palavras, declaram sua adesão à cultura compartilhada por A* (2000: 33).

A identificação de quem são as pessoas que compõem o grupo étnico caxixó, apenas os próprios caxixós têm condições e poder de realizar. Todavia, podemos aqui dizer que a crença em uma origem indígena e comum, o compartilhar uma trajetória histórica, a constituição de uma complexa rede de parentesco, a construção de um projeto de futuro vinculado à terra, e a constituição de um modo afetivo de ser, viver e sentir como um sujeito daquele grupo, somam elementos comuns e condizentes às famílias que compõem a comunidade caxixó do Capão do Zezinho.

Em um mundo globalizado, de ritmo frenético, é no Capão do Zezinho que os caxixós expressam-se, confessam seus sentimentos e exibem seus pensamentos, sonhos e angústias (Bauman; 2001: 112). Nesse espaço, os membros do grupo sentem-se *pessoas*. Ali eles encontraram o sentido de si próprios (Brandão; 1986: 27). Ao construir coletiva e gradativamente seus pensamentos, ações e sentimentos, o sujeito não apenas faz parte do grupo – o grupo faz parte dele e também se faz através dele (Brandão; 1986: 42). Ali o indivíduo se sente protagonista.

Como tal, os caxixós do Capão do Zezinho valorizam sua coragem em permanecer na terra. Apesar da narrativa da violência marcar fortemente a memória do grupo, este não se apresenta como vítima indefesa do processo de espoliação. Conscientes da existência de uma correlação de forças historicamente existente, eles entendem terem reagido e assim conseguido manter-se na terra. Como características pertinentes à comunidade, eles

enaltecem a solidariedade e o modo afetivo de se relacionarem, apesar das divergências e dificuldades vividas entre eles.

> *Igual eu mais a Cristina, a gente trabalha de agente de saúde. Às vezes, a gente trabalha dia e noite, qualquer hora que precisa. Porque? A gente tem amor às pessoas* (Elenir Caxixó, 30 anos. Capão do Zezinho, 25/06/2006).

> *É aí que as pessoas não acreditam que a gente é índio, porque foi misturando muito. Igual o Djalma conta, né, das matanças que tiveram, né?1 Então, misturou muito. Igual os parentes, mesmo, da gente, saí fora, casa, uai, vai misturando, né?! E os filhos já vai misturando mais ainda, né?! Mas no fundo, no fundo, a gente é diferente. Não sei... Assim, as pessoas brigam, mas na hora que precisa está ali para ajudar. Então, acho que isso aí já é uma diferença. Porque a gente vê muitas pessoas... 'Ah, eu não gosto de fulano, não gosto de cicrano, precisou também, se vira, morre para lá'. Até nisso aí, eu acho que tem uma diferença. A gente ser, assim, mais amoroso, não sei...* (Elenir Caxixó, 30 anos. Capão do Zezinho, 25/06/2006).

> *Parece que nós... que a gente fica tudo ali junto, ali oh, ali unido, oh. Nós gostamos assim. Briga um com outro, mas quer estar junto* (Nilvando Caxixó, 36 anos. Capão do Zezinho, 25/06/2006).

> *Eu gostaria que fosse assim: eu queria terra sem briga, eu queria uma terra com união. Queria trabalhar com união, né?! Eu sei que ela* [a terra] *não é minha, que ela não é sua; ela é do povo. Então, para o povo trabalhar. Sem briga.* ***O povo Caxixó é muito brigador****, Vanessa. Mas é briga, briguinha sadia, sabe, as daqui de dentro. Mas eu sei que se vierem os de fora, aí, sim, vai dar confusão. Aí não vai ser, assim, como essas briguinhas nossas aqui. Que aqui a gente briga, às vezes, a gente briga assim: eu quero aquilo, o outro não quer; eu quero aquilo, o outro não quer; eu quero aquilo... E de tanto que a gente briga, a coisa acaba dando certo, sabe? Aí, vai falando, vai falando, aquele que não estava entendendo, que não queria entender, passa a entender um pouquinho. Mesmo que ele não demonstra que ele entendeu, ele cala no canto dele, entendeu?(...) Isso aqui é uma família, Vanessa. Aqui todo mundo é família, mesmo que não seja parente. Pelo fato de morar junto, é como se fosse uma casa, assim. Eu falo muito isso: gente, aqui no Capão, é a mesma coisa que uma casa só, porém com muitos cômodos, sabe? É mesmo, aqui é assim* (Marta Caxixó, 30 anos. Capão do Zezinho, 25/06/2006).

"Povo brigador", mas unido (amoroso); povo originário (autóctone), mas cuja elaboração identitária é recente; povo indígena, mas assumidamente misturado; esses são

alguns dos paradoxos que permeiam a vida da comunidade que se auto-denomina Caxixó. Permeado por heterogeneidades, os caxixós configuram um exemplo emblemático de que um grupo étnico não se baseia na homogeneidade, no isolamento, ou na "pureza". Compartilhando amplamente uma "cultura" regional (trabalhadores nas fazendas, devotos de São Francisco de Assis, falantes da língua portuguesa, etc), eles demonstram que as fronteiras sociais se constituem como zonas privilegiadas de contato para escolha e composição do repertório étnico e cultural.

Portanto, é válido ressaltar: a linha fronteiriça exata e rígida não existe. Ela é fluída, móvel, pois se faz com o tempo e pelos próprios atores em seus contextos específicos. Ela é situacional, por isso, sempre passível de transformações. Assim sendo, em casos de etnicidade, o fundamental não é a persistência dos elementos que compõem (ou determinam) a fronteira, mas a construção e persistência de uma *zona fronteiriça* em que o par dicotômico "nós" e "eles" se faça presente.

Destarte, não se trata de nos preocuparmos com o aperfeiçoamento de uma tipologia para o estabelecimento de rotulações étnicas, mas de tentarmos descobrir quais são os *processos* que produzem o agrupamento social a partir da questão étnica (Barth; 2000: 54).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A identificação indígena: um processo histórico

A memória social caxixó incorpora uma origem heterogênea. Assumindo-se como uma "mistura" entre indígenas caxixós, "índios carijós", negros escravos e "brancos" governantes, os caxixós contemporâneos apresentam seu complexo contexto de elaboração identitária – processo este ocorrido no decorrer de sua história.

Complexa, a conformação da identificação indígena caxixó exige um olhar atento de antropólogos, movimento indígena e indigenista, e do poder público nacional para que esse grupo seja compreendido em sua particularidade étnica. Como "produto da história" (Santos; 2003: 135), os caxixós se colocam no contexto nacional de forma muito específica. Nesse caso, como ressalta Oliveira (2003: 176), o objetivo não pode ser *reconhecê-los* como indígena no sentido da categoria estereotipada no imaginário popular, mas sim *conhecer* e compreender a narrativa e a interpretação nativa dos fatos históricos. Como sujeitos ativos, os caxixós elaboraram situações, sejam estas registradas na história oficial ou não, e reagiram de acordo com sua própria forma de pensar e se colocar (se projetar) no mundo.

Sob o domínio do *governo,* os caxixós tornaram-se mão-de-obra nas fazendas, conviveram com grupos étnicos distintos e, como resultado de sua história, a miscigenação, a subordinação e a re-elaboração identitária foram gradualmente processadas. A *crença subjetiva* em uma origem indígena comum (Weber; [1921] 1984: 318), a convicção de que são os primeiros ocupantes daquela terra, uma complexa rede de parentesco, uma trajetória histórica construída coletivamente, laços de solidariedade e projetos de futuro comuns fizeram com que os caxixós do Capão do Zezinho criassem formas alternativas de resistência para permanecer na terra que entendem sua por direito.

A identidade étnica compreendida como um processo dinâmico, seletivo, situacional (Oliveira; 2003: 169) nos permite concluir que a identificação indígena caxixó é um *processo em construção*. Produtos da história e atuantes nela, eles estão elaborando

questões e se projetando como uma coletividade. Em uma via de mão dupla, eles são produto da história e participam ativamente da produção da história indígena do país.

O surgimento recente dos caxixós como um povo pensado como indígena, ou seja, como um povo que se pensa originário, pode inicialmente remeter a um aparente paradoxo. As lacunas etnográficas e o silêncio da historiografia – componentes de um discurso de poder – podem ser entendidos como elementos que colaboraram para consolidação dessa perspectiva. No entanto, tais fatores não esgotam a análise do problema (Oliveira; 1999 [2004]: 14). Para tanto, é fundamental o entendimento que a identificação étnica é uma *formulação*, e como tal, faz parte do processo histórico vivido pelos atores sociais. Talvez, a principal questão a ser destacada hoje possa ser a conquista de direitos constitucionais significativos, que garantem a essas coletividades direitos específicos. Se no passado, a intenção era integrar, assimilar, atualmente, a legislação garante o direito deles serem "índios".

Os caxixós do Capão do Zezinho têm formulado sua condição de ser ao longo da história. Em função desta, eles têm estabelecido um diálogo com o passado para pensar o futuro. No intuito de conquistar ambos, eles se projetam como um "novo" povo indígena. Nesse sentido, o surgimento, que muitas vezes, pode parecer repentino para nós, não índios, na verdade, faz parte, de um intenso processo, que implica na comunhão de sentidos e valores, no 'batismo' de cada um de seus membros e no respeito a uma autoridade simultaneamente religiosa e política (Oliveira; [1999] 2004: 34). Um processo que não pode ser entendido simplesmente como ato para concessão de território.

Assim sendo, identificar-se, nos dias de hoje, como indígena não pode ser entendido como simplesmente a procura por copiar modelos ou padrões que existiram no passado. Identificar-se enquanto indígena é algo muito mais profundo do que "resgatar" um antigo modo de ser, como se o tempo e a história não tivessem imprimido suas marcas. Identificar-se enquanto indígena supõe uma utopia, um modo de ser e de encarar o futuro com base no passado, nessa origem pensada como comum e anterior ao período do contato. Identificar-se enquanto indígena significa optar por um modo coletivo de ser, que pressupõe uma relação das pessoas umas com as outras e um compartilhar de valores, que são reafirmados no cotidiano do grupo (Oliveira apud Dantas; 2004). Sobretudo, assumir-se

indígena hoje implica em enfrentar a opinião senso comum e as posturas de setores conservadores da sociedade brasileira de que eles não são mais índios.

Segundo Oliveira,

> *Não importa o quanto os símbolos e valores venham efetivamente de fora, o que conta é que são vividos e pensados como se estivessem impressos a ferro e fogo nos corpos e sentimentos dos indivíduos; e que daí lhes determina – como uma força interior – o seu futuro, concebido como um reencontro com o seu verdadeiro destino* (1993: 07).

Todavia, desmontar o complexo ideológico que marca a concepção naturalizada sobre os "índios" é muito difícil. A antropologia, em seus primórdios, colaborou significativamente para a consolidação dessa concepção. A expansão colonial foi o quadro político e ideológico que subsidiou a formação da disciplina, que deveria focar suas análises especificamente no pensamento e na existência dos chamados povos "primitivos" (Oliveira; 1999: 113). Nesse sentido,

> *as culturas nativas foram exaustivamente descritas pelos antropólogos como sistemas fechados e coerentes, quase inteiramente virgens da influência cultural do Ocidente – o que permitia que os antropólogos avançassem nesta contradição era, justamente, o modo como os limites estavam estabelecidos previamente para a sua disciplina: a Antropologia não devia se confundir com a Sociologia ou a Ciência Política, muito menos envolver-se com os problemas práticos da Administração (ver Evans-Pritchard e Fortes, 1940). O seu objeto, portanto, deveria ser o estudo dos sistemas nativos e não da situação colonial* (Oliveira; 1999: 113).

No entanto, já há algumas décadas, a antropologia abriu novas possibilidades e instrumentos de análise. Numa tentativa de escapar das imagens arquitetônicas de sistemas fechados e passar a trabalhar com processos de circulação de significados, que enfatizam o caráter não estrutural, dinâmico e virtual como elementos constitutivos da cultura (Oliveira, [1999] 2004: 37), alguns antropólogos, em destaque o norueguês Fredrik Barth, elaboraram teorias e apresentaram questões que convidam o antropólogo a construir atitudes mais políticas em seu trabalho (Lask apud Barth; 2000: 15).

Segundo F. Barth, muitos de nós, antropólogos, fomos treinados para suprimir os sinais de incoerência e de "multiculturalismo" encontrados nos grupos étnicos e tomá-los

como aspectos não-essenciais decorrentes da modernização (2000: 109). Segundo ele, uma abordagem honesta, que respeite o que se pode constatar do que acontece entre as pessoas, exige a não imposição de modelos, estruturas, formas pré-determinadas que reduzam os fenômenos sociais à homogeneização ou à assimilação cultural. Os grupos sociais e as suas formas de atribuição de significados não têm necessariamente que se encaixar em modelos teóricos construídos. O movimento é exatamente contrário. Os fenômenos sociais é que devem nos propor desafios, questões e material para reflexão; "neles não devemos buscar moldes daquilo que esperamos ou gostaríamos de encontrar" (Barth; 2000: 113).

Para Barth, "as pessoas participam de universos de discursos múltiplos, mais ou menos discrepantes; constroem mundos diferentes, parciais e simultâneos, nos quais se movimentam. A construção cultural que fazem da realidade não surge de uma única fonte e não é monolítica" (2000: 123). A cultura é criativa. Nesse sentido, Barth baseou seu trabalho em análises referentes à interação social, às variações culturais e à manutenção das fronteiras sociais.

Vários outros antropólogos baseiam seus estudos e análises no caráter criativo e dinâmico da cultura. Marc Augé, antropólogo francês, é um deles. Segundo ele, vivemos uma época em que observamos o desenvolvimento de um notável paradoxo.

> *Por um lado, poderosos fatores de unificação ou de homogeneização estão em ação na Terra: a economia, a tecnologia são cada dia mais planetárias; agrupamentos de empresas operam-se na escola do globo, novas formas de cooperação econômica e política aproximam Estados; as imagens e a informação circulam na velocidade da luz; certos tipos de consumo espalham-se por toda a Terra. Por outro lado, vemos impérios ou federações se deslocarem, particularismos se afirmarem, nações e cultura reivindicarem sua existência singular, diferenças religiosas ou étnicas serem invocadas com força, até o ponto de ruptura que pode conduzir à violência homicida* (Augé; 1998: 17).

As "culturas" circulam, contudo, sua circulação não implica em homogeneização identitária – a alteridade persiste. Como uma resposta à pressão (histórica) do imperialismo ocidental, povos reivindicam, em todo o planeta, com novo ímpeto e muito mais força, sua especificidade. Através da questão étnica e da dívida histórica que os países colonizadores

reconheceram possuir junto aos povos autóctones, coletividades têm lutado para terem direitos e, assim, saírem da condição de excluídos e subjugados.

Para o antropólogo Marshall Sahlins (1997), os povos que sobreviveram ao violento processo colonizador apenas elaboraram (e ainda elaboram) culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Segundo ele, a dependência é sempre péssima, mas nem sempre é o fim da história. As imposições do imperialismo não foram e não são capazes de fato de constituir uma única experiência humana no planeta, e a capacidade dos povos de interpretar a história, ainda que sob dominação, não foi anulada pelo contexto histórico iniciado pelo colonialismo e potencializado pelo capitalismo ocidental. A colonização e a modernidade causaram a integração de sociedades indígenas à economia global. Todavia, associado à uma promoção explícita de uma base material fundamentada na articulação com o mercado (que na maioria das vezes, acarreta a dependência), esse processo global produz concomitantemente a intensificação das bases culturais dessas sociedades, posto que, muitas vezes, chama as mesmas para melhores condições de vida. Essas melhores condições, no caso dos povos indígenas, possuem bases específicas – a noção tradicional do que é viver bem (Sahlins; 1997: 53). Assim, muitas vezes a riqueza material do grupo, advinda do contato, acaba por ser utilizado de maneira a fortalecer os padrões e desejos próprios de vida coletiva – e nesse sentido, nem sempre os bens estrangeiros tornam as pessoas mais semelhantes aos estrangeiros; muitas vezes, os torna mais semelhantes a elas próprias (Sahlins; 1997: 60). Segundo Sahlins, vários são os povos que têm utilizado o acesso a bens materiais nacionais (dinheiro, máquinas, etc) para fortalecer práticas e valores tradicionais (ver Arruda; 1999).

Portanto, o capitalismo e a modernidade não conduzem os povos a uma homogeneização de "cultura" ou de "identidade". Essa é uma impressão equivocada, mas arraigada no senso comum.

Nesse sentido, se "cultura" e "identidade" não simbolizam conteúdos estáveis e imóveis, e se o sistema imperialista de um capitalismo ocidental e o fenômeno da "globalização" não foram capazes de promover a homogeneização dos povos, por que ainda é tão comum uma cobrança pela "autenticidade cultural"? Em um de seus artigos, Oliveira cita uma questão pertinente, formulada por Rahakrishnan: "a autenticidade é um

lar que construímos para nós mesmos ou é um gueto que habitamos para satisfazer ao mundo dominante?" ([1999] 2004: 37). Essa pergunta nos convida a pensar...

O conceito de grupos étnicos há muito compõe o campo de interesse da política brasileira. Como fator capaz de gerar direitos, sua definição é marcadamente disputada.

A atual Constituição Brasileira possui em seu capítulo VIII, o seguinte artigo:

> Art. 231: *São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e* ***os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam****, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens* (Grifo nosso).

Ser "índio" no Brasil significa ter acesso a direitos especiais, em destaque o direito à terra – elemento alvo de acirradas disputas entre os homens desde os seus primórdios[87]. Apoiados por antropólogos, juristas, entidades internacionais, sociedade civil organizada (ong´s, pastorais, etc), os povos indígenas se mobilizaram e conquistaram o maior avanço constitucional que diz respeito aos direitos dos povos autóctones no Brasil: "a partir de 1988, o Direito brasileiro passou a reconhecer o (estranho) direito dos indígenas de continuarem a ser índios, sem a necessidade de integração na sociedade nacional, afirmando sua titularidade de direitos coletivos" (Marés; 2002: 50).

No entanto, apesar do avanço legal, as tensões que envolvem o acesso, pelos grupos étnicos, a direitos específicos não cessaram. A nossa atual Carta Magna nasceu em um contexto político singular do fim de um período de ditadura militar. Sob o esforço de reorganização política, jurídica e institucional, o Brasil ansiava por liberdade. O processo de redemocratização trouxe consigo o forte discurso da igualdade na diversidade. Imposição e negação não poderiam mais fazer parte da perspectiva política nacional. No entanto, nem sempre a prática acompanha o discurso. Em um país capitalista, as políticas

---

[87] Sobre os direitos que a atual Carta Magna destina aos povos indígenas, o Sr. Mariano Wekede, cacique Krahô-canela, estado do Tocantins, estabelece uma simples e rica reflexão: "A Constituição – eu tenho dito assim para meu pessoal – a Constituição Brasileira dá direito ao índio, mas ela é uma árvore com muitos galhos e ela dá direito a todos no Brasil. Todos são tratados por ela" (depoimento contido no vídeo documentário "Assumindo minha responsabilidade"; Dantas; 2004). Afinal, segundo Josenice França, professora indígena do povo Tupinambá de Olivença, Bahia, "o Brasil está aí para os negros, para os brancos e para os índios!" (Dantas; 2004). Sobre a Constituição Brasileira de 1988 e o povos indígenas, ver Pereira; 2002, Santos; 1995, Tourinho Neto; 1993.

públicas favoráveis aos povos excluídos muitas vezes são entendidas como um obstáculo ao "progresso".

Os interesses de grupos econômicos específicos sobre as terras indígenas, bem como de outros segmentos tradicionais da sociedade dominante impõem dificuldades significativas para o cumprimento dos direitos constitucionais dos povos indígenas no Brasil (ver Arruda; 2000). Uma delas é lançar mão do discurso da autenticidade cultural de alguns povos. Se o direito dos povos autóctones à terra já se constitui consolidado na legislação nacional e em nível mundial, discute-se então quem são "os índios de verdade". Nesse caso, a lógica perversa existente é: *se não é possível negar o direito – nega-se o sujeito*. Daí talvez uma das razões pelas quais o superado discurso da autenticidade cultural na antropologia, ainda não se faça superado no campo político. Como afirma Djalma: "a lei é justa, o povo branco é que atravessa a lei".

É nesse sentido que F. Barth considera imprescindível a presença dos antropólogos nos processos decisórios na política. A fim de criar um espaço no campo político para o conhecimento antropológico, ele defende a idéia de que "os antropólogos têm de construir uma atitude mais política em seu trabalho, assim como os cientistas políticos devem reapropriar-se das idéias antropológicas para melhorar as análises políticas" (Lask apud Barth; 2000: 15).

Não defendemos aqui, de forma alguma, a primazia do conhecimento antropológico sobre os demais. Nossa intenção é apenas destacar o quanto a antropologia pode ser uma importante aliada dos povos e pessoas que desejam alterar o *status quo*. A antropologia pode ser um excelente instrumento de apoio para leitura e diálogo com os representantes do Estado brasileiro no que diz respeito à vida política e social do país. Na luta por um Brasil mais justo, mais humanitário, é que defendemos uma postura política dos antropólogos e a quebra do "monopólio decisório de certos saberes, particularmente da economia" (Lask apud Barth; 2000: 19).

Aos antropólogos é possível ir além das atitudes de denúncia em relação à hegemonia. A antropologia possui potencial e pode auxiliar na construção de análises sobre o poder dos povos indígenas em se projetar no sistema mundial e em responder, de maneira própria e criativa, a tudo aquilo que lhe foi imposto. Os povos indígenas, bem como outras

minorias, não devem continuar subsumidos ao "universal" em função do processo histórico da colonização.

Sobre tal reflexão, não poderíamos concluir sem ressaltar a importante contribuição dos "estudos circunstanciados que indicam as *razões* pelas quais são acionadas identidades indígenas específicas" (Oliveira; [1999] 2004:08. Destaque nosso).

> *O fenômeno étnico foi relativizado, em um movimento que levou à proliferação de identidades múltiplas e heterogêneas, antes descritas como "novas" ou "emergentes" (Bennett 1975), parte de um processo de "invenção de tradições" (Hobsbawn e Ranger 1984), e agora consideradas integrantes de um contexto pós-colonial, de mundialização econômica, política e cultural* (Oliveira; [1999] 2004: 08).

O processo ou fenômeno conhecido como "etnogênese"– proliferação de grupos anunciando-se como indígenas no Brasil, sobretudo na região Nordeste – provocou uma forte e especial reação da opinião pública e governo[88]. As demandas identitárias desses povos, até então subsumidos, foram recebidas com suspeição e descrédito. Distantes da imagem estereotipada de "índio" como ser primitivo, eles sofrem ainda a discriminação por não serem aquilo que os outros gostariam que eles fossem.

Em uma palestra organizada pelo Cedefes durante a Semana dos Povos Indígenas em Contagem/MG, no ano de 1997, tive a oportunidade de ouvir o indígena boliviano Carlos Intimpampa falar a respeito dessa questão. Segundo ele, quando os europeus chegaram à América, encontraram diferentes povos com diferentes hábitos e crenças. Mediante o violento processo colonizador, disseram que esses outros hábitos e crenças não eram "certos" e que era necessário que os indígenas falassem o seu idioma, rezassem para o seu Deus, comessem o seu tipo de comida, usassem o seu tipo de vestimenta. Após cinco séculos de imposição, indígenas usam camiseta, falam português, comem alimentos industrializados, usam celular, etc. No entanto, não é mais isso que se deseja dos povos indígenas. Deseja-se que eles retornem àquele modelo e imagem de cinco séculos atrás. Segundo Carlos Intimpampa, o ponto crucial dessa discussão é: os povos indígenas não

[88] Em Minas Gerais, além do caso Caxixó, há o contexto de luta vivido pelo povo Aranã, que foi considerado extinto pela historiografia oficial ainda no século XIX (ver Caldeira; 2001; Caldeira *et alli*; 2003; Caldeira; 2003). Sobre o contexto dos índios no nordeste e a questão da "emergência étnica", ver Oliveira; 1993 e [1999] 2004.

podem ser aquilo que os grupos dominantes querem que eles sejam. Eles precisam assumir a condução e os rumos de sua história. Eles não podem permanecer eternamente sendo aquilo que outros querem que eles sejam em nome da manutenção de uma ordem, de um *status quo*.

Nossos contemporâneos, os mais de 220 povos indígenas no Brasil, caracterizam a diversidade étnica de nosso país. Eles não apenas sobreviveram à violência e massacres, mas também ao domínio físico e cultural, à política integracionista, ao mito do "bom selvagem", à ideologia da raça pura.

Na busca por garantir o direito de permanecerem em suas terras, com atendimento e políticas públicas diferenciados, os povos indígenas reivindicam direitos especiais. Ocupando espaços que vão além das aldeias, eles lutam para dizer o que querem e o que pensam e "mostram sua cara" na busca por conduzir o rumo de sua história. Através de representações sociais que fogem ao estereótipo do índio presente no imaginário popular, eles tentam garantir aquilo que historicamente lhes foi (e ainda parece ser) negado: o direito de ser o que são.

A proliferação de identidades indígenas no país (povos que não eram reconhecidos como indígenas ou que foram considerados extintos pela historiografia oficial) não é um caso de "índios falsos", que forjam identidades apenas para ter acesso a direitos. Essa seria uma maneira rasa e cômoda de tentar compreender tal questão. O mais apropriado, no caso, é tentarmos ouvir e entender esses povos para então nos comportarmos como se os conhecêssemos. A "invenção" de identidades não se caracteriza por um processo fortuito. Ela ocorre sempre 'a partir de', com base 'em'. Através do *par memória-direitos* (e não necessariamente *cultura-proteção*) (Arruti; 1997: 13), coletividades elaboram seu passado. Através da "descoberta" de direitos, de um processo de conscientização, elas "olham" para o passado, percebem o presente e projetam o futuro. Assim, elas lutam contra a imagem senso comum de "índio", o discurso retrógrado da autenticidade cultural, e buscam sair da condição histórica de exclusão e submissão.

Os caxixós do Capão do Zezinho somam voz a esse coro e força a esse movimento. O processo singular de produção de laudos, seu discurso como "índios misturados", sua interpretação da história, sua crença em uma origem indígena comum, sua resistência e luta

por manter-se na terra e sua opção pelo projeto étnico fez com que essa coletividade desafiasse setores dominantes da sociedade brasileira. Com uma aparência física e uma vida cotidiana que se assemelha em muito à vida dos trabalhadores rurais no país, os caxixós não têm "cara de índio". Eles têm a "cara" da história do nosso país – uma história de imposições, violência e mistura.

> *Você é índio? Mas não parece com índio! Você não tem o cabelo bom, não tem o cabelo liso, cabelo grande, cabelo preto; não tem os olhinhos esticados... Aí, a gente coloca uma questão: eu mesmo não quero parecer índio, nem quero ter cabelo liso, nem meus olhos fechados. O que eu quero ser é descendente de Pankararu e ser Kalankó. Essa é minha verdade. Eu fui de muito tempo Kalankó e estou assumindo minha responsabilidade* (Cacique Paulo Antonio dos Santos. Dantas; 2004).

Ser Caxixó, ser Kalankó, Aranã, Náua, Pipipã, Miqueleno, Xetá, Kambá, Kinikinawa, Tupinambá, Tumbalalá, Tremembé, Kantaruré, Krahô-Canela... Esse é o desejo desses povos – serem eles mesmos; serem aceitos pela imagem de si próprios. Nesse sentido, conhecer esses povos tem sido um grande aprendizado, e, sobretudo, um prazer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AB´SÁBER, Aziz ([2003] 2005). *Potencialidades paisagísticas brasileiras* in **Os Domínios de Natureza no Brasil.** São Paulo: Ateliê Editorial.

AGUIAR, Mateus Veloso de (s/d). *Aspectos históricos de Pompéu*; on line; url: www.cidadesnet.com.br . Acesso em novembro de 2004.

ARAÚJO, Maria Gabriela Jahnel de (2004). *Cipó e Imaginário entre Seringueiros do Alto Juruá*. Revista de Estudos da Religião – Rever. ISSN: 1677-1222. São Paulo: Puc.

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira (1999). Índios e Antropologia: reflexões sobre cultura, etnicidade e situação de contato. Pará: Museu Emílio Goeldi.

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira (2000). *Territórios indígenas: materiais, existenciais* in **Cadernos de História**, v. 5, nº 6. Belo Horizonte: PUC Minas.

ARRUTI, José Maurício (1997). *A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas* in **Mana** [on line], v. 3, nº 2. Rio de Janeiro: Museu Nacional. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000200001&lng=es&nrm=iso

Assembléia Legislativa de Minas Gerais (s/d). *Municípios Mineiros* on line; url: http://www.almg.gov.br/munmg/m52006.asp . Acesso em novembro de 2004.

ASSIS, Valéria S. de & GARLET, Ivori (2002). *Subsídios históricos e etnográficos para uma etnoarqueologia Mbyá-Guarani.* Revista de História Regional, v.7, nº 1. Ponta Grossa: UEPG. Url: http://www.rhr.uepg.br/v7n1/8-NP%20Valeria-Ivori.pdf

ATAÍDES, Jézus Marco de (1998). *Os Kayapó do Sul* in Sob o signo da violência: colonizadores e Kayapó do Sul no Brasil Central. Goiás: Editora UCG.

Atlas Geográfico Escolar do Estado de Minas Gerais (s/d). Belo Horizonte: Secretaria de Estado de Ciência e Tecnologia de Minas Gerais/Instituto de Geociências Aplicadas – IGA.

AUGÉ, Marc (1998). *Balanço da situação: a percepção do outro, hoje* in **A Guerra dos Sonhos**. São Paulo: Papirus.

BAETA, Alenice Motta (1996a). *Vistoria Arqueológica Preliminar na Bacia do Baixo Rio Pará – municípios de Pompéu e Martinho Campos – MG*. Relatório técnico. Contagem: Cedefes.

BAETA, Alenice Motta (1996b). *Vistoria no sítio arqueológico lito-cerâmico Salitre. Município: Martinho Campos. Bacia do Baixo Pará – Alto São Francisco*. Relatório técnico. Contagem: Cedefes.

BARBOSA, Waldemar de Almeida (1964). *Dores do Indaiá do passado.* Belo Horizonte: Santa Maria.

BARBOSA, Waldemar de Almeida (1971). *Dicionário histórico-geográfico de Minas Gerais.* Belo Horizonte: Itatiaia.

BARRETO Fº, Henyo Trindade ([1999] 2004). *Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste* em **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa.

BARTH, Fredrik ([1995] 1998). *Grupos Étnicos e suas Fronteiras* in **Teorias da Etnicidade.** São Paulo: Unesp.

BARTH, Fredrik (2000). *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

BAUMAN, Zygmunt (2001). *Tempo/Espaço* in **Modernidade Líquida.** Rio de Janeiro: Zahar.

BAUMAN, Zygmunt (2005). *Identidade.* Rio de Janeiro: Zahar.

BECK, Ulrich (2000). *A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva* in BECK, Urich, GIDDENS, Anthony e LASH, Scott, **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna.** Celta Editora.

BOSI, Ecléa ([1979] 1994). *Memória e Sociedade.* São Paulo: Companhia das Letras.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (1986). *Identidade e Etnia: construção da pessoa e resistência cultural.* Brasília: Ed. Brasiliense.

CALDEIRA, Vanessa *et alli* (1999). *Kaxixó: quem é esse povo?* Relatório técnico. Contagem: Cedefes/ANAÍ.

CALDEIRA, Vanessa (1999). *Kaxixó: um povo na luta pelo reconhecimento étnico oficial.* Jahui – Boletim do Museu do Índio, ano 2, vol. 2. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia.

CALDEIRA, Vanessa & MENDES, Verônica (2000). *Diagnóstico da situação escolar entre os Kaxixó.* Relatório técnico. Programa de Implantação de Escolas Indígenas em Minas Gerais. Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Educação (SEE/MG); Fundação Nacional do Índio (Funai); Instituto Estadual de Florestas (IEF/MG) e Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

CALDEIRA, Vanessa (2001). *O povo Aranã ressurge na história do Vale do Jequitinhonha*. Revista Expresso Notícias, ano I, nº 2. Capelinha/ MG.

CALDEIRA, Vanessa *et alli* (2003). *Aranã: a luta de um povo no Vale do Jequitinhonha.* Relatório técnico. Belo Horizonte: Cedefes/ANAÍ/PRMG.

CALDEIRA, Vanessa (2003). Verbete *Aranã.* Site Instituto Socioambiental, Enciclopédia dos Povos Indígenas. www.socioambiental.org.br

CALDEIRA, Vanessa & MAGALHÃES, Marilda (2004). *Reconhecimento Étnico Oficial Caxixó: implicações e desdobramentos.* Relatório técnico. Belo Horizonte: CEDEFES.

CARVALHO, Feu (1933). *Questões históricas e velhos enganos.* Revista do Arquivo Público Mineiro, ano XXIV, vol. I. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais.

Cidades Net (2004). *Martinho Campos, a nossa Abadia*; url: http://www.cidadesnet.com/cidades/abadia/historia/index.htm

Conselho Indigenista Missionário – Cimi (2003). Jornal O Porantim, nº 256. Brasília/DF.

Códice Costa Matoso (1999). *Coleção das notícias dos primeiros descobrimentos das Minas na América que fez o doutor Caetano Costa Matoso sendo ouvidor-geral das do Ouro Preto de que tomou posse em fevereiro de 1749 & vários papéis*. V. II, Coleção Mineiriana, Série Obras de Referência. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro/Fapemig.

Constituição da República Federativa do Brasil ([1988] 2004). São Paulo: Saraiva.

CORGOZINHO, Joaquim Zacarias (1993). *Capricho do destino.* Divinópolis/MG: s/e.

CORGOZINHO, Joaquim Zacarias (1998). *Nossa terra, nossa gente*. Divinópolis/MG: não publicado.

CUNHA, Alexandre Mendes (2002). *A diferenciação dos espaços: um esboço de regionalização para o território mineiro no século XVIII e algumas considerações sobre o redesenho dos espaços econômicos na virada do século*. X Seminário sobre a Economia Mineira; Diamantina/MG; on line; url: http://www.cedeplar.ufmg.br/diamantina2002/textos/D18.PDF

DANTAS, Ricardo (2004). *Assumindo minha responsabilidade.* Vídeo documentário (VHS). Rio de Janeiro: Laced/UFRJ.

DORNAS FILHO, João (1956). *Povoamento do Alto São Francisco.* Revista Sociologia, vol. XVIII, nº 1, março. São Paulo: Escola de Sociologia e Política de São Paulo.

ENDERS, Armelle (1993). *Les Lieux de Mémorie,* dez anos depois in revista Estudos Históricos, v. 6, nº 11. Rio de Janeiro: CPDOC-FGV.

FERRETI, Sérgio (2001). *Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil – modelos, limitações, possibilidades.* Revista Tempo, nº 11, julho. Dep. de História da UFF, Niterói: Ed. 7letras.

GEERTZ, Clifford (1989). *A Interpretação das Culturas.* Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan S.A.

GIDDENS, Anthony (1991). *Introdução* in **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo, Unesp.

GIRALDIN, Odair (1997). Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central. Campinas: Ed. Unicamp.

GOMES DA SILVA, Joaquim Antonio (1902). *Excavações ou apontamentos históricos da cidade de Pitanguy.* Revista do Arquivo Público Mineiro, ano VII, fascículos I e II, janeiro a junho. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota (1992). *Metodologias qualitativas na sociologia.* Petrópolis: Vozes.

HALBWACHS, Maurice ([1968] 2004). *A memória coletiva e o espaço* in **A Memória Coletiva.** São Paulo: Editora Centauro.

HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence ([1984] 2002). *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra.

IBGE (1985). *Notas Históricas* in **Pompéu – Minas Gerais**. Monografia – Nova Série – nº 278; on line; url: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/minasgerais/pompeu.pdf

Igam – Instituto Mineiro de Gestão das Águas (2003). *Mapa da Bacia do Rio São Francisco em Minas Gerais* on line; url: http://www.igam.mg.gov.br/aguas/imagens/SAO_FRANCISCO_2004.pdf

LE GOFF, Jacques ([1977] 2003). *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp.

MARÉS, Carlos Frederico (2002). *As novos questões jurídicas nas relações dos Estados nacionais com os índios* in Souza Lima & Barroso-Hoffmann (orgs). **Além da Tutela: bases para uma nova política indigenista III.** Rio de Janeiro: Contra Capa

MUNANGA, Kabengele (1999). *Conceito e história da mestiçagem* in **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil.** Petrópolis: Editora Vozes.

NIMUENDAJU, Curt ([1944]1981). *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro: IBGE/Fundação Nacional Pró-Memória.

OLIVEIRA, João Pacheco de, (1993). *'A viagem da volta' – reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste* in **Atlas das Terras Indígenas no Nordeste.** Rio de Janeiro: PETI/ Museu Nacional.

OLIVEIRA, João Pacheco de, ([1999] 2004). *Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais* in **A viagem da Volta**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

OLIVEIRA, João Pacheco de (1999). *A problemática dos "índios misturados" e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história* in **Ensaios em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ.

OLIVEIRA, João Pacheco de (2002a). *O antropólogo como perito: entre o indianismo e o indigenismo* in ESTOILE, Benoit, NEIBURG, Federico & SIGAUD, Lygia (orgs), **Antropologia, Impérios e Estados Nacionais.** Rio de Janeiro: Relume Dumará.

OLIVEIRA, João Pacheco de (2002b). *Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais* in Souza Lima & Barroso-Hoffmann (orgs). **Além da Tutela: bases para uma nova política indigenista III.** Rio de Janeiro: Contra Capa.

OLIVIERA, João Pacheco (2003). *Os caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante das imagens da primitividade e do índio genérico* in **Reconhecimento Étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó.** Rio de Janeiro: Contra Capa.

OLIVEIRA, Bruno Pacheco, dir. (2002). *O segredo encapado: a luta de uma comunidade indígena no sertão de Minas Gerais.* Vídeo documentário (VHS). Rio de Janeiro: Laced/UFRJ.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro (1994). *Laudo antropológico sobre a comunidade denominada Kaxixó.* Brasília: Funai (dig).

PEREIRA, Deborah Duprat (2002). *O Estado Pluriétnico* in SOUZA LIMA, Antonio Carlos de & BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs). **Além da Tutela: bases para nova política indigenista III.** Rio de Janeiro, LACED/Contra Capa.

PEREIRA, Francisco Lobo Leite (1902). *Descobrimento e devassamento do território de Minas Gerais.* Revista do Arquivo Público Mineiro, ano VII, fascículos I e II, janeiro a junho. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais.

PIERSON, Donald (1972). *O Homem no Vale do São Francisco,* tomo I. Rio de Janeiro: Ministério do Interior, Superintendência do Vale do São Francisco (Suvale).

POLLAK, Michael (1992). *Memória e Identidade Social.* Revista Estudos Históricos, v. 5, nº 10. Rio de Janeiro: FGV.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FERNART, Jocelyne ([1995] 1998). *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Unesp.

SAHLINS, Marshall (1997). O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I) in **Mana**, vol. 3 nº 1, PPGAS, Rio de Janeiro.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras (1995). *Notas sobre a formação histórica, etnicidade e constituição territorial do Povo Kapinawá* in **Pluralismo, Espaço Social e Pesquisa**. São Paulo: ANPOCS/Hucitec.

SAMPAIO, Mario Arnaud (1986). *Vocabulário Guarani-Português.* Porto Alegre: L&PM.

SANCHIS, Pierre (1998). *Identidade: notas para um debate*. Belo Horizonte: UFMG, dig.

SANTOS, Ana Flávia Moreira (2002). *Terra, Subordinação e Direitos: indianidade como afirmação política e cultural de um campesinato em transformação.* Trabalho para o curso de doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro: PPGAS Museu Nacional UFRJ.

SANTOS, Ana Flávia Moreira (2003). *"A história 'tá é ali'": sítios arqueológicos e etnicidade* in **Reconhecimento Étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó.** Rio de Janeiro: Contra Capa.

SANTOS, Sílvio Coelho (1995). *Os direitos indígenas no Brasil* in **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus.** Brasília: MEC/Mari/Unesco.

SOUSA SANTOS, Boaventura de (2002). *Da ciência moderna ao novo senso comum* in **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência.** São Paulo, Cortez.

SESC (1986). *Pitangui* in **Minas Perpetua – paisagens, culturas, gentes e riquezas.** Belo Horizonte: Sesc.

TOURINHO NETO, Fernando da Costa (1993). *Os direitos originários dos índios sobre as terras que ocupam e suas conseqüências jurídicas* in **O direito dos índios e a Constituição.** Brasília/Porto Alegre: NDI e Sérgio Fabris Editor.

TURNER, Terence (1992). *Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social – De comunidades autônomas para a coexistência interétnica* em CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras.

VASCONCELOS, Diogo de (1904). *História antiga das Minas Gerais.* Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais.

VENÂNCIO, Renato Pinto (1997). *Os Últimos Carijós: escravidão indígena em Minas Gerais: 1711-1725.* Revista Brasileira de História, vol. 17, nº 34. São Paulo, ANPUH/FFLCH-USP.

WEBER, Max ([1921] 1984). *Comunidades Étnicas* in **Economia y Sociedad**. México: Fondo de Cultura Economica.

WEBER, Max ([1987] 1989). *Comunidade e Sociedade das Relações Sociais* in **Conceitos básicos de sociologia.** São Paulo: Editora Moraes.

ZAIDAN, Ralfer & CASTRO, Maurício de (2004). *História de Araxá;* url: http://www.revelacaoonline.uniube.br/cultura03/sertao.html.

FONTE DOCUMENTAL:

- **Arquivo Público Mineiro** (1832). *Mapas de População de Nossa Senhora da Abadia e Nossa Senhora das Dores, Termo de Pintagui*. Cx. 03/03, inventário p. 05, documento nº 03.

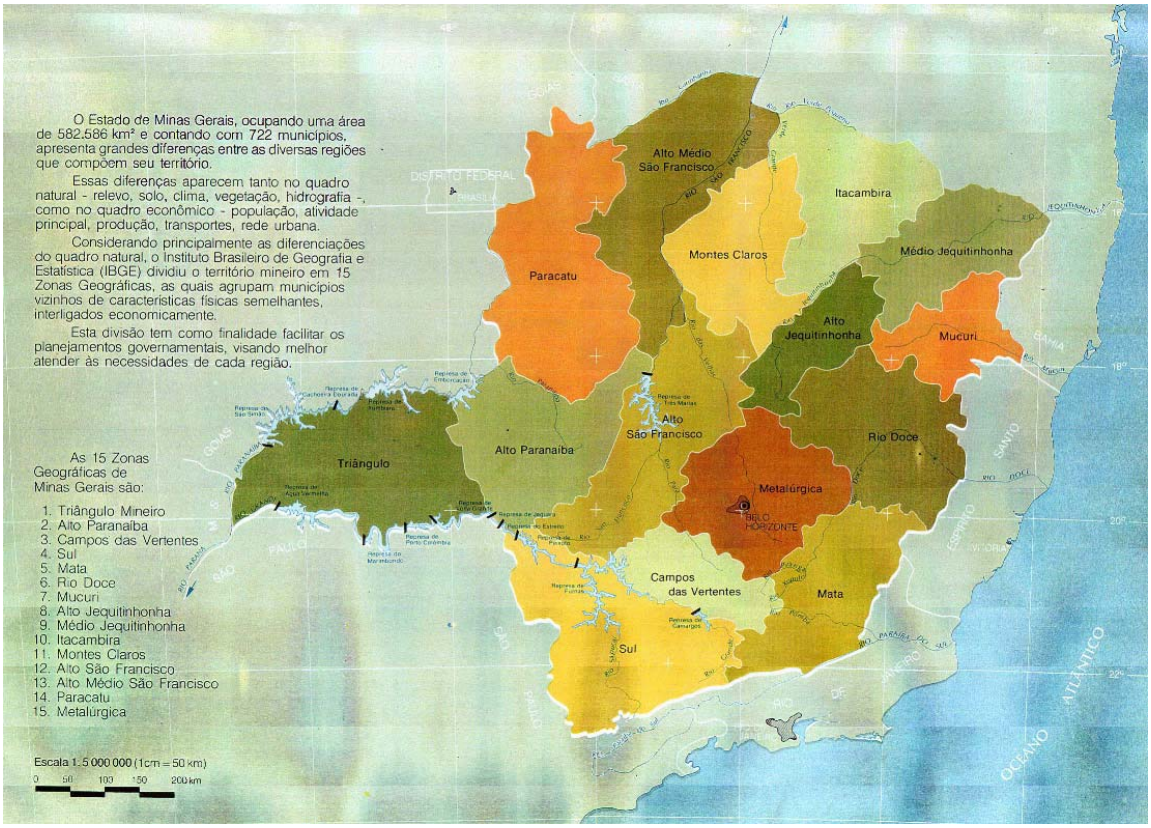
- **Arquivo Público Mineiro** (2005). *Coleção Família Joaquina Bernarda de Pompéu*. Catálogo dos arquivos privados. Código FJBP.

ANEXOS

I - Capitania das Minas Gerais

Fonte: Cunha, Alexandre Mendes (2002).

II - Zonas Geográficas do Estado de Minas Gerais

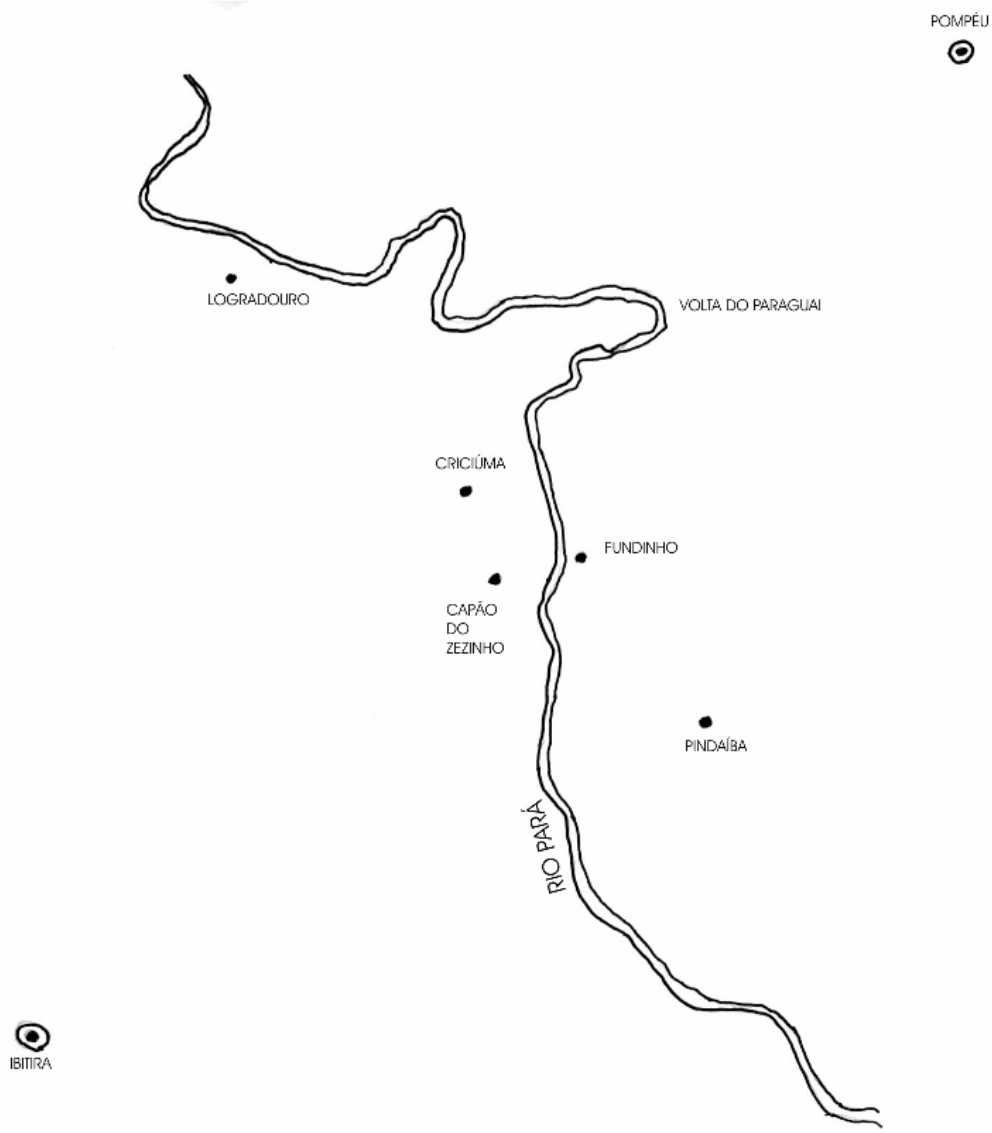


Fonte: Atlas Geográfico Escolar do Estado de Minas Gerais (s/d)

III - Mapa de localização da zona geográfica Alto do São Francisco

Fonte: Atlas Geográfico Escolar do Estado de Minas Gerais (s/d)

IV - Esboço da localização das principais áreas de referência caxixó



V – Fotos

Foto: Vanessa Caldeira

Foto 1 – Área central do Capão do Zezinho, conhecida como pracinha (agosto de 2006)

Foto Antonio Barros

Foto 2 – Paisagem da região entre o Capão do Zezinho e a área Fundinho (junho de 2006)

Foto Antonio Barros

Foto 3 – Vanessa e Djalma seguindo para área Fundinho (junho 2006)

Foto Antonio Barros

Foto 4 – Glayson Caxixó realizando a travessia no rio Pará (junho de 2006)

Foto Vanessa Caldeira

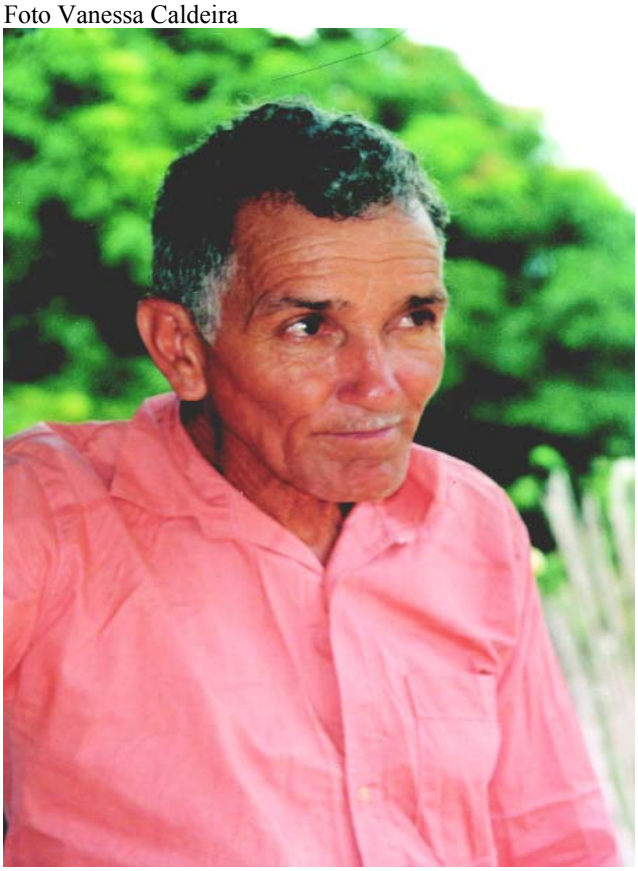


Foto 5 – Djalma Caxixó (fevereiro de 1998)

Foto Vanessa Caldeira

Foto 6 – Djalma Caxixó (junho de 2006)

Foto Vanessa Caldeira

Foto 7 – Dona Josina Caxixó e seu filho Antonio. Ele reside em Goiânia e veio visitar os parentes no Capão do Zezinho (agosto de 2006).

Foto Juliano Caxixó

Foto 8 (da dir. p/ esq.) - Eva, Marreco, Djalma e Josina (agosto de 2006)

Uma homenagem

Fotos: Vanessa Caldeira

Seu Zezinho Caxixó, filho de vó Sérgia, irmão de Djalma, pai de Cristina, Geraldo, Nilvando e Aparecida. Pessoa querida, que fez história e deixou saudade. Seu Zezinho faleceu em 2003, aos 69 anos de idade, vítima de um derrame cerebral, em Belo Horizonte, durante o Fórum Social Brasileiro.

Dona Antonieta se destacou por ser a principal representante do grupo familiar caxixó que imprimiu grande resistência à ocupação não índia na Criciúma. Mãe de Eva, Maria Elza, Milton, Wilson e Francisca, ela faleceu no ano de 2001, aos 87 anos de idade. Juntamente com vó Sérgia e vó Chica, Antonieta foi uma das mulheres de grande destaque na vida social caxixó. A mística e a espiritualidade, a força e a resistência, são características que marcaram sua trajetória. Após sua morte, a histórica ocupação caxixó na Criciúma sofreu uma interrupção.

Fotos: Vanessa Caldeira

Seu Candinho, figura marcante na trajetória caxixó, ele foi um dos importantes representantes do grupo familiar ligado à história da jagunçagem. Após sua morte, no ano de 2000, a histórica ocupação na Pindaíba (margem direito do Pará) também foi interrompida.

Vó Chica, ao lado de João Isabel (tio de Djalma), faleceu, assim como Seu Zezinho, no ano de 2003, vítima de um derrame cerebral. Figura carinhosa, dona de um carisma e uma simpatia, ela foi uma pessoa muito querida por todos.

A esses e aos outros caxixós que conheci nessa trajetória e que não estão mais conosco, fica aqui registrada a lembrança da importante passagem de cada um.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo