

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UNB  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
CENTRO DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO SOBRE AS AMÉRICAS – CEPPAC  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS SOBRE AS AMÉRICAS

CLARISSA NORONHA MELO TAVARES

**Tradições políticas de resistência indígena**

*A organização dos povos do Ceará (Brasil) e de Oaxaca (México) diante de projetos de desenvolvimento em seus territórios*

Brasília – DF

2015

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UNB  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
CENTRO DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO SOBRE AS AMÉRICAS – CEPPAC  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS SOBRE AS AMÉRICAS

**Tradições políticas de resistência indígena**

*A organização dos povos do Ceará (Brasil) e de Oaxaca (México) diante de projetos de desenvolvimento em seus territórios*

CLARISSA NORONHA MELO TAVARES

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Cristhian Teófilo da Silva

Brasília – DF

2015

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UNB  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
CENTRO DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO SOBRE AS AMÉRICAS – CEPPAC  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS SOBRE AS AMÉRICAS

CLARISSA NORONHA MELO TAVARES

**Tradições políticas de resistência indígena**

*A organização dos povos do Ceará (Brasil) e de Oaxaca (México) diante de projetos de desenvolvimento em seus territórios*

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. Cristhian Teófilo da Silva (Presidente) – CEPPAC/UnB

Prof. Dr. Joubert Max Maranhão Piorsky Aires – Universidade Estadual do Ceará – UECE

Prof. Dr. Gabriel Omar Alvarez – Universidade Federal de Goiás – UFG

Prof. Dr. Stephen Grant Baines – Departamento de Antropologia e CEPPAC/UnB

Prof. Dr. Martin-Léon-Jacques Ibáñez de Novion – CEPPAC/UnB

Profa. Dra. Simone Rodrigues Pinto (Suplente) – CEPPAC/UnB

Brasília-DF, 8 de julho de 2015

*Aos que resistem, nesta América Latina, e reconstroem seu próprio mundo novo.*

## Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, Cristhian Teófilo da Silva, pelas conversas, leituras, trocas, sugestões acadêmicas e pela amizade, paciência e confiança.

Aos membros da banca, professores Max Maranhão, Gabriel Alvarez, Jacques Novion e Simone Rodrigues, por aceitarem participar desse momento e, em especial, ao professor Stephen Baines, pela convivência generosa com que sempre me brindou.

Ao CNPq pela bolsa de doutorado.

À Jacinta Fontenele, secretária do PPG-CEPPAC, e demais funcionários por todo o apoio prestado durante os anos de mestrado e doutorado no programa.

Algumas pessoas estiveram envolvidas mais diretamente nessa caminhada acadêmica, a elas também vão o meu agradecimento: professora Alcida Ramos, pelas boas provocações; Elena Nava, por tornar o México mais próximo do Brasil; Gustavo Menezes, pelas trocas antropológicas; Heloísa e Maristela, pelo companheirismo; Weibe Tapeba, Júnior Anacé, Erbene Veríssimo e Adriana Carneiro, pela coragem com que encaram seus destinos; e, em Oaxaca, a Roberto Ramirez e Melquíades Cruz-Kiado, pelas *chelas* e *charlas*, e Edmundo Celaya e Carlos Sanches, pela confiança e assessoria.

Agradeço ainda a cada um dos meus amigos, por tê-los sempre por perto, mesmo se estamos longe, pela força, alegria, companheirismo e pelos carnavais que promovem em minha vida. Sem vocês a existência não faria o menor sentido, pois, como diria Nara Leão, meus amigos são um barato!

Às minhas metades Ana Cesaltina, Janaína e Giovana de Paula, Mariana Fortes, Camila Holanda, Grazielle Albuquerque, Isabelle Lima, Carolina Gabrielle e Joana Brandão, pela cumplicidade, irmandade e o amor.

À minha família, minha mãe Socorro, meu pai Francisco, meus irmãos José e Tiago, pelo amor incondicional e aprendizado conjunto, e ao menino Joaquim, que nos renova a fé na humanidade.

Ao meu companheiro, Thiago Garcia, pela vida compartilhada.

A cada um de meus interlocutores e aos povos tapeba, tremembé, anacé, *binnizá*, *ikoots* e huave, por me ampliarem o olhar e pela força que me evocam.

## RESUMO

O presente trabalho visualiza, de forma geral, as capacidades de resistir vinculadas à historicidade e à cultura dos povos indígenas habitantes de áreas de antiga colonização no Brasil e no México. A análise, no entanto, está focada nas *tradições políticas de resistência* resultantes de processos sócio-históricos diversos e reelaboradas no momento presente. Tais tradições permitem aos povos do Litoral Oeste do Ceará (tapeba, tremembé e anacé) e do sul do Istmo de Oaxaca (*binnizá, ikoots e huave*) se autodeterminarem, na atualidade, enquanto grupos etnicamente diferenciados. Tais situações são observadas tendo como pano de fundo a pressão exercida pelo sistema capitalista global, que age, nessas áreas, tensionando as populações locais para liberarem suas terras tradicionais ao avanço de megaprojetos de desenvolvimento. Veremos que, apesar das diferenças de estratégias utilizadas por cada grupo de povos, observa-se que estes se organizam a partir de suas bases sociais e culturais a fim de fortalecer sua identidade étnica, deter a posse e o usufruto de seus territórios e garantir o reconhecimento de direitos enquanto sujeitos coletivos. Mais do que se oporem aos megaprojetos, os povos demarcam que esse é um momento de ruptura com os padrões neocoloniais de dominação e lutam para que sejam estabelecidos novos parâmetros na relação com os Estados e sociedades nacionais.

## RESUMEN

En este trabajo se muestra, en general, la capacidad de resistir vinculada a la historicidad y la cultura de los habitantes indígenas de las zonas de colonización antigua en Brasil y México. El análisis, sin embargo, se centra en la fuerza de las *tradiciones políticas de resistencia* que resultan de los procesos socio-históricos diversos y reelaboradas en el momento presente. Tales tradiciones permiten a los pueblos de la costa oeste de Ceará (tapeba, tremembé y anacé) y al sur del istmo de Oaxaca (*binnizá, ikoots* y huaves) si autodeterminarem hoy como grupos étnicamente diferenciados. Estas situaciones se observan con el telón de fondo de la presión ejercida por el sistema capitalista mundial, que actúa en estas áreas para obligar a la población local para liberar sus tierras tradicionales para el avance de los megaproyectos de desarrollo. Veremos que, a pesar de las diferencias en las estrategias utilizadas por cada grupo de personas, se observa que éstos se organizan desde sus bases sociales y culturales para fortalecer su identidad étnica, tener la posesión y el uso de sus territorios y asegurar el reconocimiento de derechos como sujetos colectivos. Más que oponerse a los megaproyectos, la gente demarca que este es un momento para romper con los patrones neocoloniales de dominación y lucha para que los nuevos parámetros se establezcan en relación con los Estados y las sociedades nacionales.

## **ABSTRACT**

The present work displays, in its main lines, the power of resilience of indigenous peoples inhabitants of the areas of old civilization in Brazil and Mexico, linked to their historicity and culture. The analysis, however, is focused on the political traditions of resistance that are result of several socio-historical processes, reshaped in the current context. These traditions allow nowadays peoples from Western Coast of Ceará in Brazil (Tapeba, Tremembé and Anacé) and from South of Oaxaca Isthmus in Mexico (Binnizá, Ikoots and Huave) self-determination, as ethnically different groups. Such situations are observed having as background the pressure made by the global capitalist system, which acts in these areas pushing local peoples to release their traditional lands to the advancement of development megaprojects. The analysis will show that, despite the different strategies used by each group of peoples, each one act based on their own social and cultural backgrounds with the aim of strengthening their ethnical identity, to have the property and land use of their territories and assure their rights, as collective subjects or community of rights. In addition to be against the megaprojects, the indigenous peoples understand that this is a turning point on the neocolonial patterns of domination. They fight so that new parameters can be established in their relationship to national states and national societies.

## LISTA DE FOTOS

**Foto 1.** Lenço de Huilotepec.

**Foto 2.** Senhoras da comunidade vão à casa dos pais da noiva e oferecem alimentos.

**Foto 3.** Alimentos oferecidos (*gendalizaa* ou *guna*) à família da noiva para ajudar na festa.

**Foto 4.** Senhoras preparam alimentos e empacotam salgadinhos para a festa de casamento.

**Foto 5.** Preparo das tortilhas que não podem faltar na alimentação dos *binnizá*.

**Foto 6.** Mulheres saem com presentes da casa da noiva.

**Foto 7.** Senhoras participam da peregrinação caminhando ao lado da Cruz dos Pescadores.

**Foto 8.** Toré durante abertura de audiência pública na Assembleia Legislativa do Ceará.

**Foto 9.** Audiência pública na Assembleia Legislativa do Ceará.

**Foto 10.** Toré tapeba, na escola indígena, durante visita de financiador estrangeiro.

**Foto 11.** Torém das crianças tremembés, na escola indígena, durante horário de aula.

**Foto 12.** Povo *binnizá* de Álvaro Obregón na barricada para impedir a passagem da empresa eólica.

**Foto 13.** Assembleia Geral de Álvaro Obregón elege o corpo de *cabildo* comunitário.

**Foto 14.** Membros da Polícia Comunitária (de camiseta preta) de Álvaro Obregón.

**Foto 15.** Pesca tradicional dos ikoots de San Mateo, na margem da Lagoa Inferior.

**Foto 16.** Visita à casa do *mayordomo* para acompanhar a saída da Santa Cruz.

**Foto 17.** Peregrinos levam a Cruz dos Pescadores enquanto banda anima a caminhada.

**Foto 18.** Pessoas de todas as idades participam da peregrinação.

**Foto 19.** Moradores distribuem comida e bebida pelo caminho.

**Foto 20.** Os peregrinos são recebidos com comida e bebida pelas famílias com *posto* no ponto final.

**Foto 21.** Peregrinos descansam após longas horas de caminhada sob o sol.

**Foto 22.** Alguns descansam na área de praia, ponto final da peregrinação.

**Foto 23.** Capela recebe a Cruz dos Pescadores.

**Foto 24.** Por todo o trajeto, encontram-se as torres eólicas.

**Foto 25.** Constante tráfego de caminhões e maquinário pelas terras comunais.

**Foto 26.** Senhoras passam em frente ao Parque Eólico *Bii Hioxo*.

**Foto 27.** Peregrinos se deparam com os “gigantes” durante a caminhada.

**Foto 28.** Parque Eólico entre Juchitán e La Venta.

**Foto 29.** Machadinha de pedra polida.

**Foto 30.** Pedaco de cachimbo.

**Foto 31.** Fragmentos de utensílios recolhidos na duna.

**Foto 32 e 33.** Duna arqueológica tremembé.

**Foto 34.** Palhoça construída pelos na área retomada.

**Foto 35.** Palhoça destruída pelo incêndio.

**Fotos 36 e 37.** Tremembés recebem apoiadores na casa construída após o incêndio, na área retomada.

**Fotos 38 e 39.** Retomadas na Terra Indígena Tapeba, próximas à comunidade do Trilho.

**Foto 40.** Weibe Tapeba na Conferência Regional de Educação Escolar Indígena.

**Foto 41.** Lideranças do Ceará de diversos povos e gerações.

**Foto 42.** Júnior Anacé na Conferência Regional de Educação Escolar Indígena.

**Foto 43.** Adriana Carneiro, liderança do povo tremembé, durante a Conferência.

## **LISTA DE IMAGENS**

**Imagem 1.** O site do empreendimento (atualmente fora do ar) mostrava a 1ª fase de implantação do projeto.

**Imagem 2.** *Masterplan* do projeto, focando a ponta do terreno entre o rio Mundaú e o mar.

**Imagem 3.** Revista Veja, de 5 de maio de 2010

## **LISTA DE MAPAS**

**Mapa 1.** Vila de Nossa Senhora da Assunção (depois Fortaleza), Capitania do Ceará Grande, 1730.

**Mapa 2.** Conflitos indígenas no México.

**Mapa 3.** Localização dos empreendimentos turísticos imobiliários, no litoral do Ceará, entre eles, o Complexo Nova Atlântida, em Itapipoca, que incide na terra dos tremembés da Barra do Mundaú.

**Mapa 4.** Terras Indígenas no Ceará.

**Mapa 5.** Sul do Istmo de Oaxaca.

**Mapa 6.** Litoral Oeste do Ceará.

**Mapa 7.** Zonas de aproveitamento de energia eólica no México (destaque no Istmo de Tehuantepec).

**Mapa 8.** Plano Diretor do CIPP.

**Mapa 9.** Terra Indígena Anacé.

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

**ABA** – Associação Brasileira de Antropologia

**ACIT** – Associação das Comunidades dos Índios Tapeba

**ACITA** – Associação das Comunidades dos Índios Tapeba

**ADECE** – Agência de Desenvolvimento do Estado do Ceará S.A.

**AIKA** – Conselho Indígena Kanindé de Aratuba

**A-I-KA-CRA** – Associação Indígena Kariri de Crateús

**AINTACE** – Associação Indígena Tapeba de Cultura e Esporte

**AJIT** – Associação dos Jovens Indígenas Tapeba

**ALCA** – Área de Livre Comércio das Américas

**AMCIPP** – Associação dos Moradores do Complexo Industrial e Portuário do Pecém

**AMITA** – Associação de Mulheres Indígenas Tapeba

**ANAÍ** – Associação Nacional de Ação Indigenista

**APIIDTT** – Assembleia dos Povos Indígenas do Istmo em Defesa da Terra e do Território (antes: Assembleia em Defesa da Terra e do Território de Juchitán) (México)

**APITC** – Associação dos Povos Indígenas Tabajaras em Crateús

**APOINME** – Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo

**APPJ** – Assembleia Popular do Povo Juchiteco (México)

**APROINT** – Associação dos Professores Indígenas Tapeba

**ARINPOC** – Associação Raízes Indígenas dos Potyguara em Crateús

**ASSINTRA** – Associação Indígena Tremembé da Aldeia São José de Itarema

**AVFVLA** – Associação da Aldeia Vila Vitória – Favela

**BID** – Banco Interamericano de Desenvolvimento

**BNB** – Banco do Nordeste

**CAF** – Banco de Desenvolvimento da América Latina

**CCPY** – Comissão Pró-Yanomami

**CDHT** – Centro de Direitos Humanos Tepeyac do Istmo de Tehuantepec (México)

**CDI** – Comissão Nacional para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas (México)

**CDPDH** – Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos

**CEB** – Comunidade Eclesial de Base

**CFE** – Comissão Federal de Eletricidade (México)

**CIMI** – Conselho Indigenista Missionário

**CINCRAR** – Conselho Indígena de Crateús e Região

**CIPP** – Complexo Industrial e Portuário do Pecém

**CITA** – Conselho Indígena Tremembé de Almofala

**CNEEI** – Comissão Nacional de Educação Escolar Indígena  
**CNPI** – Comissão Nacional de Política Indigenista  
**COAF** – Conselho de Controle de Atividades Financeiras  
**COCEI** – Confederação Obreiro Camponesa Estudantil do Istmo (México)  
**COEMA** – Conselho Estadual do Meio Ambiente  
**COIPY** – Conselho Indígena Pitaguary  
**COPICE** – Coordenação dos Povos Indígena do Ceará  
**CTI** – Centro de Trabalho Indigenista  
**DSEI** – Distritos Especiais de Saúde Indígena  
**EIA RIMA** – Estudo de Impacto Ambiental do Relatório de Impacto Ambiental  
**EZLN** – Exército Zapatista de Libertação Nacional (México)  
**FUNAI** – Fundação Nacional do Índio  
**FUNASA** – Fundação Nacional de Saúde  
**IHGB** – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro  
**III** – Instituto Indigenista Interamericano (México)  
**IIRSA** – Projeto de Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana  
**INI** – Instituto Nacional Indigenista (México)  
**IPECE** – Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará  
**ISA** – Instituto Socioambiental  
**MAIC** – Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio  
**MEB** – Movimento de Educação de Base  
**MPF** – Ministério Público Federal  
**NAFTA** – Tratado de Livre Comércio da América do Norte  
**OIT** – Organização Internacional do Trabalho  
**ONU** – Organização das Nações Unidas  
**OPAN** – Operação Amazônia Nativa  
**OPRINCE** – Organização dos Professores Indígenas do Ceará  
**PAC** – Programa de Aceleração do Crescimento  
**PBA** – Plano Básico Ambiental  
**PIB** – Produto Interno Bruto  
**PORTOBRAS** – Empresa de Portos do Brasil S.A.  
**PRENEAL** - Promotora de Energias Alternativas Sociedade Anônima (México)  
**PRODETUR** – Programa de Ação para o Desenvolvimento do Turismo no Nordeste  
**PRODETUR-CE** – Programa de Ação Para o Desenvolvimento do Turismo do Ceará  
**PRODETURIS** – Programa de Desenvolvimento do Turismo em Zona Prioritária do Litoral do Ceará

**PRODETUR-NE** – Programa de Ação Para o Desenvolvimento do Turismo do Nordeste

**PROINFTUR** – Programa de Valorização da Infraestrutura Turística do Litoral Oeste

**SECEX** – Secretaria de Comércio Exterior

**SEGEGO** – Secretaria Geral de Governo de Oaxaca (México)

**SEMACE** – Superintendência Estadual do Meio ambiente

**SEP** – Secretaria de Educação Pública

**SESAI** – Secretaria Especial de Saúde Indígena

**SPI** – Serviço de Proteção ao Índio

**SPILTN** – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

**STJ** – Superior Tribunal de Justiça

**TI** – Terra Indígena

## SUMÁRIO

Resumo.....	vi
Resumen.....	vii
Abstract.....	viii
Lista de fotos, imagens e mapas.....	ix
Lista de siglas e abreviaturas.....	xi
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>2</b>
<b>PARTE I – DA HISTÓRIA E DA MEMÓRIA.....</b>	<b>24</b>
<b>CAPÍTULO I - Antigas áreas de colonização e redução indígena.....</b>	<b>25</b>
1.1 As visões sobre os “índios” e as políticas indigenistas.....	26
1.1.1 O “índio” na construção da nação brasileira.....	27
1.1.1.1 O que fazer com os “índios”?.....	34
1.1.2 O indigenismo mexicano como regulador das identidades étnicas.....	41
1.1.2.1 O indigenismo institucionalizado.....	47
1.1.2.2 O neo-indigenismo, nova roupagem para a mesma postura .....	54
<b>CAPÍTULO II - Marcas históricas das resistências.....</b>	<b>59</b>
2.1 As disputas e dissimulações no Ceará.....	61
2.2 As rebeliões e cosmovisões em Oaxaca.....	69
2.3 Processos de territorialização no Brasil e no México.....	77
<b>CAPÍTULO III - A ação dos movimentos indígenas e a pressão econômica neocolonial ante os territórios tradicionais.....</b>	<b>89</b>
3.1 Os movimentos e a ação política indígenas.....	91
3.2 Projetos de grande escala.....	102

<b>CAPÍTULO IV - Expressões de resistência: particularidades da ação em Oaxaca e no Ceará.....</b>	<b>114</b>
4.1 Oaxaca: o enfrentamento e a <i>comunalidad</i> .....	119
4.2 Ceará: a luta por reconhecimento e a pedagogia da indianidade.....	138
<b>PARTE II - DO DISCURSO E DA AÇÃO.....</b>	<b>159</b>
<b>Capítulo V - Como a <i>comunalidad</i> se transforma em resistência e vice-versa: os casos em Oaxaca.....</b>	<b>161</b>
5.1 O Istmo de Tehuantepec e os projetos eólicos.....	162
5.2 Resistência e <i>comunalidad</i> , a dialética do anticolonialismo.....	166
5.2.1 A retomada do poder comunal na Colônia Álvaro Obregón.....	171
5.2.2 A organização em forma de assembleias.....	184
5.2.3 As alianças e a solidariedade.....	192
5.2.4 Da festa como espaço de resistência.....	200
5.3 O negócio sujo da energia limpa.....	213
5.4 Algumas considerações.....	219
<b>CAPÍTULO VI - Como se organizam os “povos resistentes”: os casos no Ceará.....</b>	<b>221</b>
6.1 Breve contextualização dos povos em questão.....	229
6.2 “Somos índios, somos do mato”: a emergência das reivindicações étnicas anacé e tremembé frente aos projetos de desenvolvimento.....	232
6.2.1 Repisar e recantar: o torém e a dança de São Gonçalo.....	243
6.2.2 A negação das identidades e a violência dos empreendimentos.....	249
6.2.3 As divisões internas.....	257
6.2.4 “Quem deu esse nó não pode dá, esse nó tá dado eu desato já”: quando só resta resistir.....	261
6.3 O pioneirismo tapeba na pedagogia da indianidade.....	274
6.4 Algumas considerações.....	286

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>290</b>
Epílogo.....	306
Referências Bibliográficas.....	308

## **Tradições políticas de resistência indígena**

*A organização dos povos do Ceará (Brasil) e de Oaxaca (México) diante de projetos de desenvolvimento em seus territórios*

Agora sabemos que a terra é nossa e ninguém pode sair das nossas terras. [...] Muita gente diz que aqui não existe índio, mas eles estão completamente errados. As cartas das sesmarias dizem muito bem. O que eles querem é que a gente ande que nem os índios da Amazônia. Lá eles podem andar solto, liberto, não tem o olho grande numa mulher... hoje eles querem que a gente ande dessa maneira. Se derem libertação, eu ando nu. Se eles querem que a gente ande nu. De primeiro, quando eu tinha nove, dez anos, meus pais iam pescar tudo nu nesse rio Ceará. Escondiam a roupa e iam pescar nu. Minha mãe, meus avós, meus tios. Mas se liberarem, eu vou. (Cacique Alberto, tapeba da aldeia Sobradinho, Caucaia, 2014)

Os espanhóis chegaram aqui com uma mão na cruz e outra na espada, mas não conseguiram nos distanciar de nossa religião, pois, ao contrário, a mesclaram. Então, a festa de Nossa Senhora de Guadalupe que criaram os espanhóis é a mesma festa que os astecas faziam na montanha de Tepeyac. É na mesma data, quando faziam suas colheitas. Em toda a República mexicana assim funcionou. Não se perdeu tanto da religião e se seguiu a tradição, a música, o *tequio*, a *guelaguetza* dentro das comunidades. A ajuda mútua funciona até hoje: o que se dá se chama *guna* e o que se recebe em reciprocidade pela ajuda se chama *xindxaa*. Nada disso se perdeu com a religião católica e é certo que passaram a nos obrigar a muitas coisas com a perda do nosso território, das nossas leis, mas, funcionou a mescla da religião cristã com a religião de nossos ancestrais. (Pedro Lopez Orozco, *binnizá* de Álvaro Obregón, Oaxaca, 2013)

## INTRODUÇÃO

Manoela Carneiro da Cunha, em seu livro “Índios no Brasil – História, Direitos e Cidadania”, fala que o desaparecimento de povos indígenas da face da terra aconteceu como consequência do “encontro” de sociedades do Antigo e do Novo Mundos: “Esse morticínio nunca visto foi fruto de um processo complexo cujos agentes foram homens e micro-organismos, mas cujos motores últimos poderiam ser reduzidos a dois: ganância e ambição, formas culturais da expansão do que se convencionou chamar o capitalismo mercantil” (Carneiro da Cunha, 2012, p.14).

Neste curto trecho, a autora menciona dois elementos que são centrais à pesquisa. O primeiro deles surge a partir da seguinte indagação: se o destino de incontáveis povos indígenas, e aqui podemos ampliar a discussão do território brasileiro para todas as Américas, foi o desaparecimento após o “encontro” com os europeus, por que outros tantos grupos indígenas, em semelhante situação de contato e violência, conseguiram sobreviver? Como algumas populações lograram atravessar os séculos e se manterem enquanto povos etnicamente diferenciados até hoje? O segundo aspecto refere-se ao avanço de um sistema econômico global, o capitalismo, externo à ordem econômica dessas sociedades nativas, sobre seus territórios, suas formas de organização sociocultural e suas vidas propriamente ditas, e logo incorporado pelos Estados nacionais de modelo ocidental.

Podemos afirmar que a busca por compreender esse contexto amplo colocado pelo entrelaçamento dos elementos acima descritos, ou seja, entender o que proporcionou a sobrevivência e a permanência de povos indígenas diante da investida, primeiramente colonial e depois dos Estados e dos interesses capitalistas, sobre seus modos de vida é o que direciona, num aspecto mais geral, a presente pesquisa. Existe uma continuidade temporal da tentativa de dominação e controle das populações indígenas locais por agentes estatais e econômicos? E como reagem hoje essas populações diante desses cenários? A busca por compreender esses aspectos macros se coloca como pano de fundo para a tese.

O objeto de observação empírica será a comparação de duas realidades indígenas distintas, localizadas em regiões que correspondem a áreas litorâneas de antiga colonização, no Brasil e no México, que enfrentam, atualmente, a pressão econômica

sobre seus territórios pela via da instalação de megaprojetos de desenvolvimento impulsionados pelos Estados e por empresas transnacionais. No Brasil, o foco está numa região do Litoral Oeste do estado do Ceará, onde habitam povos das etnias tapeba, anacé e tremembé<sup>1</sup>. Sobre os territórios indígenas incidem, especialmente, dois megaprojetos: o *Complexo Industrial e Portuário do Pecém (CIPP)*, idealizado pelo governo estadual e localizado nos municípios de Caucaia e São Gonçalo do Amarante, que impacta indireta e diretamente populações dos povos tapeba e anacé; e o *Nova Atlântida Cidade Turística, Residencial e de Serviços*, complexo turístico bancado por um grupo espanhol, que visa fixar-se na área de moradia dos tremembés da Barra do Mundaú e expulsá-los de lá.

No México, a área observada encontra-se no Istmo de Tehuantepec, mais especificamente na porção sul do estado de Oaxaca, onde vivem povos *binnizá* (zapoteco), *ikoots* e huave<sup>2</sup>. Por todo o Istmo, observa-se a instalação de um megaprojeto de geração de energia eólica, chamado *Corredor Eólico do Istmo de Tehuantepec*, composto por empresas transnacionais que recebem o apoio do governo mexicano e de instituições financeiras internacionais. O objetivo é construir um parque energético com capacidade anual calculada entre 5.000 e 7.000 MW, suficiente para fornecer energia elétrica para 18 milhões de pessoas (Jara, 2011).

À primeira vista, as realidades dos indígenas oaxaquenhos e cearenses podem ser compreendidas como completamente distintas, sem conectivos e sem relação entre si. Ao observarmos o contexto dos dois casos, sendo Oaxaca, no México, um local de formação sociocultural fortemente indígena e o Ceará, no Brasil, um estado que durante mais de um século negou a existência de suas populações indígenas, podemos pensar na inexistência de um conectivo que torne possível comparar essas duas realidades.

---

<sup>1</sup> Neste trabalho, os etnônimos indígenas (com exceção das reproduções de citações) estão grafados em acordo com as críticas de Júlio Cezar Melatti (1999) à Convenção para a Grafia de Nomes Tribais - CGNT, estabelecida pela ABA em 1953. Essa Convenção estabeleceu, à época, que se deve escrever os etnônimos com inicial maiúscula, sendo facultativo o uso dela quando tomados como adjetivos; e que esses nomes, tanto quando substantivos ou adjetivos, não devem ter flexão de gênero e de número. Melatti questiona essa forma e afirma que essa proposta não só diverge da ortografia oficial como pouco lhe acrescenta, além de tentar estabelecer uma nomenclatura científica (assim como plantas e animais) para os nomes dos povos indígenas. No México, os etnônimos seguem a ortografia oficial e são flexionados em gênero e número. Assim, sigo a orientação de Melatti ao utilizar as ortografias brasileira e mexicana para uniformizar a grafia dos etnônimos citados nesta tese.

<sup>2</sup> *Binnizá* e *ikoots* são as autodenominações na língua indígena, enquanto zapoteco e huave são as denominações oficiais. Os zapotecos do Istmo se autodenominam como *binnizá* e os huaves de San Mateo del Mar de *ikoots*, etnônimo que, segundo Toledo (2010), não é adotado pelos demais povos huaves do Istmo. Neste trabalho, quando utilizarmos as denominações referendadas pelos próprios indígenas as colocaremos em itálico a fim de diferenciar as autodenominações dos nomes oficiais. E quando falarmos de povo *ikoots*, estaremos nos referindo especificamente aos huaves de San Mateo.

O que a pesquisa de campo mostra, porém, é que essa afirmação pode ser repensada. Essas populações, ainda que sequer tenham conhecimento umas das outras, estão conectadas por uma situação comum – a pressão desenvolvimentista decorrente de um poder estrutural exercido pelos processos de expansão e crescimento do capitalismo global sobre seus territórios – e reagem buscando formas próprias de resistência para sobreviverem etnicamente diante da pressão externa. Suas resistências são reelaboradas no momento presente tendo como base a bagagem sócio-histórica e cultural das populações indígenas que possuem uma prática resultante da situação comum de exploração e opressão que as aproxima e torna as diferenças dos processos vivenciados em Oaxaca e no Ceará algo secundário em relação ao seu objetivo final. O que está em primeiro plano é a cultura de resistência dessas comunidades indígenas, sobreviventes de uma história de contato de longo tempo e que, mesmo localizadas a mais de 6.500 quilômetros de distância, vivenciam atualmente processos de especulação econômica, de interesses estatais e internacionais sobre seus territórios e modos de vida, colocando na berlinda a possibilidade de perpetuação de sua existência étnica.

Em diversas ocasiões, ao curso dessa investigação, surgiu a pergunta “por que comparar realidades indígenas tão diferentes como a de Oaxaca e do Ceará?”. Tal pergunta gerava certo incômodo quando pensada sobre o que parecia estar por trás da inquirição: a crença de incompatibilidade entre uma suposta inautenticidade dos povos cearenses frente aos oaxaquenhos. Como se a incompatibilidade estivesse em comparar etnicidades em diferentes “escalas”, em que pesquisar as populações do Nordeste brasileiro representasse uma “etnologia menor” (Pacheco de Oliveira, 2004, p.13) frente à etnologia de uma imaginada “originalidade” dos povos de Oaxaca.

O desafio que se impôs, nesse primeiro momento, foi então o de refletir sobre as teorias de etnicidade e os modelos analíticos utilizados (ibidem) a fim de propor novas alternativas ao estudo comparado de diferentes realidades indígenas, sem subjugar previamente as construções de identidades étnicas de uma realidade em detrimento de outra.

No Ceará, assim como em quase toda a região Nordeste do Brasil, as formas de ocupação do território aliadas à antiguidade dos processos de colonização levaram ao desaparecimento das línguas indígenas e à caracterização destas populações como de “pouca distintividade cultural”, ou culturalmente “misturadas” (Pacheco de Oliveira, 2004, p.14), alimentando, por muito tempo, uma forte crença da sociedade de que “não

existiriam mais índios no estado”. Esse silenciamento sobre a existência dos povos indígenas no Ceará esteve presente também na esfera nacional, uma vez que a atuação dos órgãos indigenistas federais no Nordeste sempre foi direcionada, especialmente, para os estados da Bahia e Pernambuco. Até 1980, a Funai não reconhecia a existência de povos indígenas nos estados do Ceará, Piauí e Rio Grande do Norte.

A negação da identidade étnica das populações do Nordeste brasileiro, em especial do Ceará, caso aqui estudado, teve reflexos nas pesquisas acadêmicas e nas construções teóricas da antropologia brasileira, que apenas há cerca de 30 anos, começou a debruçar-se de forma mais sistemática sobre essas realidades, inaugurando um fértil, mas também desafiador, campo de pesquisa. Autores começaram a explorar temas de etnologia do Nordeste indígena, tais como etnicidade, relações interétnicas, território, história, memória, mobilizações e política (Pacheco de Oliveira, 1998, 1999, 2011, 2004 [1999]; Arruti, 1995, 2011; Monteiro, 2001; Porto Alegre 1992, 1998, 2000; Silva, 2007, 2009; Valle, 2005; Barretto Filho, 1994). Tais produções foram influenciadas pelo surgimento de movimentos indígenas que reivindicavam direitos e reconhecimento étnico, vistos à luz de conceitos como o de “etnogênese” e de reelaboração cultural (Pacheco de Oliveira, 2004 [1999]) e lançando nova perspectiva à discussão envolvendo cultura e identidade.

Por sua vez, no México, a discussão sobre os povos indígenas alcança outros ares e rompe com as ideias atreladas à execução da política indigenista oficial, vinculada aos paradigmas de mestiçagem, integração e construção da nação, com o surgimento de uma antropologia crítica nos anos 1970, encabeçada por autores como Bonfil Batalla, Margarida Nolasco e Rodolfo Stavenhagen. Mais que isso, Piorsky Aires (2014) mostra como os textos e as ações dos antropólogos críticos levaram a produzir um tipo específico de intelectual indígena, colocando em prática o postulado de que “a antropologia possibilitaria aos intelectuais indígenas tomarem ‘consciência’ da situação de dominação na qual viviam” (ibidem, p.85).

Em período mais recente, as análises antropológicas mexicanas sobre povos e movimentos indígenas e política indigenista foram influenciadas pelo Levante Zapatista<sup>3</sup>, em Chiapas, e por todo o processo dele decorrente. Foi um momento em que os povos indígenas ressurgiram como sujeitos históricos, confrontando o indigenismo

---

<sup>3</sup> Formado por indígenas do estado mexicano de Chiapas, que, em janeiro de 1994, ocupou várias *cabeceras* municipais em oposição à entrada em vigor do Tratado de Livre Comércio da América do Norte. O movimento daí decorrente sobrevive em comunidades autônomas indígenas de Chiapas.

integracionista anterior, e que permitiu projetar a questão étnica no México para a sua verdadeira dimensão política, transformando radicalmente as perspectivas assistencialistas e desenvolvimentistas vigentes (Bartolomé, 1996).

Em Oaxaca, um levante popular contra-hegemônico que merece especial atenção ocorreu, em 2006, com manifestações de larga escala que tiveram início com um protesto de professores e culminaram numa articulação ampla formando a Assembleia Popular dos Povos de Oaxaca (APPO). Os embates diretos com o poder estatal produziram, por um lado, cenas de violência e morte e, por outro, uma reação em cadeia que reverberou em comunidades indígenas de Oaxaca, reascendendo a chama da autonomia e autodeterminação dos povos (Tavares, 2010).

Como se observa, os processos étnicos e os desafios da antropologia no Brasil e no México, no Ceará e em Oaxaca, podem revelar pontos de divergência e convergência fecundos para a compreensão mais abrangente de como se constroem a resistência e mobilização indígena e as relações interétnicas na América Latina diante dos Estados nacionais e das pressões econômicas capitalistas em âmbito global.

### **Tradições políticas de resistência indígena**

Diante da provocação de comparar as realidades indígenas de Oaxaca e do Ceará, buscamos inspiração nos trabalhos do antropólogo Eric Wolf, que propôs o desafio de revelar interseções entre cultura, poder e economia política: “através de abordagens comparativas que privilegiam a história econômica e cultural, processos, interconexões e interstícios sociais, [Wolf] procurou desvendar os meandros do poder e as formas de dominação, no contexto da expansão do capitalismo” (Ribeiro e Feldman-Bianco, 2003, p.11).

Buscando compreender as interfaces entre o capitalismo, as relações de dominação dos Estados nacionais e as formas de resistência das populações locais, Wolf (2005) relacionou os achados da antropologia com as perspectivas de uma economia política historicamente orientada, que se guia pelo estudo das sociedades, Estados e mercados, como fenômenos históricos em desenvolvimento. Recorreu ao mesmo tempo à história e à economia política a fim de localizar os povos estudados pela antropologia nos campos de força mais amplos gerados pelos sistemas de poder. Procurou compreender como tais sistemas se desdobram e expandem seu alcance sobre as pessoas

no tempo e no espaço, localizando os fundamentos lógicos da forma como poder e economia se sustentam e se conduzem mutuamente.

O antropólogo buscou explicações para as grandes forças que governam a interação das culturas desde a época dos descobrimentos das Américas pelos europeus, forças que impulsionavam a Europa em direção à expansão comercial e ao capitalismo industrial. Considerou que os achados da antropologia deveriam ser repensados à luz de uma nova economia política, historicamente orientada.

Já não podemos nos contentar com escrever apenas a história das elites vitoriosas ou com detalhar a subjugação dos grupos étnicos dominados. Os historiadores sociais e os sociólogos que recorrem à história têm demonstrado que as pessoas comuns eram tanto agentes do processo histórico como suas vítimas e testemunhas silenciosas. Precisamos, assim, desvendar a história dos “povos sem história” – as histórias ativas dos primitivos, do campesinato, dos trabalhadores, dos imigrantes e das minorias acossadas. (Wolf, 2005, p.20)

Nos serve de inspiração o que o autor fala sobre as conexões ecológicas, demográficas, econômicas e políticas que existem no mundo, com relação ao presente e também ao passado. Assim, interessa-nos, neste trabalho, olhar para as tradições de luta e resistência cultivadas, ressignificadas e atualizadas, ao longo do tempo, por parte dessas “minorias acossadas”, ou seja, os povos indígenas que possuem uma cultura de contato de longo tempo, pois são residentes de áreas de antiga colonização no Ceará e em Oaxaca, e conseguiram resistir como povos etnicamente diferenciados, diante das pressões econômicas sobre suas vidas e seus territórios.

Uma das formas de observação dessa realidade é inspirada por Gluckman (1987) que toma o conflito como situação propícia de observação e meio estruturante fundamental de interação social. São situações de conflito, em sua maioria – mas não unicamente – entre as forças estatais e econômicas, de um lado, e as comunidades rurais e os povos indígenas, de outro, que serão observadas para apreender as realidades abordadas.

Que tipo de divisões, fusões e alianças se fazem ao longo desses processos de disputa? Haveria aí uma oposição inata das populações indígenas a esses empreendimentos? É possível identificar uma “tradição de resistência” formada ao longo dos séculos resultado dos processos de subjugação? As resistências indígenas

respondem a um padrão cultural anterior decorrente das formas de reação ao colonialismo?

Impulsionada por questões dessa natureza, a pesquisa vem demonstrar de que maneira o ciclo de dominação e resistência, que pauta a relação entre povos indígenas e as sociedades não indígenas (colonial, nacional e global), atualiza-se na contemporaneidade, em regiões habitadas por grupos indígenas que sofrem pressões por parte dos Estados e do poder econômico internacional visando à exploração de seus territórios por projetos de desenvolvimento.

A situação colonial, marcada pelo extermínio, a perseguição, o trabalho forçado, a expropriação e as diversas violências praticadas contra os indígenas, gerou, entre os grupos sobreviventes, estratégias, organizadas ou não, de permanência e perpetuação. Estas seriam operacionalizadas por meio do silenciamento, da negociação, da fuga ou da rebelião, a depender do momento histórico e do contexto em questão. A tese defendida por esta pesquisa é a de que a cultura e as adaptações resultantes das relações interétnicas moldaram, ao longo dos séculos, entre os diferentes povos indígenas sobreviventes nessas áreas de colonização antiga, *tradições políticas de resistência indígena*, que são resgatadas, atualizadas, ressignificadas e operacionalizadas a cada ameaça que se coloca para essas populações.

Não foi à toa ou aleatoriamente que esses povos conseguiram chegar à contemporaneidade, quando muitos outros sucumbiram diante dos mesmos cenários e adversidades. Ao analisar os dados de campo coletados para esta pesquisa, fica claro que esses grupos, de forma consciente ou não, desenvolveram políticas de resistência, que permitiram sua sobrevivência e que são reelaboradas, no momento atual, com vistas a proporcionar uma existência etnicizada que se contrapõe às investidas contra seus territórios e modos de vida.

Visto à luz dessas experiências, o conceito de resistência se amplia para abranger não apenas estratégias de enfrentamento direto, tais como revoltas, confrontos e guerras, mas também pode ser compreendido diante de atitudes de silenciamento, recuo, convívio, integração e negociação com a sociedade regional circundante e o Estado. Diferentes posturas são reveladas a depender do contexto e dos interesses das comunidades indígenas no momento determinado. Ainda, é possível observar que transpondo a impressão mais superficial da resistência enquanto uma estratégia imediatista, ela vem a ser compreendida como um elemento relacionado à cultura e à

política dos povos estudados, por isso é pensada enquanto tradição. Os povos indígenas dessas áreas de colonização antiga são detentores de uma cultura de resistência que dinamiza e determina o comportamento das comunidades diante dos projetos de desenvolvimento.

Suas tradições políticas de resistência são, por um lado, resultado do contato interétnico provocado com a chegada dos colonizadores europeus ao continente americano, e por outro, responsáveis pela permanência de grupos indígenas em diferentes partes do continente. Para esse trabalho, interessa-nos especialmente aqueles grupos localizados em áreas de colonização antiga.

Não haveria fôlego para, aqui, reconstituir a trajetória histórica desses grupos, detalhando os momentos de resistência por eles vividos, visto que não é este o objetivo central da pesquisa. O que buscaremos é identificar como a reação indígena produto dessa tradição política de resistência é operacionalizada no momento atual por grupos indígenas impactados pelos interesses econômicos estatais e transnacionais, que buscam implementar projetos de desenvolvimento em seus territórios. Observa-se que, nos períodos de forte pressão dos agentes econômicos e estatais, os indígenas atualizam essas tradições com o objetivo de reagir e se posicionar diante das ameaças.

A identificação da existência de tradições políticas de resistência indígenas proporciona, para esse trabalho, o vínculo necessário à realização de uma pesquisa comparativa entre os povos indígenas de Oaxaca e do Ceará. Eles possuem em comum o fato de serem povos contemporâneos sobreviventes de áreas de colonização antiga que desenvolveram uma tradição de resistência, ação que os permitiu, cada comunidade à sua maneira, perpetuarem-se enquanto povos etnicamente diferenciados, apesar dos esforços coloniais e estatais para o desaparecimento e a integração dessas populações.

### **Resistência, etnogênese, *comunalidad* e outros marcos conceituais**

Os povos indígenas do Ceará e de Oaxaca analisados na pesquisa assemelham-se por serem grupos que vivenciaram processos históricos de rebeldia e silenciamento, repressão e miscigenação, autonomia e tutela, em diferentes períodos e por diferentes meios, mas que conservaram, em comum, a resiliência que os fez chegar à contemporaneidade compartilhando de situações provocadas pelas pressões dos Estados nacionais e do capitalismo internacional sobre seus territórios e modos de vida.

Tais situações não são novas a esses povos que, ao longo de suas experiências de contato, foram dinamizando e atualizando a tradição de resistir às adversidades e buscando formas próprias para lidar com as ameaças que lhes eram e são apresentadas. Nesse sentido, trabalharemos com o conceito de resistência, a fim de caracterizar as ações e estratégias políticas dos povos em questão.

A noção de resistência utilizada neste trabalho compreende o termo enquanto fato social mais abrangente do que a ideia de enfrentamento e conflito utilizada comumente para demonstrar uma pretensa oposição natural entre as culturas indígenas e a cultura ocidental. Aqui, resistência pode definir, inclusive, comportamentos vistos como ambíguos ou contraditórios a essa ideia inicial de enfrentamento, uma vez que, como demonstra John Manuel Monteiro (2001) em seu estudo histórico sobre os Tupis e Tapuias no Brasil, estratégias como fugas, alianças e acordos interétnicos foram utilizadas como meio para a sobrevivência dos grupos. Ao final, foram essas populações que, em determinados momentos, fizeram a guerra e, em outros, os acordos; em certas circunstâncias, optaram pelo conflito e, em outras, pela negociação e, empregando os recursos de que dispunham, conseguiram sobreviver.

Assim, buscamos diferenciar o que seria uma resistência étnica, foco do nosso argumento, de uma inerente resistência cultural dos povos indígenas. A noção de uma resistência cultural remete a uma ideia de “autenticidade” e retorno ao passado que, ao nosso ver, é também romântica com relação aos povos indígenas reais, especialmente os de longo contato. Já a resistência étnica compreende um vínculo com o aspecto identitário e outro com o político. É uma ação, que pode ser reivindicatória e contestatória ou, por outro lado, de negociação e recuo, mas cujo propósito final visa garantir as melhores condições de perpetuação do grupo, sem que se abra mão de sua identidade étnica, ainda que esta permaneça silenciada por algum período, como em casos do Ceará. A opção em levar a cabo uma forma de resistência conflituosa ou o seu oposto, uma maneira negociada, são compreendidas como decisões políticas do grupo.

Nas ciências sociais, a noção de resistência surge atrelada e, ao mesmo tempo, em contraposição à noção de dominação. Esta última compreendida como uma forma relativamente fixa e institucionalizada de poder e a primeira como uma oposição organizada ao poder institucionalizado. No entanto, estudos de autores como Foucault (1980) e James Scott (1985) demonstraram que as noções de poder e resistência podem ser mais cotidianas e menos institucionalizadas, ampliando esses conceitos (Ortner,

1995). Esse é um aspecto relevante para a análise dos dados encontrados em campo, que revelam formas de resistências políticas diversas e, muitas vezes, sem uma organização prévia, mas que vai sendo construída ao longo do próprio processo de resistência. Outro aspecto que consideramos relevante é o que defende Ortner (1995) sobre a necessidade de reconhecer os resistentes enquanto produtores de sua própria política de resistência e não simplesmente produtores de uma reação mecânica à dominação e ao poder exercidos sobre eles.

Acolhemos ainda a proposta da autora de introduzir complexidade, ambiguidade e contradição sobre o tema da resistência, uma vez que as comunidades estudadas no Brasil e no México não são vistas como arenas homogêneas, harmônicas e consensuais, mas, ao contrário, entende-se que o campo de forças onde se travam as disputas revela, muitas vezes, cenários conflituosos e contraditórios. No entanto, não é foco aqui explorar profundamente os conflitos internos, visto que a tarefa constituiria, por si só, um tema bastante complexo. Trataremos, ao invés disso, de concentrar a atenção nas estratégias e ações daqueles que se apoderam das tradições para fazer frente às ameaças externas que se impõem. Também iremos discutir os resultados da pesquisa de campo à luz das concepções do conceito de resistência elaboradas por acadêmicos e intelectuais indígenas do Brasil e do México, que produziram teorias a partir de suas realidades.

O indígena e antropólogo Gersem Baniwa (2013) faz uma reflexão crítica acerca do tema na realidade brasileira. Considera que a noção de resistência é muito utilizada para designar a oposição entre as perspectivas indígena e a ocidental “e talvez se constitua numa das noções mais expressivas da politização ideológica da relação entre os povos indígenas e a sociedade nacional e, desse modo, numa das mais excludentes no âmbito das políticas públicas e dos direitos indígenas” (2013, p.141). Afirma que existe uma visão dominante que naturaliza e generaliza a resistência indígena, como se os povos indígenas fossem, por natureza, contrários ao “mundo do branco”, quando, para ele, a resistência é fruto de escolhas e posicionamentos políticos. Critica as interpretações que definem a resistência indígena por um viés cultural, como uma atitude de oposição à cultura ocidental.

Baniwa nos alerta para o risco da utilização do conceito de resistência cultural relacionada aos povos indígenas no Brasil a fim de legitimar práticas e intenções políticas discriminatórias, por parte do Estado; de justificar projetos ideais pautados em uma visão romântica dos indígenas por organizações não governamentais e indigenistas

partidárias dessa ideia; e, ainda, com o objetivo de justificar práticas de dominação de comunidades indígenas pelo Estado e outros agentes, usando para isso o discurso de que os indígenas não precisam interagir com o mundo externo.

Sobre a realidade mexicana, o cientista social Carlos Manzo, *binnizá* da região do Istmo, imprime um viés mais cultural à resistência indígena em Oaxaca, não em um sentido de sociedades fechadas ao contato e às trocas com a sociedade nacional, mas voltada à valorização das raízes culturais como forma de resistência ao modo de vida ocidental. Ele compreende a resistência enquanto um conceito histórico-cultural de larga duração que consiste na oposição que determinadas culturas indígenas ou originárias apresentam ao elemento externo às suas culturas, sobretudo quando este elemento se coloca com um afã impositivo, de invasão, despojo ou devastação do seu território (ibidem, 2008).

Das atitudes características da resistência indígena, recorrentes na história de muitos povos de Oaxaca, o autor cita que as insurreições e revoltas têm sido a expressão quase sempre conjuntural dessa resistência, mas que esta também tem sido expressa pela apropriação e a defesa territorial, o uso e o desfrute coletivo dos recursos naturais, as tomadas de decisões coletivas em assembleias, a comunicação na língua nativa, a manutenção do trabalho coletivo, a realização de festas e *mayordomías*<sup>4</sup>, o cultivo da *milpa*<sup>5</sup> e do milho, o reconhecimento e a reprodução de ciclos agrícolas próprios.

Propomos como chave interpretativa para compreender o quadro teórico que abrange os fenômenos das tradições de resistência no contexto cearense e oaxaquenho, a conjunção entre os conceitos de resistência e “etnogênese”, no primeiro caso, e de resistência e *comunalidad*, no segundo.

Na antropologia, o conceito de etnogênese foi cunhado para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas resultante de processos de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões (Bartolomé, 2006). No Nordeste brasileiro, os indígenas nomeiam o fenômeno da emergência étnica se autoidentificando como “povos resistentes”.

---

<sup>4</sup> São festas com origens anteriores ao período da Colônia, mas que atualmente foram transformadas em festas dos padroeiros. São festas tradicionais em todas as comunidades de Oaxaca.

<sup>5</sup> *Milpa* é um campo onde o agricultor planta uma série de cultivos ao mesmo tempo: milho, abacate, múltiplas variedades de abóbora e feijão, melão, tomates, pimentas, batata-doce, *jicama* (um tubérculo), *amaranto* (um cereal) e *macuma* (um legume tropical).

Com a destituição dos aldeamentos missionários na região, no século XVIII, foram fundadas as vilas onde os “índios” iam, aos poucos, perdendo o domínio sobre seus territórios e se diluindo no conjunto da população regional. Seu alto grau de incorporação na economia e na vida social regional fez com que fossem tratados pelos agentes do Estado como “índios misturados”:

(...) os “índios” eram sertanejos pobres e sem acesso à terra, bem como desprovidos de forte contrastividade cultural. Em uma área de colonização antiga, com as formas econômicas e a malha fundiária definidas há mais de dois séculos, o órgão indigenista atuava apenas de maneira esporádica, respondendo tão-somente às demandas mais incisivas que recebia. (Pacheco de Oliveira, 2004 [1999], p.20).

Na década de 50, o autor relata que a lista de povos indígenas do Nordeste incluía dez etnias. Após desencadeado o processo de emergência das reivindicações étnicas na região, quarenta anos depois, em 1994, a contagem já mostrava 23 e, hoje, apenas o Ceará contabiliza 14. É por volta da década de 80 que surgem, no estado, as primeiras reivindicações organizadas de reconhecimento étnico inauguradas pelo povo tapeba, no município de Caucaia, na região metropolitana de Fortaleza. Desde então, os povos do Ceará se reapropriam, ressignificam e refundam suas identidades étnicas, silenciadas por mais de um século.

Em Oaxaca, a *comunalidad* designa a forma tradicional de organizar a vida social, ou seja, a existência coletiva. *Comunalidad* é um conceito elaborado primordialmente pelos intelectuais indígenas de Oaxaca, Floriberto Díaz Gomes (*ayuujk*<sup>6</sup> de Tlahuitoltepec) e Jaime Martínez Luna (zapoteco de Guelatao), numa tentativa de expressar um conhecimento genuinamente indígena. A proposta é um esforço de leitura da realidade e análise do cotidiano baseado num evento comum aos povos indígenas de Oaxaca: a vida em comunidade.

A escolha da *comunalidad* enquanto conceito explicativo da realidade indígena de Oaxaca representa, neste trabalho, uma opção pelo reconhecimento de uma teoria nativa como meio de diálogo com o pensamento não indígena, rompendo com a pretensão acadêmica de que historiadores, linguistas, sociólogos e, especialmente, antropólogos, dentre outros, seriam os únicos capacitados a elaborar ciência, a produzir conceitos e teorias sobre os povos indígenas e as questões que os cercam.

---

<sup>6</sup> Autodenominação do povo mixe.

Linda Tuhiwai Smith (1999), pesquisadora neozelandesa do povo Maori, propõe descolonizar as metodologias e afirma que os estudos sobre comunidades indígenas devem ser reconstruídos pelos próprios indígenas. É nesse sentido que nos apropriamos do conceito de *comunalidad* e também por acreditarmos que essa é uma forma de diminuir as assimetrias produzidas pela academia e sua inerente exclusão a outros modelos explicativos, outros conceitos, que não aqueles dominantes e produzidos no âmbito da ciência tradicional. O conceito de *comunalidad*, no México, foi apropriado de forma regional, mas não figura nos discursos acadêmicos hegemônicos, demonstrando que as antropologias periféricas (Cardoso de Oliveira, 2006) muitas vezes reproduzem internamente o mesmo modelo de exclusão ao qual estão vinculados, dominado pelas antropologias ditas hegemônicas (dos países de *centro*: Inglaterra, França e Estados Unidos).

A *comunalidad* representa um conceito que visa explicar o sistema de relações intra e extracomunitárias indígenas, o qual, para Manzo (2008), permitiu aos povos seguir resistindo aos diversos momentos históricos como a invasão, a colônia, o liberalismo e o neoliberalismo. Assim, *comunalidad* e resistência são conceitos conjugados em Oaxaca de forma interconectada e interdependente. A *comunalidad*, entendida como o modo de vida dos povos indígenas constitui, ao mesmo tempo, modelo explicativo e fundamento histórico da resistência indígena.

A ideia de *comunalidad* está alicerçada em quatro elementos centrais da vida comunitária indígena – o território, o trabalho, as festas e o poder comunais – que são atravessados pelos demais elementos da cultura (língua, cosmovisão, religiosidade, conhecimentos, tecnologias etc.). Baseado na ideia da *comunalidad*, Maldonado (2002) afirma que os direitos indígenas (não os formulados para os indígenas, mas por eles) são basicamente direitos coletivos, direitos de pessoas que agem não por razões individuais, mas enquanto coletividade. Os integrantes de uma comunidade exercem a coletividade por meio desses quatro elementos com a participação nas assembleias e nos cargos civis e religiosos (poder comunal); com a ajuda mútua interfamiliar (trabalho comunal); com a participação nas atividades festivas (desfrute/festa comunal); e com o uso e a defesa do território onde vivem (território comunal).

O tema das resistências indígenas suscita uma revisão teórica a respeito dos movimentos sociais na região. Grandes narrativas sobre os movimentos sociais na América Latina estiveram, por muito tempo, baseadas nas teorias de classe da tradição

marxista e enfatizaram tendências universalizantes para os comportamentos coletivos. “As explicações para a luta dicotômica entre as classes tornaram-se muitas vezes reducionistas, teleológicas ou previsíveis. Os modelos analíticos foram aplicados de forma generalizada em diferentes situações e contextos históricos” (Scherer-Warren, 2010, p.19). Já teorias culturalistas e identitárias dos movimentos sociais abordaram a complexidade simbólica e de orientação política dos agrupamentos coletivos formadores de movimentos sociais segundo o princípio da diversidade sociocultural (étnica, de gênero, ecológica, pacifista, de direitos humanos etc.).

Foi preciso agregar novas perspectivas para compreender o fenômeno das mobilizações indígenas na América Latina, que, como afirma Yashar (1997), vêm, há mais de três décadas, desafiado a imagem histórica dos povos nativos como submissos, atrasados e anacrônicos. Os indígenas começam a sobressair-se em meio aos diversos movimentos contestatórios quando passam a reivindicar seu status de povos etnicamente diferenciados do conjunto da sociedade regional e nacional. Isso aconteceu no Brasil e no México, no Ceará e em Oaxaca.

Os movimentos indígenas têm sido uma voz importante para processar noções como as de autonomia e livre determinação no esquema do Estado-nação. O desafio é transformar um Estado autoritário, excludente, violento, em um Estado pluralista, tolerante, participativo, democrático, ou seja, em um Estado multicultural: “a outra exigência que estamos agora a considerar e a de que todos reconheçam o valor igual das diferentes culturas: que as deixemos, não só sobreviver, mas também admitamos o seu mérito” (Taylor, 1994, p.84).

Sobre a relação entre povos/movimentos indígenas e o Estado, as análises acerca do indigenismo nos países estudados é uma importante fonte para a compreensão dos fenômenos. Diversos trabalhos já exploraram como o indigenismo oficial, por ação ou omissão, cuidou de abrir caminho para a implantação do capitalismo em detrimento dos interesses e necessidades indígenas (Junqueira, 1981). Aqui trataremos de remontar as bases dos indigenismos brasileiro e mexicano para situar a relação histórica dos Estados nacionais com os povos indígenas estudados e seus desdobramentos nos dias atuais.

A tutela é a marca mais profunda do indigenismo brasileiro, que define até hoje a ação de diversos agentes, estatais e não governamentais, junto aos povos indígenas, apesar de, legalmente, ter sido superada com a Constituição de 1988 que reconhece as

formas de organização social, costumes, línguas, crenças e tradições dos povos indígenas.

Ainda que a Constituição de 1988 e outros mecanismos internacionais como a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais reconheçam o direito à autodeterminação dos povos indígenas, observa-se no Brasil uma relação tutelar de mão dupla. Isto quer dizer que posturas intimamente ligadas à tutela continuam, muitas das vezes, a ser a cartilha posta em prática por agentes estatais e não governamentais, de um lado, e, do outro, constitui o único percurso conhecido pelos indígenas para estabelecer uma relação com esses agentes. O que se percebe é que o caminho para romper com essa relação histórica tutelar é longo, desafiador e, em parte, desconhecido.

No México, a raiz do indigenismo moderno é motivada pelas ideias do antropólogo Manuel Gamio fundamentadas na “incorporação do índio à nação”, por meio da mestiçagem. Ele publicou, em 1916, o livro “*Forjando patria*”, que inspirou a antropologia no país durante muito tempo. Motivado pelo ideal civilizatório, o México apostou num processo de homogeneização política, cultural e ideológica do país pela via da educação.

Quando o Instituto Nacional Indigenista (INI) foi criado em 1948, foram os conceitos de aculturação, assimilação e integração que modelaram a nova política indigenista, influenciados pelo positivismo social da época. Depois, as políticas públicas sofreram alterações conceituais, as quais, no entanto, não impediram que fossem repetidas as mesmas posturas etnocêntricas na prática, numa contínua tentativa de “mexicanizar o índio”.

Em ambos os contextos, brasileiro e mexicano, a concepção do indigenismo representa noções teóricas e práticas direcionadas à aplicação de políticas desenhadas e instrumentalizadas por não indígenas para atingir a integração dos povos indígenas à nação. Os indigenismos são, como deduz Teófilo da Silva (2012), instrumentos da filosofia social do colonialismo, que adquirem a característica de ideologia e prática de dominação dos Estados nacionais.

## Meus percursos

Nasci e cresci no Ceará. Desde a época em que me entendo por gente, os “índios” me foram apresentados como seres circunscritos ao passado. Habitantes de incalculáveis tempos desse Siará Grande<sup>7</sup> desapareceram mortos por guerras ou epidemias, cujos alguns remanescentes, não muito “originais”, ouvia-se dizer ainda circulavam pela Caucaia e outras regiões remotas. Tinham todos se misturado e virado caboclos, espalhados pelos sertões e pelo litoral, herdando também os traços dos escravos que naquele estado viveram, assim como sua inerente desgraça e pobreza.

Imaginava-se tamanha a distância do passado imemorial indígena descrito pelos romances de José de Alencar, que por aí juravam o sangue indígena já não mais correr nas veias dos cearenses quando, no entanto, estes sempre preservaram o costume de dormir na rede, comer tapioca, sentar acocorado e banhar-se a toda hora do dia, só para espantar o calor.

Apesar de “não mais existirem”, os nativos deixaram gravados suas passagens pela Terra da Luz, batizando com seus etnônimos os campos da Meruoca à Pindoretama, do Pacoti ao Acarape, de Poranga ao Quixadá, de Itapipoca ao Potengi, do Crateús à Ubajara, assim como muitos outros nomes dos municípios cearenses, cuja origem é indígena e remonta à presença dessas populações ao longo de todo o território cearense.

Foi tarde que me dei conta da existência real e atual dos povos indígenas no meu estado, fato que muitos dos meus contemporâneos ou não chegaram a tomar conhecimento ou seguem alimentando uma visão preconceituosa da situação. Ao estudar os processos indígenas, compreendi quão poderosas foram as iniciativas de silenciar e negar a presença e as identidades dos diversos povos no Ceará. Havia sido eu, até aquele momento, uma das pessoas a não contestar a historiografia oficial e a postura discriminatória da sociedade cearense frente à realidade indígena.

Esse processo diz muito sobre esta tese. Até quando eu ainda permaneceria calada após essas descobertas? Depois vieram outros achados, outras análises, outras compreensões sobre o fenômeno numa escala mais ampla. Vi que além de se afirmarem perante a sociedade e o Estado, os indígenas cearenses enfrentavam o desafio de serem reconhecidos pelo movimento indígena regional e nacional, estavam em desvantagem

---

<sup>7</sup> Nome da Capitania portuguesa ao território que hoje forma o estado do Ceará.

nas pesquisas acadêmicas que sempre privilegiaram análises de povos com aspectos culturais mais preservados, eram (e ainda são) alvo de matérias preconceituosas e jocosas por parte da mídia e travavam lutas diárias e violentas pelo direito de viverem no que restou dos seus territórios. As minhas contribuições acadêmicas para com esses povos ficam assim pequenas diante dos tantos desafios enfrentados cotidianamente por eles.

Por outro lado, busquei deslocar o eixo de análise, que parecia girar em torno de si próprio, e fui buscar comparativos para o fenômeno estudado neste trabalho, numa realidade distante e diversa, que é Oaxaca, esse caldeirão de cores e formas, línguas e culturas, gostos e traços indígenas em tudo o que se vê, ouve e experimenta. Estar em Oaxaca é experimentar uma overdose de indianidade, é mergulhar no *México profundo*, descrito por Bonfil Batalla, cujas raízes pré-colombianas encontram-se expostas.

A tão presente e evidente força indígena em Oaxaca seria capaz de proteger as populações indígenas do avanço capitalista sobre seus territórios, diferentemente do que ocorre no Ceará? Veremos, ao longo deste trabalho, que, desventuradamente, os povos indígenas do Ceará e de Oaxaca são alvo da mesma maneira. Mas também, afortunadamente, veremos que essas populações têm suas próprias estratégias de resistência. Abracei, assim, o desafio da comparação por meio do qual busquei “descobrir regularidades, perceber deslocamentos e transformações, construir modelos e tipologias, identificando continuidades e discontinuidades, semelhanças e diferenças, e explicitando as determinações mais gerais que regem os fenômenos sociais” (Schneider e Schmitt, 1998, p.49), típicos do exercício comparativo.

Tomada a decisão de comparar as realidades no Brasil e no México, percebi que os fenômenos observados não são processos isolados, mas estão em conexão com as problemáticas enfrentadas pelos povos indígenas em toda América Latina, em geral. São processos articulados pelo avanço do desenvolvimento econômico que representam a lógica de um campo de poder baseado nas forças do mercado, na acumulação capitalista e na exclusão social. Em contrapartida, as partes mais frágeis nesse jogo, entre elas as comunidades indígenas, reagem às pressões reivindicando espaços, direitos e participação na vida política, fatores que até pouco tempo lhes foram negados e que serão objeto de análise neste trabalho.

## **Aspectos metodológicos**

A comparação aqui apresentada compreende a análise multilocal de povos e comunidades componentes de duas áreas etnográficas (Melatti, 2011) mais amplas: o Nordeste do Brasil e a Mesoamérica. Mais focalizado, o recorte para a pesquisa inclui, no México, a área ao sul do Istmo de Oaxaca, nos municípios de Juchitán, Santa Maria Xadani, San Mateo del Mar e na colônia Álvaro Obregón. No Brasil, no Litoral Oeste, corresponde aos municípios de Caucaia, São Gonçalo do Amarante e Itapipoca.

A opção por comparar não povos ou comunidades, mas áreas compostas por diversos povos e comunidades deu-se por dois motivos. Primeiramente, como uma ferramenta metodológica na busca por tornar comparável o fenômeno da articulação interétnica e intercomunitária indígena no contexto cearense e oaxaquenho. Não constitui o objeto de pesquisa a forma como um povo reage particularmente aos empreendimentos, mas como os povos impactados partindo de suas bases comunitárias acessam o universo mais amplo do movimento indígena regional. Aqui já nos deparamos com o segundo motivo: o interesse em observar como os povos se organizam conjuntamente para resistir aos projetos que impactam todos eles, tendo em vista que tais iniciativas desenvolvimentistas promovem impactos geográfico, político e socialmente abrangentes.

Metodologicamente, o presente trabalho situa-se buscando ocupar a lacuna descrita por Ortner (1995) que questiona o fato de muitos dos estudos de resistência serem limitados pela falta de uma perspectiva etnográfica. Na contramão desses trabalhos, esta pesquisa encontra-se ligada aos dados coletados em campo, em diferentes momentos não contínuos.

A pesquisa teve início, de forma sistemática, em 2008, quando comecei a me interessar pelos processos indígenas em Oaxaca, o que originou minha dissertação de mestrado intitulada “A Comunicação Alternativa em Oaxaca/México: Resistência, *Comunalidad* e Autodeterminação” (Tavares, 2010). Foi uma busca por me aproximar da realidade mexicana a fim de prosseguir com a investigação comparativa entre esta e a realidade brasileira no doutorado.

Estive no México em três ocasiões: em agosto e setembro de 2009, em setembro de 2010 e em dezembro de 2013, contabilizando quase três meses de campo, não contínuo, com idas a diversas localidades do estado de Oaxaca. Além da capital Oaxaca

de Juárez, outras três regiões foram percorridas: a Serra Mixe (município de Santa María Tlahuilotepéc), a Serra Triqui (na comunidade San Andrés Chicauaxtla) e, foco deste trabalho, o Istmo de Tehuantepec (nos municípios de Juchitán de Zaragoza, San Blas Atempa, Colônia Álvaro Obregón, Playa Vicente, San Mateo del Mar, Unión Hidalgo, Santa María Xadani, La Venta e La Ventosa).

A opção foi acertada uma vez que necessitava me apropriar conceitual e etnograficamente dos acontecimentos mexicanos e nivelar meu conhecimento à bagagem prévia que detinha acerca dos povos e movimentos indígenas e da política indigenista no contexto brasileiro.

Sobre a realidade indígena cearense, em particular, não saberia precisar o início das minhas investigações, tendo em vista que minhas vivências não se resumem a um trabalho de campo temporal e espacialmente restrito. No entanto, para efeito de registro, aponto alguns períodos de contato mais intenso, seja para a realização de entrevistas, seja para a participação em algum evento ou, ainda, apoiando as lideranças em alguma pauta: de fevereiro a abril de 2012 – realizando trabalho de campo em Fortaleza e região metropolitana, em contato direto com as lideranças do movimento indígena como um todo; abril de 2014 – com ida às comunidades pitaguary, tapeba (Trilho, Lagoa dos Tapebas, Sobradinho, Vila dos Cacos e retomadas) e tremembé (São José e Buriti); novembro de 2014 – com ida às comunidades anacé e tremembé (São José e Buriti).

Em Oaxaca, o acesso às regiões e aos informantes-chave me foi facilitado pelo contato prévio que tinha com algumas pessoas, decorrente da pesquisa de mestrado. Ainda assim, antes de iniciar o campo no período de 2013, passei por uma reunião coletiva com os integrantes da *Assembleia Popular do Povo Juchiteco (APPJ)*, para apresentar minhas intenções a serem aprovadas por eles. A porta de entrada na região foi a *Rádio Comunitária Totopo*, que funciona como uma espécie de quartel general da APPJ, e cujos membros eu já conhecia de pesquisa anterior ou por trocas de e-mails e mensagens.

Como ensinado por Gluekman (1987), os dados de campo surgiram pela observação das relações sociais e dos eventos-chave. Os períodos em Oaxaca me possibilitaram realizar entrevistas semiestruturadas com algumas lideranças e integrantes do movimento indígena, assim como visitas a comunidades mais distantes do centro de Juchitán. Meus dias foram marcados pelas *charlas* na rádio *Totopo*, conversas informais ao fim da tarde, quando todos terminavam seus afazeres e se

encontravam na rádio para debater os acontecimentos do dia. Quando não queriam ser compreendidos, trocavam o espanhol pelo zapoteco, engatando alguma discussão mais acalorada.

Em diversas ocasiões, pude compartilhar com meus informantes o típico chocolate quente da região, servido com pão doce, ou uma cerveja nos momentos festivos. Também tive a oportunidade de participar de festas particulares típicas e de dois importantes momentos rituais: a *Vela dos Pescadores*, uma peregrinação de 15 quilômetros partindo do centro de Juchitán a um sítio sagrado dos zapotecos, à beira mar; e a Assembleia Geral de Cidadãos para a escolha das autoridades comunitárias de Álvaro Obregón, por ocasião da retomada dos usos e costumes como forma de expressão do poder político. Vale ressaltar a articulada elaboração do discurso político dos indígenas de Oaxaca de uma maneira geral. Fossem lideranças ou não, todos falavam com facilidade e clareza de seus processos, suas demandas e visões sobre os fatos.

No Ceará, apesar da proximidade com algumas lideranças, especialmente do povo tapeba, a dinâmica de aproximação com as comunidades tremembé e anacé demandou muito tempo para ser construída. A forma como essas populações vem sendo tratadas por parte do Estado, da sociedade, da população regional e da mídia, faz com que a relação inicial desses grupos com pesquisadores e interessados em geral seja pautada pela desconfiança. Assim, a facilidade em transitar no meio de informantes tapebas, transformou-se, no caso dos tremembés e anacés, em desafio. Com os tremembés foi possível estabelecer uma aproximação maior que, no caso dos anacés, não se consolidou. A ausência de dados de campo mais detalhados sobre os anacés veio a ser suprida pelos recentes trabalhos acadêmicos realizados sobre o povo e seus processos de reconhecimento étnico e disputa territorial.

Os diversos períodos em contato com as lideranças cearenses possibilitaram a realização de entrevistas semiestruturadas, mas também de inúmeras conversas informais. Participei de atividades internas como o acompanhamento das dinâmicas escolares; de uma reunião com agentes estatais para tratar da questão tapeba e anacé referente à Refinaria Premium II; e da visita de investidor estrangeiro ao povo tapeba. E de momentos públicos como audiências na Assembleia Legislativa do Ceará sobre a questão indígena no estado e a ocupação dos tremembés de uma área tradicional tomada pela empresa Nova Atlântida. Também acompanhei um importante evento de formação

do movimento indígena, realizado na Terra Indígena Pitaguary, e realizei visitas aos territórios tradicionais dos povos estudados, ao sítio arqueológico na duna tremembé e às áreas de retomada tapeba.

Além do material de campo, o acesso a informações de Oaxaca e do Ceará aconteceu ininterruptamente por troca de mensagens e e-mails, encontros esporádicos com lideranças em Brasília (no caso do Ceará), assim como pelo acompanhamento de postagens nas redes sociais e blogs alimentados pelos indígenas. Referências etnográficas, bibliográficas e documentais complementaram a realização deste estudo.

### **Organização da tese**

Uma tese, antes de ser um produto acabado, é o resultado de um processo de construção do pensamento e do exercício de unir prática e teoria. Nesse sentido, convém esclarecer que a escrita deste trabalho ocorreu de maneira linear, em que os capítulos foram sendo constituídos à medida em que as ideias foram avançando e se concretizando no texto. Muitos dos conceitos levantados aqui, mais do que um debate teórico em si mesmo, pontuam reflexões sobre os contextos estudados conforme as evidências suscitavam e configuram um levantamento conceitual que aponta para possibilidades interpretativas dos dados apresentados em trabalhos futuros e possíveis desdobramentos que a tese possa trazer.

O trabalho está organizado em duas partes. A primeira intitulada “Da História e da Memória” compreende os capítulos I a IV, os quais tratam de contextualizar aspectos sócio-históricos dos povos e das áreas estudadas com o objetivo de subsidiar as análises posteriores. Apresentamos, no Capítulo I, um panorama sobre as construções a respeito da imagem dos povos indígenas, cujas origens remetem ao período colonial e cujos conteúdos foram reproduzidos pelas ações indigenistas estatais, no Brasil e no México. Veremos de que maneira as construções de estereótipos sobre os “índios” influenciam e justificam, até os dias atuais, condutas e políticas estatais que têm como alvo essas populações.

No Capítulo II, buscamos resgatar eventos e aspectos históricos das resistências indígenas no Ceará e em Oaxaca, representados especialmente pelo desenrolar de situações de disputas e dissimulações, no primeiro caso, e pelas rebeliões indígenas e a manutenção das cosmovisões no segundo. Também falaremos dos processos de

territorialização no Brasil e no México, que configuraram os arranjos territoriais vistos hoje.

O terceiro capítulo aborda a ação dos movimentos indígenas que levou à reconfiguração do espaço público na América Latina, gerando visibilidade às demandas etnopolíticas e levando os povos indígenas a emergirem enquanto povos etnicamente diferenciados, reclamando direitos específicos e inaugurando outros parâmetros na relação com os Estados nacionais. Outro aspecto que será contextualizado é a pressão econômica neocolonial ante os territórios tradicionais indígenas, originada das políticas capitalistas globais responsáveis por configurar um cenário de disputa e conflito nas áreas abordadas neste trabalho.

Em decorrência dessa pressão político-econômica sobre os territórios indígenas, os povos indígenas reagem demonstrando particularidades em suas ações, resultado de uma série de fatores que compreendem aspectos que vão desde a relação estabelecida, ao longo do tempo, entre estes povos e os Estados nacionais a questões socioculturais próprias. É o que veremos no Capítulo IV, quando falaremos do repertório de resistências em Oaxaca, marcadas pelo enfrentamento direto e pela *comunalidad*, e no Ceará, onde merecem ser destacadas a luta por reconhecimento étnico e a pedagogia da indianidade, que delimitam a ação indígena naquele contexto.

A segunda parte da tese, intitulada “Do Discurso e da Ação”, é formada pelos Capítulos V e VI, que descrevem as tradições de resistência observadas, ao longo da pesquisa de campo, entre os povos estudados em Oaxaca e no Ceará. Serão abordados discursos e práticas relacionados à organização dos povos e movimentos indígenas localizados especificamente no Istmo de Oaxaca e no Litoral Oeste do Ceará, em oposição aos projetos de desenvolvimento que impactam seus territórios e desrespeitam seus modos de vida.

## **PARTE I**

### **DA HISTÓRIA E DA MEMÓRIA**

A primeira parte deste trabalho consiste no levantamento de informações de natureza sócio-histórica das áreas estudadas com o objetivo de subsidiar as análises que serão realizadas nos capítulos reservados às descrições de cunho mais etnográfico. Aqui daremos ênfase aos aspectos históricos considerados relevantes na formação das novas sociedades e territorialidades que se estabeleceram nas Américas, a partir do contato com os “colonizadores” europeus.

Abordaremos as políticas e ações direcionadas às populações nativas, levadas a cabo desde o período colonial até a formação dos Estados modernos, com o intuito de refletirmos sobre as continuidades e descontinuidades de tais parâmetros nos dias atuais. Por vezes, apresentaremos os dados a partir de um ângulo mais geral e relacionado aos países em estudo, México e Brasil, e, em outros momentos, vinculado especificamente às regiões/estados correspondentes à Oaxaca e ao Ceará.

Trataremos, nos dois primeiros capítulos, de mostrar a construção da alteridade dos “índios”, ou seja, as invenções em torno de padrões, imagens e expectativas presentes no imaginário social do que representaria ser “índio”, e, diante desses arquétipos, a relação entre os Estados nacionais, a sociedade e as populações indígenas. Ainda, exemplificaremos, com alguns aspectos históricos, as formas de oposições e defesas adotadas pelos indígenas, nos dois contextos, para lidar com as diferentes realidades, e os processos de territorialização por eles vivenciados.

Nos Capítulos III e IV, abordaremos as reações ao contexto de exclusões e omissões étnico-identitárias promovido pelos Estados nacionais, a partir da emergência dos movimentos indígenas na América Latina e forneceremos um panorama das pressões neocoloniais, representadas pelos projetos de desenvolvimento vinculados ao contexto econômico do capitalismo mundial, sobre as terras e os povos indígenas no Ceará e em Oaxaca. Por fim, demonstraremos particularidades das estratégias históricas de enfrentamento e permanência dessas populações, encravadas na memória dos povos e presentes nas ações coletivas contemporâneas.

## CAPÍTULO I

### Antigas áreas de colonização e redução indígena

O estado do Ceará, no Nordeste do Brasil, e o estado de Oaxaca, no Sudoeste mexicano, caracterizam-se por serem áreas litorâneas, de colonização bastante antiga, registrando a presença efetiva de exploradores portugueses e espanhóis, respectivamente, nos séculos XVI e XVII. À época da “descoberta” do Novo Mundo, esses territórios eram habitados por diferentes grupos indígenas, que se espalhavam pelas extensões de litoral, serras e sertão, no primeiro caso, e de costas, vales e montanhas, no segundo.

Os contatos entre europeus e populações nativas nessas duas áreas em análise produziram vastas e diversificadas dinâmicas de interação e disputa. Em algumas ocasiões, prevaleceu o uso da força e da violência, que teve como efeito o extermínio de diversos povos indígenas, sua perseguição e escravização. No outro lado dessa mesma moeda, registraram-se momentos em que as relações interétnicas foram fundamentadas por negociações e alianças em prol de interesses comuns e formas de sobrevivência.

Em meio a todo o contexto que foi sendo delineado a partir da chegada dos colonizadores e das mudanças que esse fato representou, os indígenas agiram ora acionando artifícios já presentes anteriormente no seu modo de vida e na relação com outros grupos nativos, ora remodulando suas posturas e ações buscando adequar-se à nova realidade.

Importante salientar que os povos indígenas não foram agentes passivos nessa narrativa colonial. Posicionaram-se ativamente e politicamente no curso da história, com as armas de que dispunham para manter suas terras, seus recursos naturais e suas culturas, mas também, em alguns casos, seus domínios, já existentes à época pré-colombiana, e suas formas de poder sobre outros povos e territórios.

No entanto, importante também registrar a construção e o uso que os dominadores fizeram, durante diferentes períodos históricos, da imagem dos “índios” a fim de demarcar “diferenças” e produzir estereótipos de dominação, do tipo “bárbaros x civilizados”, “índios x nacionais”, “vencidos x vencedores”. A manipulação desses rótulos sofreu variações e, em casos como os do Ceará, a identidade dos grupos étnicos foi sendo desconstruída por ideias de integração e mistura, a ponto de os indígenas serem

declarados oficialmente extintos. Em Oaxaca, os povos nativos também passaram por momentos de negação de sua etnicidade, sendo considerados mestiços e camponeses, na fase de modernização do Estado mexicano.

O que se observa é que a criação, manipulação e negação de categorias étnicas serviram a determinados contextos e políticas de dominação. Nesse sentido, buscaremos resgatar elementos sócio-históricos que nos sirvam de pontes para o caminho que se descerra no decorrer deste trabalho, ou seja, de compreender o fenômeno da resistência política indígena no momento atual.

### **1.1 As visões sobre os “índios” e as políticas indigenistas**

Das representações cunhadas durante o período colonial, nenhuma se encravou de forma tão espetacular no imaginário da sociedade da época (e das seguintes) como a denominação cunhada por Colombo (1998 [1492-1500]) para batizar os habitantes do novo mundo: “índio”<sup>8</sup>. Mesmo com a descoberta de que Colombo não havia chegado às Índias como pensava, o termo continuou a designar os originários ameríndios e esse foi o pontapé inicial para a construção de uma imagem a respeito desses povos que se mantém, apesar de reconstituída e ressignificada, no decorrer dos períodos históricos. A denominação “índios” passou a unificar, em uma só categoria identitária, os mais distintos povos e culturas encontrados por todas as Américas, bem como os habitantes do Brasil e do México.

Colombo os descrevia enquanto seres de grande beleza, com costumes exóticos como o de andarem nus e não proferirem religião. “É gente muita bonita, os cabelos não são crespos, mas lisos e grossos, como cerdas de cavalo, e todos de rosto e cabeça bem mais largos do que qualquer geração que tenha visto até agora, com olhos muito bonitos e nada pequenos...” (Colombo, 1998, p.48 [1492-1500]) e acrescentava “não me consta que professem alguma religião e acho que bem depressa se converteriam em cristãos” (ibidem, p.53). E mais ainda: “e estes índios são dóceis e bons para receber ordens e fazê-los trabalhar, semear e tudo mais que for preciso, e para construir povoados, e aprender a andar vestidos e a seguir nossos costumes” (ibidem, p.80).

---

<sup>8</sup> A terminologia “índio” está entre aspas para destacar a compreensão do termo enquanto construção genérica de uma identidade voltada a uma classe inumerável de diferentes povos encontrados pelos colonizadores nas Américas.

Teófilo da Silva (2009) demonstra, ao analisar os relatos de Colombo e do Frei Bartolomé de las Casas, como as formas de representações e definições do “índio” americano serviram e continuam a servir a diferentes modalidades de poder e dominação. Sobre os relatos de Colombo, aponta que os povos originários tiveram que ser pensados antes de serem tornados “úteis” à Conquista e “este pensamento se deu por intermédio de categorias prévias que ‘enquadraram’ os ‘índios’ como seres subumanos, predispostos à servidão e à aniquilação” (ibidem, p.14).

### 1.1.1 O “índio” na construção da nação brasileira

Buscaremos em algumas reflexões históricas, literárias e conceituais contribuições para melhor compreendermos o significado atribuído ao “índio”, em diferentes momentos da construção da nação e da consciência coletiva brasileira. Ao longo deste capítulo, um dos objetivos é, a partir das análises sobre a construção simbólica forjada por diversos autores e pelo Estado, fornecer informações que possibilitem repensarmos a atuação dos povos indígenas a partir de um exame crítico dos diversos períodos históricos. Pretendemos com isso, ressituar a ação desses povos no contexto nacional, tendo como norte a realidade dos indígenas do Ceará que será detalhada em capítulos posteriores.

A preocupação das classes dominantes e de intelectuais brasileiros de diversas gerações em construir uma ideia de nação surgiu atrelada à necessidade de elaborar uma consciência nacional capaz de inspirar no povo o sentimento de identidade e de unir ao projeto de uma nação coesa uma imensa gama de povos e raças, com seus distintos costumes e tradições. Desse caldeirão, indígenas, negros e portugueses foram pinçados como matéria-prima para a constituição da nação brasileira e surgiram teses que descrevem o Brasil enquanto resultado de alguns processos, tais como: de superioridade portuguesa perante negros e índios (Varnhagen, [1953-57]<sup>9</sup> *apud* Reis, 2009), de mestiçagem (Freyre, 2000 [1936] e Von Martius, 2001 [1845]), de heranças históricas coloniais (Holanda, 1973 [1936]), de evolução colonial (Prado Júnior, 1971 [1942]), de formação de um *povo novo* resultado da mestiçagem de matrizes raciais díspares e tradições culturais distintas (Ribeiro, 1995), entre outros.

---

<sup>9</sup> VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. História Geral do Brasil. Tomos 1, 2, 3 e 4. São Paulo: Melhoramentos, 1953.

\_\_\_\_\_. História da Independência do Brasil. São Paulo: Melhoramentos, 1957.

Por meio de pesquisa bibliográfica é possível remontar a aspectos trazidos por alguns autores que pensaram a representação que os chamados “índios” ocuparam, e, em certa medida, seguem ocupando, no imaginário nacional brasileiro. O imaginário coletivo e, por consequência, as instituições estatais foram alimentados, principalmente, pelas seguintes construções: 1) do “índio” como um ser exótico e anedótico; 2) do “índio” como um ser selvagem, bárbaro e canibal (Carneiro da Cunha, 1990); 3) do “índio” enquanto ser inferior e incapaz; 4) do “índio” romantizado como um ser do passado; e 5) do “índio” como mais um elemento da miscigenação.

Já nos relatos de colonizadores europeus, à época da chegada às Américas, foram fundadas as primeiras representações sobre os nativos, muitas das quais sobrevivem no imaginário do senso comum brasileiro. A “descoberta”, pelos habitantes do velho continente, de novas culturas e formas de organização social inspirou os relatos de seus viajantes, produção que se consolidou enquanto o primeiro juízo voltado à concepção de uma representação caricatural dos habitantes ameríndios como seres exóticos e anedóticos.

Especificamente sobre aqueles que habitavam o território que hoje pertence ao Brasil, Pero Vaz de Caminha (2010 [1500]) faz uma atenciosa análise, destacando fatos que lhe chamaram a atenção, tais como a inocência, a beleza, a rusticidade e, sobretudo, a nudez. Caminha também fala, incontáveis vezes, da necessidade de catequizar esses seres, que ele julgava puros e prontos para receber a fé católica. Mas é o costume de homens e mulheres andarem nus que lhe causa grande estranheza e rende diversos comentários na carta enviada ao rei de Portugal, D. Manuel. Aqui se dá a gênese da imagem das índias lascivas e objeto de desejo por parte dos portugueses.

E uma daquelas moças era toda tingida de baixo a cima daquela tintura; e certamente era tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha – que ela não tinha! – tão graciosa, que a muitas mulheres de nossa terra vendo-lhes tais feições, provocaria vergonha, por não terem as suas como a dela. (Caminha, 2010 [1500], p.97)

A ideia de sensualidade e disposição para o sexo das nativas perante os colonizadores não apenas reaparece em outros autores como é linha mestra defendida por muitos para justificar a mistura entre portugueses e “índios”, forjando um desaparecimento da raça nativa em virtude do cruzamento com o branco.

As mulheres indígenas logo se acasalavam com os europeus. Elas gostavam dos europeus tanto por razões fisiológicas (o branco é mais forte no sexo que o índio!) quanto para se livrar do cativeiro em que viviam como seus maridos. Os portugueses tornaram-se polígonos. A mulher foi o elemento que mais concorreu para a fusão das nacionalidades tupi e portuguesa. (Varnhagen *apud* Reis, 2000, p.40)

Por outro lado, é extensa a literatura que traz a figura do “índio” como um ser subalterno. Varnhagen (*apud* Reis, 2000) os considerava seres selvagens, violentos e bárbaros, que tinham vícios como a hostilidade, a antropofagia, a sodomia e o hábito de comer terra. Para ele, os indígenas não tinham lei, nem religião e apenas atendiam aos interesses ditados pelo instinto. Todas essas características conferiam, para o pesquisador, um status inferior aos nativos.

A inferioridade do indígena era fato para os portugueses. Conforme levantamento feito por Schwartz (2000), durante o século XVIII, a mente daqueles que governavam a colônia era povoada por um problema: o da terra sem um povo digno de sua riqueza. O Brasil era visto como um lugar de reconhecido potencial econômico, porém, considerado terra de exílio e perigo, que deveria ser evitada a qualquer custo. A questão aqui era a de que o Brasil possuía uma população, mas não um povo, pois, além do preconceito contra os nativos, era forte também o preconceito por parte dos portugueses contra as pessoas de “origem mista” e contra os portugueses nascidos na colônia.

Esse era o problema central; as pessoas que poderiam ser chamadas de população indígena ou nativa da colônia, aquele que poderia ser chamado de povo brasileiro era formado, essencialmente, pelas pessoas de origem mista, e não se confiava muito nelas nem na sua capacidade. (Schwartz, 2000, p.111)

A literatura brasileira foi outra fonte que se confirmou como um vasto campo para a construção de imagens sobre os “índios”, nesse caso, apostando numa indianidade romantizada. São ícones desse processo as personagens Guarani, Iracema e Peri, criações do romancista José de Alencar, e I-Juca Pirama, do poeta Gonçalves Dias.

Iracema, a “virgem dos lábios de mel”, era mais rápida que a corça selvagem. Uma morena que corria o sertão cearense e as matas do Ipu, onde “campeava sua guerreira tribo, da grande nação tabajara”. Sua descrição incluía “os cabelos mais negros que a asa da graúna, e mais longos que seu talhe de palmeira” e “um pé grácil e nu, que, mal roçando, alisava apenas a verde pelúcia que vestia a terra com as primeiras

águas” (Alencar, 1865, p.2). A beleza e graciosidade de Iracema encantou o português Martim com quem teve um filho, Moacir, que representa o fruto da miscigenação entre as duas raças.

Em Iracema se concretiza toda a ideia da “índia lasciva” que se joga nos braços do colonizador português, mas ela também representa a docilidade e hospitalidade nativa perante os invasores: “Bem-vindo seja o estrangeiro aos campos dos tabajaras, senhores das aldeias e à cabana de Araquém, pai de Iracema” (ibidem, p.6), é o que diz a virgem ao encontrar Martim.

Já Peri, o índio goitacá do vale do rio Paraíba, no Rio de Janeiro, apresenta, como afirma Ramos (2007) as mais preciosas qualidades esperadas de um ser humano nobre de caráter. É corajoso, gentil, honesto e leal aos seus “senhores”, a família do fidalgo português D. Antônio de Mariz. Para a autora, Alencar, habitante da urbana cidade do Rio de Janeiro do século XIX, onde não havia indígenas, estaria “livre para criar seu herói-selvagem como um protótipo de ancestral pátrio” (ibidem, p.7).

Por sua vez, Gonçalves Dias, no poema I-Juca Pirama, também trabalha com a imagem do “índio” enquanto herói romantizado, guerreiro e valente. Ele é imbuído de um forte sentimento de dignidade, que simboliza a força natural do ameríndio e a honra ao acatar o rígido código de ética de seu povo, ainda que isto represente a sua morte. Porém, I-Juca Pirama se vê em uma emboscada. É feito prisioneiro e deve morrer, em nome da honra de seu povo. O valente guerreiro decide então se passar por covarde para não ter que abandonar seu pai cego e solitário. Chora e implora aos inimigos que não lhe matem, que lhe façam escravo. Ao saber dessa desonra, o pai lhe amaldiçoa, mas I-Juca Pirama, um timbira guerreiro e valente tido como covarde por sua tribo, surpreende a todos ao lutar bravamente e ter sua honra e coragem reconhecidas:

Eu disse comigo: Que infâmia d’escravo!  
Pois não, era um bravo;  
Valente e brioso, como ele, não vi!  
E à fé que vos digo: parece-me encanto  
Que quem chorou tanto,  
Tivesse a coragem que tinha o Tupi!  
(Dias, 1851, s/p)

Com seus personagens, José de Alencar e Gonçalves Dias nutriram os anseios dos que buscavam a independência intelectual do novo país e contribuíram para enaltecer a figura do indígena como ancestral da nova nacionalidade, uma nacionalidade

alicerçada em aspectos genuinamente nativos. No esforço de legitimar o Brasil como entidade separada de Portugal, o indígena romantizado ganha a cena mais uma vez no início do século XX, com a realização da Semana de Arte Moderna de 1922, quando tomou fôlego a intenção dos jovens modernistas de negar o academicismo nas artes, propondo a realização de uma arte originalmente brasileira.

Resultado do movimento, o Manifesto da Poesia Pau-Brasil de Oswald de Andrade (1924) propõe realizar uma revisão cultural do Brasil por meio da valorização do elemento primitivo. Oswald opõe-se às formas cultas e convencionais da arte e privilegia a simplificação ingênua, no sentido de não ser contaminada por regras pré-estabelecidas, e a recuperação dos elementos autóctones aliados às conquistas tecnológicas de sua época. Propõe uma fusão entre os elementos cultos e populares, onde, ao mesmo tempo em que se procura o moderno, o original e o polêmico, busca-se o primitivo, o arcaico, simbolizado pelo elemento nativo. Aqui o nacionalismo manifesta-se em facetas como a volta às origens, a pesquisa das fontes quinhentistas, a procura de uma língua brasileira falada pelo povo nas ruas. Era uma tentativa de repensar a história e a literatura brasileiras e nisso surgia a valorização do “índio” como elemento verdadeiramente nacional.

Em seu Manifesto Antropófago (1928), o modernista vai reafirmar os valores nacionais numa linguagem moderna, mas aqui não se trata mais de um processo de assimilação harmoniosa entre dois polos, como pregava no Manifesto da Poesia Pau-Brasil. Agora o primitivismo aparece como signo de deglutição crítica do outro, de canibalismo do moderno e civilizado: “Tupy or not tupy that is the question. (...) Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” (Andrade, 2008 [1928]). Ele propõe a substituição do sistema patriarcal pelo matriarcado de Pindorama.

Nele o “índio”, selvagem e canibal, devorador dos europeus, não deixa de ser romantizado, pois é também transformado em um ser heroico capaz de resgatar o país da sua condição de submissão aos padrões europeus. Ele é resgatado na qualidade de um elemento salvacionista da essência brasileira, capaz de assimilar o outro para inverter a tradicional relação colonizador x colonizado (Schwartz, 2008).

No entanto, de todas as construções em torno da imagem do indígena, o “tropa dominante” (Ramos, 2007, p.3) é a fábula da fusão das três raças: europeia, negra e indígena, segundo a qual a nacionalidade brasileira teria sido fundada. Desde Von Martius (2001 [1845]), a ideia de miscigenação é difundida para explicar a identidade

nacional. Ele falava sobre não ser permitido duvidar que a vontade da providência predestinou o Brasil à mescla, sendo o sangue português, à analogia de um poderoso rio, o responsável por absorver os pequenos afluentes das raças índia e negra. Sugeria, baseado nessas ideias, que o estudo do Brasil deveria contemplar as condições para o “aperfeiçoamento” das três raças humanas que formavam a população brasileira em geral. Von Martius exalta a supremacia do português, que, segundo ele, apresentava-se como o mais poderoso e essencial motor, aquele que forneceu as condições morais e físicas para o estabelecimento de um reino independente. Porém, não se deveria desprezar, para um estudo historiográfico, as forças dos indígenas e negros.

Dois autores mais contemporâneos e considerados importantes formadores do pensamento social brasileiro, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro, também dedicaram seus estudos a desvendar aspectos do Brasil que ajudariam a modelar a identidade nacional e daí elaboraram suas teses sobre o caráter mestiço da nação.

Para eles, o Brasil é resultado da mistura do branco português com o negro trazido da África e o “índio” nativo. Segundo Freyre (2000 [1936]), formou-se na América uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica e híbrida de “índio”, português e negro na composição. Mas, apesar da miscigenação, o elemento central que explica o Brasil para Freyre é o português. Ele afirma que este europeu não teve dificuldade de adaptação devido a suas características de plasticidade, sem ideias absolutas ou preconceitos inflexíveis; de mobilidade e experiência anterior com a colonização de populações africanas; de aclimatibilidade, adaptando-se rapidamente às condições desfavoráveis de solo e temperatura que encontraram na América; e, por fim, de miscibilidade, ou seja, sua capacidade de misturar-se com a população nativa, principalmente com as mulheres.

Para Freyre, os portugueses não tinham nenhum escrúpulo de raça. Já da parte das “índias”, dizia ele citando Capistrano de Abreu, a preferência da mulher gentia pelo europeu era uma questão muito mais social do que sexual, pois estas teriam a ambição de terem filhos pertencentes à raça superior.

Híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça: dentro de um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo de aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo de contemporização da cultura advéncia com a nativa, da do conquistador com a do conquistado.

Organizou-se uma sociedade cristã na superestrutura, com a mulher indígena, recém-batizada, por esposa e mãe de família; e servindo-se em sua economia e vida doméstica de muitas das tradições, experiências e utensílios da gente autóctone. (Freyre, 2000 [1936], p.163)

Em Darcy Ribeiro, já na introdução de seu *O Povo Brasileiro*, fica clara sua tese: “surgimos da confluência, do entrelaçamento e do caldeamento do invasor português com índios silvícolas e campineiros e com negros africanos, uns e outros aliciados como escravos” (Ribeiro, 1995, p.19). Para ele, a confluência das diferentes matrizes raciais e tradições culturais originou um *povo novo*, ou seja, uma etnia nacional culturalmente diferenciada de suas matrizes formadoras. Sua característica mais marcante seria o caráter fortemente mestiço, dinamizado por uma cultura sincrética e singularizado pela redefinição de traços culturais oriundos das três raças.

Ribeiro afirma que muitos povos indígenas tiveram papel na formação do povo brasileiro: dos canibais tupis aos escravizados parecis; dos irreconciliáveis bororos e xavantes aos cavaleiros guaikurus. Porém, poucos deles sobreviveram ao contato com o mundo dos brancos. As diferentes concepções da vida, da morte, do mundo chocaram-se e, do encontro, saiu, apesar da resistência indígena, vitorioso o português superiormente organizado, tecnologicamente mais avançado e mais bem armado.

As vitórias europeias se deveram principalmente à condição evolutiva mais alta das incipientes comunidades neobrasileiras, que lhes permitia aglutinar-se em uma única entidade política servida por uma cultura letrada e ativada por uma religião missionária, que influenciou poderosamente as comunidades indígenas. (Ibidem, p.49)

O que se extrai desses relatos é que a ideia de miscigenação como chave para entender o Brasil subentende uma negligência para com a história das populações negras e indígenas. No caso dos indígenas, a mestiçagem sugere que essas populações foram diluídas a ponto de desaparecerem ou tornarem-se população nacional destituída de identidades étnicas, aquilo que Ribeiro (op. cit., p.257) define como processo de “transfiguração étnica”. O que se percebe é que os projetos de nacionalismo demarcaram o lugar dos povos indígenas na sociedade brasileira como seres do passado, povos romantizados, inferiores, não civilizados, atrasados e incapazes.

Esse pensamento que teve início à época colonial constituiu, durante todos esses anos, bases para as políticas estatais, fundamentadas em noções de hierarquia e

evolução (em que os indígenas deveriam ser alçados ao estágio civilizado), assimilação e integração. Por muito tempo, o conceito de miscigenação racial no Brasil serviu para que os indígenas fossem silenciados quanto a suas identidades e despojados da possibilidade de participação na nação enquanto grupos etnicamente diferenciados.

A ideia de inferioridade dos povos indígenas perdura. Segundo Melatti (2007), a imagem que os brancos habitantes de áreas próximas a aldeias indígenas têm de seus vizinhos é a de que estes são “preguiçosos, cruéis e sujos” (ibidem, p.256). Os não indígenas os acusam de não aproveitarem bem suas terras e acreditam que se estas pertencessem aos brancos seriam mais produtivas. Ambicionam não apenas os recursos naturais dos territórios indígenas, mas também se aproveitam dos indígenas como mão de obra barata e, não raro, como trabalhadores escravos em fazendas e lavouras, especialmente, de cana de açúcar. Diz o autor que os interesses econômicos sobre as terras indígenas favorecem a manutenção de ideias preconceituosas, que não apenas desvalorizam o modo de vida indígena como também implicam em dizer que as terras indígenas seriam melhor aproveitadas se estivessem nas mãos dos “civilizados” e fossem usadas para o desenvolvimento do país.

#### **1.1.1.1 O que fazer com os “índios”?**

A questão sobre o que fazer com os povos indígenas já se constituía em preocupação para os intelectuais oitocentistas. Na virada do século XIX para o século XX, as discussões sobre o tema ocuparam os pesquisadores do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), criado em 1838, durante o regime imperial. Um deles foi Francisco Adolfo de Varnhagen que em seu *História Geral do Brasil* – considerado a primeira grande obra da historiografia brasileira – descreve os indígenas friamente, demonstrando a pouca relevância que os dispensava. Ainda, não os considerava como povos autóctones, mas “alienígenas e invasores” e, por isso, sem direito ao território. Curiosamente, especulava uma possível familiaridade dos tupis com os egípcios, o que os tornariam assim oriundos da Ásia (Portela, 2012).

Para ele, os indígenas não tinham lei, nem religião e apenas atendiam aos interesses ditados pelo instinto. Todas essas características conferiam, segundo o pesquisador, um status inferior aos nativos. Defensor de um Brasil português, ele pregava a colonização dos “selvagens” como sua única salvação e a ideia de que o

passado indígena do Brasil deveria ser esquecido, pois em nada teria a influenciar na construção do futuro da nação. Deveria ser preservado apenas como um antitemodelo, um exemplo daquilo que o Brasil não gostaria de ser (Reis, 2000).

Varnhagen propôs a reconstrução da história do Brasil submetendo os indígenas à lógica do colonizador a ponto de aniquilá-los. O português seria o grande vencedor da conquista ao impor aos nativos seus padrões socioculturais, étnicos e religiosos. Essa vitória seria a confirmação da superioridade portuguesa e aos indígenas vencidos restaria a exclusão, escravidão, repressão e assimilação pela miscigenação, ou seja, o “branqueamento” racial e cultural.

Além da ideia de eliminação do indígena, preconizada por Varnhagen, também estava em debate, desde o século XIX, a noção de assimilar os povos indígenas à civilização, presente especialmente em José Bonifácio. Civilizar correspondia a introduzir bons modos como maior asseio e polidez, a vestir-se adequadamente e a levar os nativos a abandonarem seus instintos, abolindo os crimes e desordens. Caberia ao Estado “banir a ignorância e a antiga barbárie dos costumes” (Bonifácio *apud* Portela, 2012, p.204 e 205).

Dessa forma, a ideia da redenção do “selvagem” pela civilização começa a ganhar espaço. Esse evolucionismo cultural irá marcar a atuação indigenista do Estado brasileiro, num primeiro momento, quando a condição dos indígenas era vista como um estágio a ser superado, uma categoria transitória a ser extinta quando todos os povos alcançassem a civilidade. A ideia de civilização alinhava-se ao cientificismo europeu do momento, que influenciou os intelectuais brasileiros e a criação de instituições que, na visão das elites, elevariam o Brasil à condição de nação.

Segundo Baldus (1962), a ação indigenista no Brasil apresentou-se sob três aspectos: a proteção, a pacificação e a aculturação dirigida. A criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), em 1910, marca a institucionalização da relação entre povos indígenas e Estado nacional no Brasil assinalada, desde o princípio, por uma busca em centralizar e manter o monopólio estatal do exercício de diversos poderes sobre essas populações (Lima, 1995).

Em *Um Grande Cerco de Paz*, Lima (1995) dedica-se a analisar certa modalidade de poder estatizado exercido sobre os povos indígenas, o poder da tutela. Para ele, os primeiros passos do indigenismo estatal no Brasil republicano guardavam

continuidades implícitas com a administração praticada pelos portugueses às épocas colonial e imperial e sua pretensão de submeter comunidades étnicas diferenciadas, dispostas no vasto território circunscrito ao que se denominou Brasil. A principal forma de exercer influência sobre esses povos indígenas passou a ser o poder tutelar.

O *poder tutelar* pode ser pensado como integrando tanto elementos das sociedades de soberania quanto das disciplinares. Mas é antes de tudo um poder estatizado num aparelho de pretensa abrangência nacional, cuja função a um tempo é estratégica e tática, no qual a matriz militar da *guerra de conquista* é sempre presente. (...) O exercício do *poder tutelar* implica em obter o monopólio dos atos de definir e controlar o que seja a população sobre a qual incidirá. (Lima, 1996, p.74, grifos do autor)

A institucionalização do indigenismo ocorreu como parte do processo de formação de um Estado propriamente nacional, com ações de colonização dos espaços e dos contingentes populacionais que estavam à margem dos centros econômicos e políticos da época. Com esse espírito, o SPI/TN foi subordinado ao então Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC).

Dirigido pelo militar Marechal Cândido Rondon e regido pelo pensamento positivista dominante no período, o Serviço<sup>10</sup> foi concebido como o órgão responsável por implantar, gerir e reproduzir o poder tutelar do Estado. Atraindo diversos povos indígenas para a tutela a partir de sua categorização como “índios”, passou a definir as formas com as quais essas populações deveriam ser tratadas, partindo de generalizações que diziam respeito a seu modo de vida e de ocupação territorial. Assim, o pressuposto básico da ação do SPI era de que os povos indígenas constituíam um estrato social concebido como transitório, futuramente incorporáveis à categoria de trabalhadores nacionais.

Para o Serviço, as populações classificadas como indígenas “(...) não eram povos dotados de história própria, de tradições que os singularizavam entre si sendo a comunidade nacional brasileira deles distinta: eram brasileiros pretéritos” (ibidem, p. 120), que gradativamente viriam a ser incorporados à sociedade nacional, dando continuidade à formação do povo brasileiro. A visão transitória da condição indígena é resultado de um acúmulo simbólico presente desde o período colonial.

---

<sup>10</sup> Que mudou de nome, em 1918, para Serviço de Proteção ao Índio - SPI.

A partir da criação do SPI e a instituição do poder de tutela, o Estado reconheceu o indígena como “relativamente incapaz”. Essa situação foi confirmada pelo Código Civil brasileiro de 1916, que classificou esses povos na mesma categoria dos maiores de 16 anos e menores de 21, dos pródigos e das mulheres casadas. Tal perspectiva resistiu até 2002, quando entrou em vigor o novo Código Civil brasileiro<sup>11</sup>, determinando que “a capacidade dos índios será regulada por legislação especial”. Assim a terra, a representação política e o ritmo de vida foram administrados por funcionários estatais, mediante uma “indianidade genérica” (Pacheco de Oliveira, 2001, p.225).

Com a instituição da figura do “índio incapaz”, justificou-se a necessidade do tutor e legitimou-se a figura do Estado como definidor das necessidades e anseios dos povos indígenas (Ramos, 1991). O ponto de chegada da ação indigenista seria a “civilização dos índios”, que se daria através de processos de integração e assimilação, onde seriam disseminados os valores dos “conquistadores” sobre os “colonizados”. Igualmente como imaginado pelos pensadores oitocentistas, aqui os nativos deveriam ser inseridos na lógica da economia de mercado e induzidos a incorporar a língua, o vestuário, a religião e outros costumes da sociedade hegemônica.

Nessa caminhada civilizatória, os indígenas eram caracterizados a partir dos seguintes “estágios de classificação”: a) índios nômades; b) aldeados; c) pertencentes a povoações indígenas; e d) pertencentes a centros agrícolas ou que viviam promiscuamente com civilizados. Era tarefa do SPI monopolizar as relações interétnicas entre os indígenas e os “civilizados” (Lima, op. cit.).

A história da *proteção aos índios* ao longo deste século é reveladora da tentativa de concentração de serviços em mãos de aparelhos estatizados do governo nacional, isto é, dispositivos administrativos de poder destinados a anular a heterogeneidade histórico-cultural, submetendo-a a um controle com algum grau de centralização e a imagem de homogeneidade fornecida pela ideia de uma nação. (Ibidem, p.129, grifo do autor)

O autor resume na ideia de “cerco de paz” o projeto de exercício do poder tutelar e de conquista sobre essas populações, em alusão à técnica militar de pressionamento, mantendo, ao mesmo tempo, a vigilância sobre os indígenas e o assédio de um possível inimigo, com o objetivo de “cortar-lhes a liberdade de circulação, os meios de

---

<sup>11</sup> Instituído pela Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002.

suprimento e a reprodução social independente (...), além de defesa contra os de fora do cerco” (ibidem, p.131).

Após a Revolução de 1930, o SPI passa à responsabilidade do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio. Em 1934, o Decreto nº 24.700 subordina o SPI ao Ministério da Guerra, na qualidade de Departamento da Inspetoria Especial de Fronteiras. Em 1939, o órgão retorna ao Ministério da Agricultura, por meio do Decreto Lei nº1736. Durante a década de 1950, o SPI viveu uma fase científica, a partir da criação de uma Seção de Estudos com um núcleo de etnólogos capitaneados por Darcy Ribeiro. Os cientistas sociais tentaram interferir na política do Estado a partir da reflexão de dados empíricos obtidos em campo, contudo, as constantes mudanças administrativas do órgão impossibilitaram a implementação de transformações idealizadas por esse núcleo (Cardoso de Oliveira, 1972).

A ocorrência de denúncias de práticas genocidas e acusações de conivência e omissão contra os funcionários do Serviço levou o Governo Militar a extinguir o SPI e, em seu lugar, instituir a Fundação Nacional do Índio (Funai), pela Lei nº 5.371, de 05 de dezembro de 1967.

Teófilo da Silva (2012) ressalta que a política interétnica no Brasil foi formulada a partir da tradição de um “Indigenismo Militar”, no qual a prática estatal era caracterizada como um empreendimento civilizador, a fim de criar espaços nacionais sobre os territórios indígenas. A lógica era de que os locais ainda inexplorados pela “civilização”, mas que, porém, eram habitados milenarmente por povos indígenas, seriam espaços “desertos” ou “vazios”, que precisavam ser colonizados, desenvolvidos. Dessa forma, projetava-se um “mecanismo de ‘desindianização’ do território e das culturas locais” (ibidem, p.6). Importante notar que tal forma de pensamento influenciou a concepção, inclusive posteriormente, dos povos indígenas enquanto “minorias étnicas” que acabaram se tornando alvo de políticas públicas protecionistas, baseadas nas mesmas noções da tutela, e desenvolvimentistas.

O período que engloba a criação do SPI até os primeiros anos da Funai é denominado por Baniwa (2012) como “Indigenismo Governamental Tutelar”, fortemente influenciado pela ideia da “relativa incapacidade dos índios”, o que justificaria a tutela do Estado. De forma paralela à ação do SPI, ocorria um processo de integração e assimilação cultural dos povos indígenas que “na prática significava a

efetiva apropriação de suas terras e negação de suas identidades étnicas, ou seja, um projeto de extermínio dos povos indígenas” (ibidem, p.208).

No Nordeste brasileiro, a atuação do SPI ocorreu com a instalação progressiva, até sua extinção em 1967, de nove Postos Indígenas na região, a começar pela criação, no final dos anos 1920, do Posto Indígena Dantas Barreto para os fulni-ôs de Águas Belas, em Pernambuco. Em 1980, já com a política indigenista sob a condução da Funai, o número chegou a 11 (Sampaio, 2011), no entanto, nenhum deles em território cearense. Segundo Barretto Filho (2004), até aquele momento, a Funai não reconhecia a presença de indígenas nos estados do Ceará, Piauí e Rio Grande do Norte.

Sidnei Peres (2004), ao analisar a ação do SPI sobre as terras indígenas do Nordeste (aqui incluído os sertões dos estados de Minas Gerais e Espírito Santo), mostrou que os Postos Indígenas foram pensados para agirem, ao mesmo tempo, como *empresas de moralização dos sertões e regime estatal de repressão da força de trabalho*, de forma que os modelos tradicionais de dominação fossem apropriados pelo modelo estatal indigenista. O órgão indigenista atuava na pressuposição do caráter temporário das terras reconhecidas aos indígenas, fadados à assimilação. Parte das terras era arrendada a não indígenas, evitando assim confrontos com os poderosos da região. Nos casos em que era preciso enfrentar a resistência dos arrendatários ou invasores em sair das terras, o SPI procedia com a redução das terras indígenas, de modo a proteger os invasores (Melatti, 2014).

Baniwa (2012) identifica um segundo período do indigenismo no Brasil, iniciado na década de 1970, que chamou de “Indigenismo Não Governamental”. Era caracterizado pela introdução de dois atores: a Igreja Católica e as organizações civis ligadas a setores progressistas da academia. Daí surgiram, de um lado, o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), bem como diversas pastorais de trabalho indigenista ligadas às arquidioceses, e, de outro, organizações sociais como OPAN (Operação Amazônia Nativa), ISA (Instituto Socioambiental), CTI (Centro de Trabalho Indigenista) e CCPY (Comissão Pró-Yanomami). Essas organizações religiosas e seculares agiram como articuladoras políticas, apoiando e fortalecendo o movimento indígena, denunciando e visibilizando as pautas de interesse dos povos indígenas. Em muitas ocasiões, foram essas entidades que assumiram o protagonismo da questão indígena ante a governos, legisladores e sociedade.

O terceiro momento do indigenismo brasileiro pode ser observado a partir da promulgação da Constituição de 1988, quando foram reconhecidos os direitos dos povos indígenas pelo Estado e a sociedade brasileira. Os avanços produzidos a partir daí ocorrem por diversos motivos. A Carta inova ao contemplar, em um capítulo específico (Capítulo VIII), a proteção aos direitos dos povos indígenas e reconhecer, entre seus direitos permanentes e coletivos: a sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições; os direitos originários e imprescritíveis sobre as terras que tradicionalmente ocupam, consideradas inalienáveis e indisponíveis; a posse permanente sobre essas terras, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens; e o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes (Araújo e Leitão, 2002).

Ao reconhecer constitucionalmente esses direitos aos povos indígenas, o Estado brasileiro modifica a lógica integracionista regente no tratamento dispensado a essas populações para uma relação cujas bases passam a ser alicerçadas no respeito à diferença e no reconhecimento à autodeterminação dos povos indígenas. Há uma intensa movimentação no sentido de superar o paradigma anteriormente vigente, baseado nas ideias de tutela do Estado, assimilação gradativa e integração dos povos indígenas à sociedade nacional. Tal mudança visou garantir, entre outros aspectos, o modo de vida diferenciado e a sobrevivência física e cultural desses grupos. No campo das políticas públicas, ocorre uma ampliação da relação do Estado com os povos indígenas, com a atuação de diversos ministérios nos temas relacionados à temática indígena, rompendo com a hegemonia da Funai, como “órgão titular e absoluto da política indigenista” (Baniwa, 2012, p.209).

É nesse cenário de garantias legais e ampliação de acesso às políticas públicas que o movimento indígena desponta com maior articulação, buscando exercer seu protagonismo que permaneceu oculto durante tanto tempo. O Brasil trilha um caminho de reconhecimento legal de seu caráter pluriétnico e multicultural, conferindo aos povos indígenas direitos até então inexistentes. No entanto, a mudança que se espera com tais medidas ainda não está concretizada, encontra-se em curso, nas estruturas administrativas, políticas, burocráticas e jurídicas do país, que cotidianamente se deparam com situações complexas, envolvendo normas socioculturais distintas daquelas praticadas pelo ordenamento e a racionalidade da sociedade dominante.

A Funai, por exemplo, continua atuando no registro da tutela e do não reconhecimento das organizações indígenas como interlocutoras diretas e legítimas dos povos indígenas. Embora o órgão oficial resista ao protagonismo indígena, outros órgãos públicos e agências multilaterais, cada vez mais, passam a estabelecer relações políticas e operacionais diretamente com as comunidades e organizações indígenas. (Baniwa, 2012, p. 209)

Apesar das conquistas advindas com a promulgação da Constituição, a conduta indigenista não pode ser avaliada como igualitária para com a diversidade de povos do país. Os indígenas do Nordeste seguem enfrentando uma série de preconceitos institucionais e por parte da sociedade, localizando-se na “periferia do indigenismo” (Garcia, 2010). O termo se refere à exclusão de grupos indígenas que habitam regiões não prioritárias para o indigenismo estatal, seja com relação ao atendimento de direitos como demarcação de terras, saúde e educação, como também com relação ao reconhecimento oficial de suas identidades étnicas. Tal exclusão não é privativa do aparato estatal, mas também ocorre por parte de organizações não governamentais e de setores da sociedade.

### **1.1.2 O indigenismo mexicano como regulador das identidades étnicas**

Para efeitos de classificação, podem ser identificados pelo menos três grandes momentos do indigenismo no México: o “pré-institucional”, iniciado na época colonial estendendo-se até a Revolução Mexicana; o “institucionalizado”, que ganha corpo a partir dos ideais de modernização do país e incorpora novas posturas com o congresso de Pátzcuaro, em 1940, e a criação do Instituto Nacional Indigenista (INI), em 1948; e o “neo-indigenismo”, instalado pela crise do indigenismo institucionalizado, em 1982, e a adoção do neoliberalismo como política oficial de Estado (Korsbaek e Rentería, 2007). Diferentes autores identificam outras fases do indigenismo mexicano que estariam circunscritas a esses macroperíodos.

O período pré-institucional, que tem início com a “descoberta do Novo Mundo” pelos navegadores europeus, é o momento em que se registram os primeiros relatos sobre os habitantes daquele território multiétnico e quando começam a ser manipuladas as ideias a respeito de sua aparência e caráter, baseadas em critérios semelhantes àqueles atribuídos aos nativos brasileiros. Esse macroperíodo compreende a instituição

do Vice-Reino da Nova Espanha, em 1535, e o Império, em 1821, chegando ao fim com as reformas provocadas pela Revolução Mexicana de 1910.

Dentre os relatos dos colonizadores europeus sobre o território que depois veio a se chamar México, destacam-se as descrições de Cristóvão Colombo, Bernal Díaz del Castillo, Hernan Cortez, Alonso de Zorita, Frei Bartolomé de las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, que fundaram as primeiras invenções sobre a “conquista” espanhola e, conseqüentemente sobre os “índios”, fundando um indigenismo de justificação cristã, baseado em uma política de segregação.

Teófilo da Silva (2009), ao analisar as narrativas de Colombo sobre o “descobrimento” da América, aponta que a caracterização dos “índios” enquanto seres belos, elegantes, nus, ingênuos, sem religião, parecidos a animais, sem posses, canibais, de grande amizade e bons serviçais (entre outras) definia, já naquela época, as posições simbólicas genéricas que os nativos viriam a ocupar no imaginário da conquista. Esses “preconceitos coloniais” (ibidem, p.13) foram reproduzidos no decorrer dos diferentes períodos históricos, chegando a incorporar o campo semântico da política interétnica dos Estados modernos na América Latina.

Já Frei Bartolomé de las Casas procurou convencer as autoridades espanholas da bondade e subserviência dos nativos americanos, criando uma imagem destes na qualidade de seres frágeis e desprotegidos, numa tentativa de denunciar os terríveis abusos e violências cometidos contra eles pelos espanhóis. “Deus criou todas essas gentes infinitas, de todas as espécies, sem finura, sem astúcia, sem malícia, mui obedientes e mui fiéis a seus Senhores naturais e aos espanhóis a que servem” (Las Casas, 2008, p.26). As descrições de Las Casas forneciam, ao mesmo tempo, uma ideia sobre a incapacidade dos indígenas:

(...) mui humildes, mui pacientes, mui pacíficas e amantes da paz, sem contendas, sem perturbações, sem querelas, sem questões, sem ira, sem ódio e de forma alguma desejosos de vingança. São também umas gentes mui delicadas e ternas; sua compleição é pequena e não podem suportar trabalhos; e morrem logo de qualquer doença que seja. (Ibidem)

Ele reforçava a inclinação dos nativos para a religião católica: “São muito aptos ainda a receber nossa santa Fé Católica e a serem instruídos em bons e virtuosos costumes, tendo para tanto menos empecilhos que qualquer outra gente do mundo”

(ibidem). Ainda que o Frei tenha produzido uma ampla obra de crítica ao genocídio indígena pelos europeus, sua representação sobre os “índios” não apresentou alternativa àquelas presentes no mito europeu do descobrimento, que descrevia os nativos como seres selvagens e inferiores, imagem cultivada nos registros dos diversos conquistadores.

(...) a versão do “mito do Descobrimento” narrada por Las Casas emprega os mesmos valores e idealizações dos conquistadores a respeito dos “índios”, porém, sua preocupação não é descrever os “índios” para os espanhóis de acordo com as ideias que melhor justificariam sua conquista, exploração e destruição, senão devolver aos espanhóis sua própria imagem refletida no terror provocado nas “Índias”. (Teófilo da Silva, 2009, p.24)

Mesmo que muitas das descrições do período colonial não tenham sido exclusivas dos povos do México, elas criavam generalizações para definir as características dos povos originários americanos que influenciariam as ações interétnicas na Nova Espanha e em períodos subsequentes. Assim como ocorreu no Brasil-Colônia, durante o período colonial mexicano, os diversos grupos étnicos foram denominados por “índios”, fazendo com que, através da construção de uma categoria única, tivesse início desde a “conquista” a delimitação de uma fronteira e de distinções entre a população nativa e os europeus. Esse processo serviu para justificar as relações de exploração e dominação, uma vez que os nativos mexicanos eram tratados como infiéis e inferiores e, por isso, deviam seguir as determinações impostas pelos colonizadores.

Mais localizados, os relatos de Hernan Cortez apresentaram o genocídio praticado contra os indígenas mexicanos e a destruição dos impérios maia e asteca. Suas descrições sugerem, a todo instante, o triunfo tático e bélico dos reduzidos espanhóis diante dos milhares de indígenas que encontraram, reforçando a noção da superioridade européia. Através de sua narração, é possível reconstituir, em certa medida, a grandiosidade que foram essas civilizações:

A cidade é tão grande e de tanta admiração, que o muito que dela poderia dizer pode parecer incrível, porque é muito maior e mais forte que Granada. Tem bons edifícios com muita gente e melhor abastecida de coisas da terra do que Granada. (...) Há nesta cidade um mercado em que cotidianamente chegam mais de trinta mil almas vendendo e comprando. Há ali tudo, vestido, calçado, comidas, joias de ouro e prata, pedras preciosas tão bem elaboradas que podem ser

expostas em qualquer mercado do mundo. (...) A ordem que essa gente conseguiu consiste em governar quase como Veneza, Gênova ou Pisa. (Hernan Cortez, 2008, p.45)

Ainda assim, a percepção de uma inferioridade das populações nativas está sempre presente, comparando-as a civilizações consideradas tão inferiores quanto elas: “finalmente, se tem que dizer que entre eles há ordem e policiamento, sendo gente muito melhor do que da África” (ibidem). Cortez acreditava que os nativos eram capazes de reconhecer a supremacia dos espanhóis, demonstrada ao curvarem-se ao poder da realeza espanhola: “há nesta província 500 mil pessoas, sendo vizinha de uma província chamada Guazincango, a qual, como Tascaltecal, se tornou súdita de vossa alteza” (ibidem).

Barabas (2000) avalia que o pensamento europeu não foi capaz de desenvolver novas categorias para assimilar a realidade étnica, cultural e territorial que encontrou diante dos nativos mexicanos e acabou por processar o “descobrimento” da América na ordem do imaginário medieval. Os indígenas passaram a ser os novos selvagens-bárbaros dos civilizados europeus: “os espanhóis não queriam conhecer a diferença dos índios e, ao não conhecê-la, imaginava-a a partir de valores etnocêntricos sustentados na inferiorização do Outro” (ibidem, p.11, tradução própria).

No processo de construção do selvagem colonial mexicano, foram acionadas representações que se ancoravam no imaginário da barbárie, resultando nas crônicas que retratavam os nativos com estigmas próprios tais como a idolatria, o sacrifício humano, o canibalismo, a bruxaria, a poligamia, o incesto, a sodomia, entre outros. Para combater esses comportamentos, os indígenas deveriam ser perseguidos e castigados cruelmente. Em Oaxaca, por exemplo, foram levados a cabo processos de inquisição contra os caciques de Yanhuitlán, na Mixteca Alta, e contra os zapotecos da Serra Norte e Serra Sul, acusados de idolatria, bigamia e realização de ritos e sacrifícios (ibidem).

Leopoldo Zea (2005) resgata na história grega e romana a raiz da palavra bárbaro. Para os primeiros, bárbaro era aquele que não falava o grego, sendo os “não-gregos” considerados entes marginais, cuja humanidade estava em suspeição. Já para os romanos, significava o indivíduo que estava fora da lei, do direito, da ordem, da cidade. Dessa forma, a dicotomia civilização/barbárie vem, ao longo dos tempos, sendo reconstituída como signo de poder e dependência, de centro e periferia, onde é naturalizada a existência de povos dominantes e povos destinados a serem dominados,

por terem a natureza de bárbaros, “isto é, por não serem a cópia exata de seus dominadores” (Zea, 2005, p.51).

O determinante é a etnia, uma desigualdade mais difícil de superar que a estabelecida entre civilização e barbárie. O bárbaro podia superar sua barbárie aprendendo bem a língua da civilização; o selvagem terá de modificar seu corpo, sua natureza, ser outro, diferente do que é para que use de sua razão de forma que o iguale para com os que, por natureza, fazem bom uso dela. (Idem, p.283)

Outros juízos que reforçavam a construção da imagem dos indígenas como selvagens eram os hábitos alimentares, vistos como primitivos, por consumirem aranhas, terra, ovos de formigas, lesmas, lagartos e cobras; e a relação com o espaço. Este último baseava-se na ideia de que os espaços não ocupados pela “civilização” eram considerados desertos, humanamente vazios e selvagens, cujos únicos a habitá-los seriam as bestas. Destarte, “o conceito de ‘deserto’ como vazio e selvagem, da mesma forma que a legitimidade dos espaços, justificou historicamente muitos atos de genocídio indígena” (Barabas, 2000, p.13, tradução própria).

Foi por meio dessas representações e categorias sobre o território e os habitantes mexicanos, elaboradas inicialmente pelos relatos dos primeiros contatos entre civilizações e culturas que formavam o “Velho e o Novo Mundos” e depois reproduzidas pelas recém-estabelecidas elites, que se constituíram as bases fundamentais do pensamento e da política indigenista do Estado nacional no México.

Aguirre Beltrán (1992) afirma que a política indigenista na América Latina nasceu no momento em que as nações imperiais da Europa estabeleceram colônias de exploração no território americano, levando as populações nativas a serem submetidas a atitudes e padrões de ações pré-concebidas pela elite colonial (e posteriormente nacional). Num primeiro momento, a política colonial procurou diluir as diferenças culturais existentes entre os diversos povos mesoamericanos, criando uma massa indiferenciada de “índios” subordinados e explorados. Os espanhóis da Nova Espanha submeteram os indígenas mansos à servidão enquanto buscaram exterminar os bárbaros. Os sobreviventes foram dotados de “uma organização social privativa que fez de cada grupo étnico um grupo corporado com um estatuto legalmente sancionado: a República de Índios” (ibidem, p.55, tradução própria).

Durante o período colonial (1521-1810), o México era conhecido como Nova Espanha e seu território incluía o que é hoje o México, as ilhas espanholas das Caraíbas, a América Central até a Costa Rica e uma área que atualmente é o sudoeste dos Estados Unidos. A maior parte dessas terras foi dominada por proprietários espanhóis e seus descendentes brancos, que detinham o controle da política e da economia do México colonial. Ocupando os estratos inferiores desta sociedade, encontravam-se os mestiços (depois também elevados à categoria dominante) e os indígenas.

Por meio das Repúblicas de Índios, as autoridades da Nova Espanha criaram uma diferenciação entre espanhóis e indígenas. A estes últimos era proibido o uso da vestimenta europeia e a utilização de armas de fogo e de cavalos, ao mesmo tempo em que deveriam pagar o tributo, “que pesava sobre eles como um estigma” (Semo, 1973, p.68). Muitas leis penais não tinham jurisdição sobre os indígenas, que também possuíam seus direitos à propriedade privada limitados e eram proibidos de contrair dívidas maiores que cinco pesos. Ainda, não podiam integrar associações nas cidades e sua liberdade de deslocamento era limitada (ibidem).

As Repúblicas de Índios, na visão de Aguirre Beltrán (1992), constituíam estados dentro do Estado. O autor fala que as colônias, ao se tornarem independentes, configuraram uma estrutura política na forma de estados multicorporados (e não multinacionais), em que a nacionalidade dominante era constituída pelo grupo étnico europeu, que prevaleceu sobre a pluralidade que somavam as repúblicas indígenas subjugadas.

Partindo desses relatos, a lógica de Said (2007) de pensar o Oriente como uma construção elaborada a partir das ideias e dos ideais do Ocidente suscita vários aspectos que podem ser trasladados para a reflexão sobre o indigenismo instituído nas Américas de uma forma geral, e no México em particular. Da mesma forma que o Oriente foi compreendido como uma alteridade que ajudou a definir a Europa pelo contraste, considerando tudo o que não fosse próprio como “Outro” (idem, p.28), os “índios” podem aqui ser compreendidos enquanto o “outro interno” mexicano.

A colonização europeia do “outro interno” mexicano no campo simbólico era uma maneira de justificar a dominação no campo material. A política de fortalecer e manter as barreiras étnicas na Nova Espanha promoveu a segregação espacial e territorial, o que levou à cristalização de relações sociais rígidas, onde a mobilidade social era a tal ponto difícil, que podiam ser consideradas, em certo sentido, relações de

casta (Alves, 2008). A consequência dessa segregação social dos povos indígenas foi a sua exclusão do núcleo da economia capitalista, o que fortaleceu a sua inferioridade estrutural no interior da sociedade colonial, assim como também permitiu a manutenção dos elementos culturais, das línguas e das formas de vida indígenas.

Dentre as mais significativas formas de dominação das populações indígenas durante esse período estão aquelas relacionadas à espoliação dos seus territórios. A instituição das *haciendas*, no século XVII, permitiu aos seus proprietários converterem indígenas camponeses em força de trabalho disciplinada e capaz de produzir para um mercado supracomunitário (Wolf, 2003). No período que antecedeu a Revolução Mexicana (1910) as Leis de Reforma instituídas inicialmente liberal Benito Juárez (1857-1872) – indígena de Oaxaca – beneficiaram o monopólio das *haciendas*, que avançavam em direção às comunidades indígenas, dissolvendo-as muitas vezes.

Desse modo, as melhores terras, as mais férteis e mais produtivas passaram a ser propriedades privadas, ainda que pertencentes a membros da própria comunidade. A reforma foi uma tentativa de apagar a presença indígena do território nacional com a dissolução das terras coletivas e das comunidades nativas e, durante todo o século XIX, já se exercia uma política de erradicação com um desejo de eliminar essas populações e “branquear” o país. A partir daí a concepção de uma nova nação mexicana dá-se com a adoção de uma fórmula para tornar o país culturalmente homogêneo.

#### **1.1.2.1 O indigenismo institucionalizado**

Os métodos indigenistas foram bastante claros no sentido de forçar a invenção de uma segunda categoria, dessa vez a de mestiço, por meio da qual os “índios” deveriam ser integrados à “sociedade nacional”. Novamente atua no tema da integração dos povos nativos, a suposição de uma superioridade cultural e moral dos espanhóis que, por meio do cruzamento de raças, se não fosse capaz de igualar as condições entre indígenas e europeus ao menos livraria os povos originários da sua condição de atraso e obscuridade.

A partir dessas ideias, inaugura-se o segundo momento do indigenismo mexicano avançando para a sua institucionalização, após a Revolução de 1910, quando a política indigenista no México é incorporada formalmente pelo Estado por meio da

criação de órgãos devidamente autorizados a gerenciar a relação entre governos e populações indígenas.

Foi durante o século XX, “período de construção nacional” (Stavenhagen, 2005, p.2), que os povos indígenas passaram a ser enxergados pelo prisma das ideias e projetos de modernização do México, cujo objetivo principal era o desaparecimento dessas populações por meio de sua assimilação e transformação em indivíduos mestiços. Um dos desdobramentos mais importantes da Revolução Mexicana (1910) foi o desenvolvimento de uma identidade nacional baseada na ideologia de mestiçagem, liderada pelas elites políticas e intelectuais do país que desejavam impulsionar o projeto de reconstrução da nação mexicana nos moldes da civilização ocidental, o que Batalla (2005, [1987]) vem a denominar de “México imaginário”:

Em suma, o projeto nacional que levou à Revolução Mexicana também nega a civilização mesoamericana. É um projeto substitutivo que não se propõe ao desenvolvimento da cultura real das maiorias, mas ao seu desaparecimento, como o único caminho para que se generalize a cultura do México imaginário. É um projeto em que se afirma ideologicamente a mestiçagem, mas na realidade se filia totalmente a uma só das vertentes da civilização: a ocidental. (Ibidem, p.186, tradução própria)

Em oposição ao “México imaginário” estava o “México profundo” (ibidem) formado por aqueles que se encontravam arraigados na forma de vida mesoamericana e que não compartilhavam do projeto ocidental ou o assumiam desde uma perspectiva cultural diferenciada.

É nesse período que se funda a raiz do indigenismo moderno mexicano motivado pelas ideias do antropólogo Manuel Gamio<sup>12</sup>, que concebia “a incorporação cultural do índio como objetivo fundamental da política indigenista” (Peña, 2006, p.471, tradução própria). Para Gamio, o ideal mexicano seria um país mestiço, produzido através de um processo de fusão e a educação foi um dos caminhos para atingir tal propósito, através da qual se pretendia realizar uma verdadeira “cruzada civilizatória” e promover uma homogeneização política, cultural e ideológica no país.

O principal componente da ideologia nacional mexicana foi a ideia que tornou a Europa hegemônica dentro e fora da Europa: a de uma identidade superior a todos os

---

<sup>12</sup> Manuel Gamio publicou, em 1916, o livro *Forjando patria*, que inspirou a antropologia no país durante muito tempo.

povos e culturas não-ocidentais (Said, 2007). Assim se construiu uma barreira física e simbólica que dividiu, de um lado, as populações europeias e seus descendentes, os “civilizados”; e, de outro, os povos indígenas e seus ancestrais, os “bárbaros”. A ideologia de que os “bárbaros” se opõem aos “civilizados” permeia o imaginário coletivo ocidental desde a Idade Média. No caso dos povos indígenas mexicanos, esse discurso foi apropriado quando conveniente e trasladado à “classificação” dos nativos como seres “selvagens” e, por isso, “bárbaros” a serem “domesticados” e educados.

Também nesse período, foram criadas instituições indigenistas com o objetivo de fortalecer a intervenção estatal em nível continental e nacional: o Instituto Indigenista Interamericano (III)<sup>13</sup>, criado mediante a Convenção Internacional de Pátzcuaro, em 1940; e o Instituto Nacional Indigenista (INI), em 1948. Bonfil Batalla (1981) afirma que todas as experiências anteriores em matéria de indigenismo se congregam em Pátzcuaro com a intenção de construir uma ideologia de acordo com a revolução mexicana.

Antes mesmo da criação do III e do INI, foi promulgada a Lei de Instrução Rudimentar para implantar um sistema de ensino das primeiras noções do castelhano nas comunidades rurais. Guiado pelo projeto de construção de um Estado-nação unificado e homogêneo, o governo federal impulsionou a educação castelhanizadora entre os indígenas, na tentativa de erradicar as “superstições” e os “costumes inconvenientes”. As mudanças eram pensadas como importantes fatores de evolução social, necessários ao desenvolvimento econômico e à dissolução das identidades étnicas pela identidade nacional (Barabas, 2000).

O desenvolvimento de uma identidade nacional baseada na ideologia de mestiçagem foi dos desdobramentos mais importantes da Revolução Mexicana, ainda que, ressalte-se, apesar da tentativa estatal, os mestiços nunca constituíram um grupo homogêneo. A Constituição mexicana definia que, a partir da independência, todos seriam iguais, implantando uma ideia de cidadania universal e igualitária (Gil, 2009).

---

<sup>13</sup> Organismo criado em 1940, com a assinatura da Primeira Convenção Internacional de Pátzcuaro cujo principal objetivo era promover a colaboração na coordenação das políticas indigenistas dos Estados membros, bem como solicitar, coletar, ordenar e distribuir pesquisas científicas, legislação, arquivos históricos e outros documentos relacionados com os povos indígenas americanos e realizar trabalhos de publicação e divulgação para contribuir para o melhor conhecimento dos povos indígenas. Em 1953, o Instituto se constituiu em um organismo especializado da OEA para o aporte a difusão de pesquisas e, atualmente, ocupa-se com a coordenação das pesquisas necessárias para se dispor de um melhor entendimento da situação atual dos povos indígenas da região e prestar assistência técnica para o estabelecimento de programas de desenvolvimento das comunidades indígenas.

As ideias de raça foram elementares para reforçar a imagem de inferior do “índio” diante do mestiço e justificar as políticas etnocêntricas direcionadas às populações indígenas adotadas pelo Estado mexicano.

Devemos ter claro que esta categoria de mestiços não pode ser associada com a mestiçagem do período colonial. Se no período colonial os mestiços eram fruto de uma mistura entre brancos, indígenas e negros e ocupavam um lugar secundário na estrutura social colonial, os mestiços do México pós-revolucionário converteram-se no grupo social dominante que passou a definir a identidade nacional mexicana. Este processo está diretamente ligado à criação e ao triunfo da ideologia de mestiçagem que permitiu que um grande contingente de indígenas e de brancos abandonassem os seus referenciais identitários anteriores e assumissem a identidade mestiça. (Ibidem, p.5)

O espírito europeu da época dominava a convicção de que um Estado é a expressão de um povo que tem a mesma cultura e mesma língua, como produto de uma história comum. A diversidade cultural foi sempre compreendida como um obstáculo para a ideologia dominante que só concebe o futuro (o desenvolvimento, crescimento, progresso etc.) dentro do curso da civilização ocidental. Como afirma Batalla (2005 [1987]), sobrou às civilizações originárias dar-se por extintas o quanto antes, porque sua condição, segundo este olhar, é de indiscutível inferioridade e não admite futuro próprio.

Nesse afã de construção da nação em moldes ocidentais, é fundado no México o “Indigenismo Educacional” (Teófilo da Silva, 2008), dirigido às comunidades locais indígenas com o objetivo de transformá-las em “povo mexicano” pela via da castelhanização e imposição de valores nacionais. Também se faz fortemente presente no país as características do que o autor chamou de “Indigenismo Arqueológico”, relacionando-o aos herdeiros do império inca, da América do Sul, e que se baseia “na crença de que o ‘índio’, enquanto coletividade sociocultural distinta da sociedade nacional, já não seria uma realidade presente sendo substituído pela imagem do camponês ou trabalhador braçal mestiço e ladino” (ibidem, p.7).

Da mesma forma, no México, os “índios” teriam se tornado cidadãos nacionais pela via do trabalho, enquadrando-se em categorias laborais, fortemente representada no país pela camponesa, de modo que as culturas indígenas estariam restritas à ideia arqueológica dos antigos índios. Até hoje, parte das suntuosas construções deixadas por civilizações ancestrais é preservada e aberta à visita dos milhões de turistas que

visitam o país. Elas guardam e reforçam a imagem do “índio arqueológico”, um dos criadores da identidade nacional, que deixou heranças para as gerações subseqüentes, mas cuja cultura “original” já não existiria. De certa forma, esse pensamento persiste apesar de as populações indígenas mexicanas constituírem não uma minoria, mas uma grande massa.

O passado indígena foi expropriado aos índios e assumido como patrimônio comum de todos os mexicanos, ainda que essa apropriação não tenha nenhum conteúdo profundo e converta-se apenas em um vago orgulho ideológico pelo que fizeram os “nossos” antepassados. Das culturas indígenas hoje, passado o fervor nacionalista das primeiras décadas, restaram uma visão folclórica e uma sensação multiforme de mal-estar pelo que significam de atraso e pobreza e, sobretudo, pela percepção não admitida de que aí, no México profundo, nega-se cotidianamente o México imaginário. (Batalla, 2005 [1987], p.186, tradução própria)

Conjuntamente à constituição do Estado nacional foi sendo produzida a desapareção formal dos “índios” vivos, tornados mexicanos pela lei. Conforme Barabas, (2000), a sociedade crioula, por sua vez, realizou uma expropriação seletiva da história antiga para assumi-la como parte do seu próprio passado glorioso.

A educação foi um dos caminhos para colocar em prática o ideal da mestiçagem, símbolo do México moderno. Foi instituída a Secretaria de Educação Pública (SEP) e instituições escolares como instrumentos oficiais de integração dos povos indígenas à nação mexicana. Essas instituições e seus professores desempenharam importantes papéis como agentes de “homogeneização cultural e de construção de uma ideologia nacionalista baseada na mestiçagem” (Alves, 2008, p.13). A política educacional pós-revolucionária procurou garantir a todos os mexicanos o acesso à educação escolar, o que pode ser comprovado com a publicação do artigo 3º da Constituição de 1917<sup>14</sup>.

Se no paradigma colonial o bárbaro podia deixar de sê-lo mediante a conversão religiosa, no paradigma evolucionista do século XIX ele alcançaria essa transformação pela via da razão e da educação (Barabas, 2000). Seguindo tal pensamento, no período de 1923 a 1950, a ação educacional dirigida aos povos indígenas fundamentou-se em

---

<sup>14</sup> *Todo individuo tiene derecho a recibir educación. El Estado - federación, estados, Distrito Federal y municipios -impartirá educación preescolar, primaria y secundaria. La educación preescolar, primaria y la secundaria conforman la educación básica obligatoria. La educación que imparta el Estado tenderá a desarrollar armónicamente todas las facultades del ser humano y fomentará en él, a la vez, el amor a la Patria y la consciencia de la solidaridad internacional, en la independencia y en la justicia.” (art. 3º - Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos).*

concepções que se revezavam entre assimilacionistas e integracionistas. De acordo com Alves (2008), o período que vai até 1940, quando é realizado o Primeiro Congresso Indigenista Interamericano, em Pátzcuaro, é marcado pela “influência do positivismo comtiano, pelo propósito assimilacionista (*incorporación del indio a la civilización*) e pela proibição de signos de identidade, especialmente do uso das línguas indígenas, nos processos escolarizados ou semi-escolarizados de educação” (ibidem, p.11).

Já em um segundo momento, após Pátzcuaro, o indigenismo descarta a assimilação e incorpora a integração dos indígenas, o que significou para a estratégia educativa valer-se das línguas maternas, durante os primeiros anos escolares, a fim de promover, em seguida, a castelhanização de forma mais eficiente (Barabas, 2000). A partir de então, repudia-se a coerção, rompe-se com o positivismo social e é proposto o relativismo cultural como princípio para a formação de um Estado-nação sólido e unido. O processo de “mexicanização do índio” passa a ser conduzido “por políticas e programas integracionistas, que são norteados pelo respeito à cultura e à dignidade da pessoa humana” (Aguirre Beltrán, 1994<sup>15</sup> *apud* Alves, 2008, p.8), mas que, no fundo, possuíam a mesma concepção de extinguir as identidades indígenas.

Movido por essa compreensão é criado o Instituto Nacional Indigenista (INI), em 1948, sob a liderança de Alfonso Caso e Gonzalo Aguirre Beltrán. A nova política indigenista é operacionalizada com base nos preceitos de integração, mas seu discurso, porém, era outro. Para a sua formulação, a questão étnica deveria ser entendida como consequência do contexto das relações de dominação entre as sociedades mestiça e a indígena e no contexto do desenvolvimento das relações capitalistas de produção, cuja base era a exploração da mão de obra indígena e dos recursos naturais de suas terras. Falava-se que a cultura indígena havia se convertido em um símbolo da exclusão e o INI deveria combater essa situação, no entanto, a linha adotada na prática pelo órgão indigenista seguia os conceitos do indigenismo adotado em períodos anteriores. “Não se devia menosprezar os valores da cultura indígena, mas o processo de formação da nação exigia a aculturação de toda a sociedade” (Peña, 2006, p.473, tradução própria).

Logo, durante as décadas de 1950 a 1970, foram fundados 12 Centros Coordenadores Indigenistas, vinculados ao INI, número que no final do governo de Luis Echeverría (1970-1976), chegaria a 90 (Korsbaek e Rentería, 2007). Situados em

---

<sup>15</sup> AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *El Pensar y el Quehacer Antropológico en México*. Puebla: UAP, 1994.

regiões consideradas estratégicas, os Centros tinham o objetivo de recrutar jovens indígenas que se destacavam por suas atitudes e qualidades intelectuais para treiná-los como professores e promotores bilíngues, além de auxiliarem na ação indigenista do Estado, já que se tornavam novas lideranças para suas comunidades e se convertiam em intermediários (Wolf, 2003) eficazes nas relações entre os povos indígenas e o Estado e a sociedade nacional.

As *haciendas*, fundadas no século XVII e beneficiadas pelas Leis de Reforma nos séculos XVIII e XIX, não resistiram à pressão e os novos interesses das elites quando estourou a Revolução de 1910. Elas foram destituídas, bem como as relações sociais que mediavam, porque bloqueavam os canais de mobilidade social e cultural, as comunicações entre a nação e as comunidades indígenas e tendiam a pulverizar o poder do governo central (Wolf, 2003). Ao dismantelar as relações estabelecidas por esses monopólios, foram reabertos os canais de comunicação das comunidades com outros níveis de governo para além do local, possibilitando a circulação de indivíduos e grupos.

Essa nova mobilidade social privilegiava os que conseguissem estabelecer canais de comunicação entre a comunidade local e o poder central. No entanto, aqueles que buscavam poder e reconhecimento fora da sua comunidade tinham que se adequar a determinados padrões “ideais da pessoa orientada para a nação” e aprender a manipular laços sociais, amizades e alianças. Esses indivíduos que conseguiam controlar esse novo fluxo de comunicação passam a ocupar posições de poder na economia e na máquina política. “Eles se tornam os ‘intermediários’ econômicos e políticos das relações nação-comunidade, função que traz suas recompensas” (ibidem, p.83), mas também cria problemas internos e para o poder central. O novo panorama da sociedade mexicana não se deu sem conflitos para as comunidades indígenas. Diante dos contrastes entre mobilidade e tradição, a intermediação entre a nação e a comunidade e, conseqüentemente, a vida nessas localidades são marcadas por contradições, confrontos e rivalidades de poder.

Em meio a esse cenário de disputa pelo domínio econômico e político, as diferentes roupagens das políticas indigenistas atuaram como fator de dominação dos povos indígenas e a antropologia praticada no período serviu de aliada, justificando as práticas estatais e agindo para beneficiar as elites em detrimento dos interesses das populações originárias: “a antropologia aplicada não somente tem se aplicado

especialmente – México – mas também tem restringido sua temática – somente o indígena – e tem-se convertido numa ciência social colonialista, útil unicamente para conhecer o dominado” (Nolasco Armas, 1981, p.72).

### **1.1.2.2 O neo-indigenismo, nova roupagem para a mesma postura**

Já na década de 1970, o indigenismo começa a incorporar importantes mudanças que irão culminar, mais à frente, com uma nova fase da política interétnica no México. Alves (2008) fala no período do “indigenismo participativo”, iniciado em 1976, em que os teóricos indigenistas e indianistas salientavam a necessidade de o Estado promover o fortalecimento dos grupos étnicos, por meio de conceitos como o de participação e etnodesenvolvimento de autogestão. Nesse novo momento, a questão da etnicidade é percebida como um assunto político relacionado ao exercício de poder e não somente um tema de cunho cultural, o que faz com que qualquer indigenismo que surja daí em diante tenha que levar em consideração a relação entre povos indígenas e o Estado.

A crise do indigenismo institucionalizado começa em 1982, quando assume a presidência do México Miguel de Madrid, diante da conjuntura provocada por um enfrentamento entre o governo e a iniciativa privada com a consequente desvalorização da moeda mexicana. A saída foi recorrer ao Banco Mundial e ao Fundo Monetário Internacional colocando o desenvolvimento do México nas mãos das políticas neoliberais e impondo um projeto transnacional em substituição ao projeto nacionalista.

Ante à necessidade de dar uma resposta à crise vivenciada de forma generalizada, nos anos 1970 e 1980, e, aliado a isso, ao processo de globalização que fragilizou a capacidade dos Estados de formulação e implementação de políticas, o México inicia a reforma seu aparelho estatal no governo de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994). As políticas públicas foram reformuladas a partir de um processo de ajuste estrutural, que procurou estabelecer um modelo econômico regido pelo mercado, em que passaram a ter papel crucial a competição, a abertura comercial e os investimentos estrangeiros (Alves, 2007).

O “liberalismo social” promovido pelo governo de Gortari, assumido como um substituto do “nacionalismo revolucionário”, recorreu aos indígenas, no plano discursivo. Curiosamente, tomou-os como um exemplo a servir de modelo ao restante da população pobre, visto que, com o trabalho comunitário, eram capazes de

disponibilizar mão de obra gratuita às atividades desenvolvidas pelo governo (ibidem). A linha da política indigenista adotada, a partir de então, estava baseada no desenvolvimento econômico das comunidades indígenas.

Na Presidência do México, registrou-se uma sucessão de governos alinhados ao neoliberalismo. Em 2000, Vicente Fox, ainda candidato, apresentou aos empresários da Guatemala uma proposta para impulsionar o novo Plano de Desenvolvimento, abarcando o sudeste mexicano e a região da América Central, cujos objetivos principais eram: impulsionar os mercados regionais de produtos básicos, facilitar a transferência de tecnologia, construir um corredor ecoturístico e criar uma estrutura aduaneira mais eficaz. Alves (op. cit.) destaca que, após eleito, Fox lançou o *Programa Nacional para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas* (2001-2006) no qual propunha a necessidade de uma nova relação entre o Estado mexicano, os povos indígenas e a sociedade. O *Programa* estabeleceu cinco linhas de ação: participação; formação de capital humano; coordenação e concertação; transformação institucional; e formação de recursos humanos institucionais.

O impacto da reforma do Estado na política indigenista atinge seu ápice em 2003, quando, num momento crucial da história das relações interétnicas e do indigenismo mexicano, o Instituto Nacional Indigenista (INI) é destituído, após 55 anos de existência, e criada a Comissão Nacional para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas – CDI em seu lugar.

O governo mudou as siglas da instituição indigenista pensando que essa mudança de nome significaria uma transformação na política, no entanto, a verdade é que o Estado mexicano continua com uma política indigenista agora chamada de “desenvolvimento dos povos indígenas”, mas que ficou nas boas intenções sem alcançar uma alteração na política paternalista e assistencialista que tem caracterizado o indigenismo do Estado de velho cunho. A CDI é igual ao velho INI, pois, em essência, é uma instituição indigenista. (Korsbaek e Rentería 2007, p.213, tradução própria)

Com a criação da CDI, inaugura-se a institucionalização de um indigenismo atrelado ao modelo econômico capitalista, no sentido de que sua característica principal é a adaptação ao enfoque desenvolvimentista adotado pelo Estado nacional. Dessa forma, Herrera Tapia (2013) pontua que, já desde o final do século XX e início do XXI, o México testemunha a implementação de medidas voltadas ao desenvolvimento rural sustentável ligado ao aspecto do desenvolvimento territorial. Tais medidas prometem, a

partir do discurso oficial, novos horizontes para o campo e o meio rural, onde se incluem as comunidades indígenas.

No México, a abordagem do desenvolvimento territorial é institucionalizada através da Lei de Desenvolvimento Rural Sustentável, de 2001, e por uma clara influência latino-americana na execução de políticas regionais relacionadas com a participação local, o impulso para a dinamização dos mercados regionais, a articulação produtiva e institucional para a construção do desenvolvimento rural, que envolvem a revalorização dos territórios em contextos de pobreza e exclusão social. Por outro lado, essa abordagem assume acordos de ordem política associados com a coordenação de vários níveis de governo. Incluem-se, nesse modelo de desenvolvimento rural sustentável, as reformas do neoliberalismo econômico, que impulsionaram a retirada paulatina do Estado das atividades econômicas, as aberturas comerciais e o controle das variáveis macroeconômicas (*ibidem*).

Soma-se a esse cenário, a perspectiva macroeconômica pautada pelo discurso da promoção ao desenvolvimento sustentável, em que ganham força os projetos voltados à exploração, dentre outros recursos, das chamadas “energias limpas”. Como veremos nos próximos capítulos, esse é um ponto crucial para compreendermos os processos por que passam as comunidades indígenas do Istmo de Tehuantepec, principal área de exploração de energia eólica, no México, objeto deste estudo.

Percebe-se que institucionalização do indigenismo mexicano foi um caminho para a manutenção de toda uma gama de concepções, (pré)conceitos, ideologias e idealizações formuladas ao longo dos séculos e que se consolidam com a invenção de categorias identitárias que não são próprias aos povos indígenas, mas sim construídas a partir de referenciais externos a eles.

Como afirma Batalla (2005 [1987]), a linguagem e a roupagem teórica das políticas indigenistas mudaram ao passo dos anos, sofreram atualizações e refinamentos, mas se manterá sempre a concepção do indigenismo como teoria e prática políticas desenhadas e instrumentalizadas por não indígenas para se chegar à integração dos povos indígenas à nação. As definições do que é “bom” ou “mal” nas culturas indígenas, do que é aproveitável ou não, não são questões em que conte a opinião dos próprios povos. É um assunto, como geralmente ocorre nas políticas indigenistas, em que têm voz os não indígenas, os “nacionais”, os que exercem o controle cultural e aspiram generalizá-lo.

Os indigenismos de vertente integracionistas surgem do contexto modernizante e desenvolvimentista de formação dos Estados nacionais e, conseqüentemente, de suas economias e sociedades, em toda a América Latina. São instrumentos de um novo nacionalismo regional que tenta superar a crença na superioridade dos sistemas culturais europeus, vigente até então, e buscar outros modelos socioculturais voltados à valorização dos aspectos locais, em que as culturas indígenas e populares passaram a ser fonte inspiradora para essa perspectiva.

No entanto, os povos indígenas foram compreendidos mais como um importante elemento simbólico para a formação das nações em bases genuínas, do que enquanto populações do tempo presente. Os povos que persistiam em seguir com estilos de vida indígenas continuaram sendo vistos como atrasados e viraram alvo de políticas públicas que buscavam superar essa condição, em prol da modernização do Estado.

O conhecimento das relações estabelecidas entre Estados e povos indígenas, no Brasil e no México, em diversos períodos históricos, permite percebermos que o indigenismo em geral, independentemente do discurso que assuma, constitui-se numa abordagem hegemônica para perceber e tratar uma realidade sócio-histórica alheia a si mesma. Como afirma Teófilo da Silva (2012), os indigenismos latino-americanos compartilham da “colonialidade do poder” (Quijano, 2005) característica da região e podem ser interpretados como parte de um processo civilizador mais amplo que visa à subordinação e aniquilação da diversidade étnica.

Para Teófilo da Silva (op. cit.), torna-se inevitável “reconhecer a vocação das políticas indigenistas para ‘fazer desaparecer’ ou para ‘fazer mudar’ a diversidade em favor da construção de uma nação” (ibidem, p.19). Dessa forma, sublinha o objetivo último das políticas indigenistas em manter a ideologia do Estado-nação, promovendo, para isso, transformações totais ou parciais nas sociedades e culturas indígenas.

Toda uma história de dominação interétnica pode ser inferida, portanto, dos processos de construção nacional e formação do Estado como um todo indiviso e coeso, no qual a diferença cultural das populações indígenas somente pode ser aceita se submetida à cultura nacional ou travestida em desigualdade social (i.e., o índio como aculturado, subalterno e pobre). Segundo o indigenismo, o índio não caberia na nação como membro simétrico de outra sociedade, apenas como membro assimétrico de uma mesma sociedade. (Ibidem, p.20)

O mesmo pensa Villoro (1994), para quem o Estado moderno nasce, paradoxalmente, da autonomia dos indivíduos em detrimento da autonomia das comunidades ou etnias as quais esses indivíduos pertencem. Sua condição natural é de tensão entre o poder central, que tenta impor uma unidade e soberania, e os diversos povos que compõem a realidade social heterogênea. As políticas indigenistas surgem para fazer essa intermediação e reduzir as tensões, mas dispõem, de forma contraditória, de modos violentos, que incluem o uso da força, as manipulações, a criação de dependências ou de medidas integracionistas e assimilacionistas.

Apesar de as concepções sobre os “índios” atravessarem mudanças de épocas, de políticas, de nomes e de roupagens, o que se observa é que a aposta nas dicotomias “dominantes x dominados”, “civilizados x bárbaros”, “nacionais x índios” – e toda a carga simbólica que elas e suas variações carregam – perdura e reestrutura-se, de tempos em tempos. Elas alimentam a permanência de condições desiguais para os povos indígenas, em todos os âmbitos de sua existência: cultural, econômico, político e social, e reforçam a certeza de que é preciso avançar e “desenvolver” essas populações e os espaços por elas ocupados. Como veremos mais à frente, a ideia de superar o atraso dos povos e territórios indígenas continua, na atualidade, povoando o imaginário e direcionando a ação estatal no Brasil e no México.

Por outro lado, é preciso observar a ação dos movimentos indígenas, múltiplos e heterogêneos, que procuram romper com esses modelos e categorias simbólicos e materiais. São os próprios povos indígenas que buscam, cada vez mais, assumir as rédeas na interlocução de suas demandas e direitos, guardadas todas as dificuldades que essa mudança de postura representa diante do histórico de violações inculcadas pelos Estados nacionais latino-americanos, reivindicando e ressignificando suas identidades étnicas e lutando por seus direitos específicos, especialmente, o direito à terra.

## CAPÍTULO II

### Marcas históricas das resistências

A ocupação efetiva do território cearense<sup>16</sup> começou em 1603 com a bandeira de Pero Coelho de Souza, fundando o Forte de São Tiago, na foz do rio Ceará, atual Barra do Ceará (bairro da capital Fortaleza). Ao redor do forte, o pequeno povoamento que se formou foi chamado de Nova Lisboa, mas as dificuldades relacionadas ao isolamento do local fizeram com que o povoado não prosperasse e o forte fosse abandonado, o que acabou o extinguindo. Apesar dessa primeira ocupação, a fundação oficial da “Capitania do Siará” foi concedida a Martins Soares Moreno, em 1612, que ergueu o Forte de São Sebastião para defender a costa dos ataques estrangeiros, o que não impediu o domínio da região pelos holandeses e a posterior destruição da fortificação por uma rebelião de indígenas inconformados com a escravidão a que eram submetidos, inicialmente pelos portugueses e depois pelos flamengos.

Apesar de serem estes os marcos oficiais, historiadores relatam que a expedição do espanhol Vicente Pinzón desembarcou na costa cearense antes mesmo de Cabral chegar ao Brasil, em 1500. Conforme Guedes (1975<sup>17</sup> *apud* Borges, 2009), o local mais provável para o primeiro desembarque no Ceará foi junto à atual cidade de Fortaleza, em um cabo que Pinzón batizou de *Santa Maria de la Consolación* e pode ser identificado hoje como a ponta do Mucuripe.

A fixação estrangeira ocorreu assim a partir do século XVII, primeiramente no litoral, possibilitando aos grupos nativos refugiar-se nas matas e nos sertões da região. A pecuária foi o elemento que propiciou a entrada dos colonizadores no interior da capitania cearense, promovendo o contato com os grupos indígenas, em especial, “os Tapuias reriús e/ou areriús, principais moradores do sertão noroeste da capitania; os Tabajaras, que viviam exclusivamente em serras e na faixa litorânea; e os Tremembés, residentes no litoral da capitania, dividindo espaço com os Tabajaras” (Ponte, 2010,

---

<sup>16</sup> Em 1534, quando o rei de Portugal D. João III, decidiu dividir o Brasil em capitanias hereditárias, o território atual do Ceará compreendia uma área doada a três capitães hereditários: João de Barros, Antônio Cardoso e Fernando Álvaro de Andrade. Pertenciam à nobreza de Portugal, entretanto, não tinham recursos suficientes para investir nas capitanias, a fim de transformá-las em colônias prósperas (Teixeira, 2004).

<sup>17</sup> GUEDES, Max Justo. As primeiras expedições de reconhecimento da costa brasileira. In: MINISTÉRIO DA MARINHA. História naval brasileira. v. 1. Tomo 1. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação Geral da Marinha, 1975. p. 177-245.

p.95), que reagiram ao contato com os europeus buscando novos refúgios, realizando alianças ou declarando guerras.

No México, os espanhóis enviados por Hernan Cortez chegaram ao estado de Oaxaca por terra, depois de render a capital do império asteca, Tenochtitlán. Em 1522, Francisco de Orozco, após cruzar a Mixteca e o Vale de Oaxaca, chegou ao Oceano Pacífico, onde se deparou com o senhorio de Tututepec. Em 10 anos, as expedições armadas atravessaram todo o território do que hoje chamamos Oaxaca, chegando até Tehuantepec e a Guatemala. Para atingir tal feito, realizaram uma série de alianças e negociações com os chefes nativos que lhes propiciaram conhecimento sobre o território e, em determinados momentos, apoio para a expansão. Muitos estudiosos falam que a “conquista” espanhola significou uma continuação de guerras e conflitos já existentes entre os reinos indígenas antes da chegada dos europeus (Romero Frizzi, 2011).

A presença estrangeira nos territórios ocupados, tanto no Brasil como no México, desencadeou os já amplamente conhecidos e estudados violentos processos de extermínio e perseguição das populações nativas, por meio de guerras, propagação de doenças, expulsão dos territórios, determinação de trabalhos forçados, pagamentos de impostos e imposição dos regimes de escravidão e servidão.

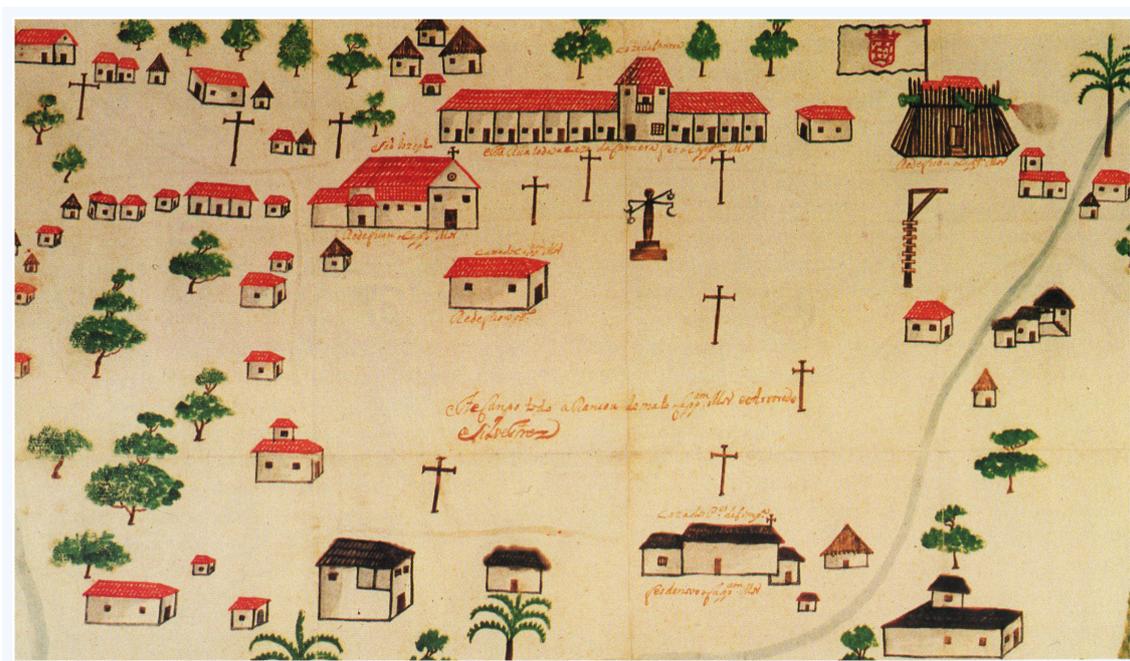
O que se percebe é que, ao longo de cada processo histórico, as populações nativas desenvolveram estratégias próprias para lidar com essas formas de opressão e perseguição, muitas vezes, fugindo, em outras, guerreando; volta e meia fazendo e desfazendo acordos e, frequentemente, dissimulando comportamentos e atitudes numa nova conjuntura de poder que se hierarquizava racialmente (Bernand, 2001). Todas as formas de reagir ante as imposições desse novo cenário representaram tentativas de resistência e sobrevivência em meio àquela realidade que se desenhava com a colonização.

Anteriormente à chegada dos europeus, os grupos indígenas não compartilhavam de um Estado unificado, nem de uma identidade comum, que lhes conferisse consensualidade e um exercício de poder horizontal. Constituíam-se em grupos divididos entre uma infinidade de senhorios, com conflitos e rivalidades entre eles e com desejos de ampliar seus domínios ou livrar-se da dominação exercida por outros grupos. É nesse cenário que o elemento colonizador vem unir-se para dar nova configuração aos contextos subsequentes. Por isso, os indígenas utilizaram-se, muitas

vezes, de alianças com os europeus em oposição a outros povos indígenas, ou, por outro lado, uniram-se a grupos rivais para se confederar contra os invasores.

Aqui não nos interessa resgatar, numa análise histórica contínua e profunda, essas expressões de resistências no Ceará e em Oaxaca, uma vez que fértil material sobre o assunto já está disponível, produzido por pesquisadores bem mais especializados para tal tarefa. Buscaremos compreender de que maneiras os indígenas exerceram seu poder de *agência* (Ortner, 2006) e ilustrar algumas dessas formas de resistência registradas pelos relatos históricos, a fim de que possamos traçar um paralelo entre as ações do passado e as ações presentes no cotidiano dos povos indígenas atuais.

## 2.1 As disputas e dissimulações no Ceará



**Mapa 1.** Vila de Nossa Senhora da Assunção (depois Fortaleza), Capitania do Ceará Grande, 1730. Cartografia manuscrita, documento n.º 848. Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, Portugal. Reprodução do *Wikimedia Commons*.

A imagem, datada de 1730, corresponde a antiga vila – elevada a essa categoria em 1726 – de Nossa Senhora da Assunção, que originou a cidade de Fortaleza. A povoação cresceu em torno do antigo forte de Schoonemborch, edificado durante o domínio holandês na região e depois rebatizado de Fortaleza de Nossa Senhora da Assunção, em 1654. Naquele momento, a Capitania do Ceará tinha sido devolvida aos

portugueses, após a assinatura do Tratado de Tordesilhas, que determinava a retirada da Companhia das Índias Ocidentais do solo brasileiro, abdicando de todas as suas posses.

O início do processo de ocupação do solo cearense aconteceu em torno do rústico forte, onde foram instaladas a primeira igreja e as casas dos pioneiros residentes. Numa breve análise da imagem, percebe-se a importância de alguns símbolos coloniais: as numerosas cruzeiras a demarcarem o domínio da Igreja Católica sobre o povo e o território, o forte erguido à moda indígena exibindo o brasão português e disparando um de seus canhões, a praça que servia à “catequese dos índios” (Duarte, 2009) e a destacada Casa de Câmara com suas 12 portas. Na arquitetura da vila, o pelourinho coincidia com a frente da Câmara e a forca com a da Fortaleza. À direita corria o rio Pajeú em direção ao mar.

A colonização do Ceará está fortemente marcada por dois eventos: a conquista dos sertões pela expansão da pecuária e a fundação das vilas em áreas estratégicas para defender o território de ataque dos “índios”, bem como prosseguir com a catequese e pacificação destes grupos. Segundo Duarte (2009), em 1713, é erguida a primeira vila em Aquiraz, seguida por Fortaleza (1726), Icó (1738) e Aracati (1748). Em 1759, são criadas as vilas de Soure (Caucaia), Viçosa do Ceará, Arronches (atual Parangaba) e Messejana (as duas últimas são bairros de Fortaleza). Em 1764, a de Montemor-o-Novo (Baturité) e do Crato. Em seguida, Sobral (1773), à beira do rio Acaraú, e Granja (1776). Por fim, São João do Príncipe (Tauá), no sertão dos Inhamuns, e São Bernardo das Águas Russas (Russas), ambas em 1801.

O Ceará ingressou tardiamente na economia mercantil colonial, sendo colonizado com atraso se comparado a outros estados do Nordeste, como Pernambuco e Bahia. Lemenhe (1982) atribui essa condição a fatores como as peculiaridades das correntes marítimas que dificultavam o acesso à costa, a ocupação francesa e holandesa que atrapalhava o domínio dos portugueses e “a existência de índios desconfiados e rebeldes que impediam a ocupação do seu território” (ibidem, p.75). Os povos indígenas protagonizaram diversas rebeliões e enfrentamentos contra os colonizadores, contudo foram dominados pela força das armas e da catequese.

Fixados os agentes coloniais no território cearense, o desenvolvimento das atividades econômicas tornou-se dependente da mão de obra indígena, o que configurou uma disputa entre fazendeiros, capitães-mores e missionários pelo controle desses grupos. A estes dois últimos foram outorgados poderes sobre os indígenas através da

leis coloniais como a que determinava “que nem índios nem índias possam ser tirados de qualquer aldeia sem ordem do capitão-mor e sem o consentimento dos missionários... mas que possa dar serviço de particulares, contanto que fique sempre uma parte das três que houverem na aldeia” (decreto de 1698 *apud* Lemenhe, 1982, p.86).

A instalação das fazendas de gado pelos sertões foi uma opção barata e viável para a colonização e transformação das terras em atividade produtiva, diante daquela realidade. Os empreendimentos necessitavam de pouco investimento em infraestrutura e do árduo trabalho humano, disponível com a escravização dos indígenas, que foi sacramentada pela coroa portuguesa, sob o pretexto de conter o revide à ocupação de suas terras, através da chamada “guerra justa”. O extermínio e a incorporação dos indígenas à força de trabalho são descritos na Ordem Régia de 1708<sup>18</sup>.

A colonização da Capitania do “Siará Grande”, a partir do início século XVII, foi, então, marcada por um violento processo na relação entre os habitantes nativos e os colonizadores. Ainda que parte das estratégias colonialistas e imperiais incluísse a aproximação e a prática de acordos com os chefes indígenas, o aspecto mais marcante desse processo foi a violência por meio da perseguição, expropriação das terras, escravidão e das já citadas “guerras justas”. Entre os anacés do Ceará, por exemplo, a origem de sua dispersão territorial está fundamentada pela narrativa do “Massacre da Lagoa do Banana”:

Assim narra Jonas Alves Gomes, o Cacique Jonas Anacé (cf. Brissac, 2006, p. 4-5), o que ouvia de seu pai acerca do massacre: “O governo mandou seus soldados para matar todos os índios. E a lagoa se tingiu de sangue. Os sobreviventes fugiram para estes lados de cá: Japuará, Salgada, Bolso, Matões”. Segundo o relato do Sr. Pedro Pereira da Silva, de 65 anos de idade, pescador, morador de Matões, “o governo mandou dizimar os índios. A lagoa ficou vermelha da cor de sangue. Quem me contou foi meu amigo Manuel Grosso, já falecido, que morava na Japuará, e ouviu a história do seu pai”. Francisco Ferreira de Moraes Júnior, o Júnior Anacé, narra: “ouvi da minha tia Maria Freire, que o seu pai contava que na era dos três oitos [referindo-se a 1888] foi uma época de grande seca. Chegou uma tropa de cavalos e detonou várias bombas lá e aí matou muita gente, muitos índios Anacé, junto à Lagoa do Banana. Seus corpos foram jogados dentro da lagoa, que virou um mar de sangue da noite para o dia. Os que

---

<sup>18</sup> Trecho do documento: “... fui servido resolver se faça guerra geral a todas as nações de índios de corço entrando-se por todas as partes... para que não possam escapar uns sem cahirem nas mãos dos outros... e as tropas... incorporando-se umas às outras, farão mais formidável o nosso poder e mais seguro o estrago desses contrários e para que se animem os que forem a esta empresa **hei por bem declarar que não só hão de matar a todos os que lhe resistem, mas hão de ser captivos os que se lhe renderem, os quais se venderão, em praça pública ...**” (Girão *apud* Lemenhe, 1982, p.80, grifos nossos).

escaparam, apavorados com tanta violência fugiram para as matas da região: Japuara, na linha da Serra dos Caborés; Santa Rosa, no pé da Serra dos Gatos; Matão, hoje Matões, Coqueiros e Bolso”. (Meireles et. al., 2012, p.125)

Uma das formas de reação dos indígenas da região Nordeste às expressões de abuso e opressão é caracterizada na historiografia como a “Guerra dos Bárbaros”<sup>19</sup>, termo criado pelos colonizadores para denominar uma série de conflitos ocorridos entre colonos e povos indígenas, no decorrer do final do século XVII e início do XVIII, nas áreas que correspondiam aos chamados sertões das capitanias.

Para justificar a guerra contra os nativos, as autoridades coloniais relacionavam as ações indígenas com a ignomínia, a crueldade e a falta de humanidade, caracterizando-as como atitudes que revelariam uma associação com o demônio e uma negação do que era considerado cristão. Também existem vastos relatos de administradores e militares que comentavam o comportamento dos indígenas frisando a inconstância, a falsidade e a selvajaria. Diziam que os “índios”, durante as batalhas, atacavam na vanguarda e na retaguarda e faziam uso de flechas envenenadas, condutas que, por estarem fora da ordem militar vigente, eram consideradas como formas “bárbaras” e “ilegítimas” de se fazer a guerra (Araújo, 2007).

Com um vasto conhecimento do território e das agruras dos sertões, era amplo o repertório de artifícios utilizados pelos indígenas contra seus combatentes. Em diversos momentos, conduziam as guerras por caminhos e lugares de difícil locomoção, onde houvesse escassez de água e alimentos, exaurindo as tropas inimigas. Também guerreavam para impedir que os missionários se estabelecessem junto às outras nações, impossibilitando as tentativas de submeter esses grupos ao controle colonial. Ainda, quando se sentiam encurralados numa situação extrema de perigo de morte, procuravam abrigo em lugares distantes pedindo as pazes às autoridades e, dessa forma, ficavam sob proteção até que retornassem em fuga para os sertões.

Para além das reações marcadas pelos enfrentamentos diretos, Barros (1998) identifica, nas referências históricas do Ceará, que as resistências indígenas também aconteceram de forma “invisível” por meio de fenômenos que ele denominou como a idolatria, a simulação e os acordos entre chefes indígenas e colonizadores.

---

<sup>19</sup> Sobre a Guerra dos Bárbaros, consultar: PUNTONI, Pedro. A guerra dos bárbaros. São Paulo, Fapesp/Hucitec/Edusp, 2002; e ARAUJO, Soraya Geronazzo. O muro do Demônio: economia e cultura na Guerra dos Bárbaros no Nordeste colonial do Brasil-séculos XVII e XVIII. 2007.

Para os cristãos, a idolatria constituía-se no maior obstáculo à catequização dos indígenas, incitando-os a manter seus rituais passados. Segundo o autor (op. cit.), uma das características dessa prática era a capacidade de ajustar-se à realidade colonial, “expressando uma resistência não desafiadora à ordem, cujo aspecto que mais inquietava os colonizadores era o sincretismo religioso que se forjava no seu interior” (ibidem, p.3). A coexistência desses fenômenos com a ordem colonial era possibilitada por ser no espaço privado, no núcleo doméstico, o local de emergência dos rituais adaptados à nova realidade.

São vastos os depoimentos de missionários que acusavam os indígenas de práticas diabólicas, hereges e de feitiçaria. Essas práticas passaram a ser observadas, controladas e reprimidas, levando os indígenas a fazê-las às escondidas, em locais pouco vigiados ou desconhecidos dos missionários. Barros (op. cit.) relata que outra estratégia usada pelos nativos era negar que seus ancestrais tivessem repassado algum conhecimento nesse campo e fingir que haviam esquecido seus ídolos e ritos, aparentando desapego a seus costumes tradicionais.

Ainda, os indígenas demonstraram habilidade sincretizando crenças e comportamentos, numa “simulação densa e crescente” (ibidem, p.6). Participavam das festas cristãs promovidas pelos missionários, agregando-lhes significados próprios oriundos dos rituais e das formas culturais nativas. Assim, as festas religiosas congregavam as imagens e os ritos cristãos às danças indígenas, por exemplo, num contexto entendido como do catolicismo, no entanto, repleto de simbolismos indígenas.

É preciso conferir muita atenção a essas cerimônias que incentivavam antigas práticas, lembranças de um passado sem retorno. Para os nativos, as atividades festivas tinham significado ritualístico, de comemoração de acontecimentos, fenômenos e mitos de sua cultura ancestral. A organização das comemorações cristãs nas aldeias parece tolerar o convívio de culturas diferentes. A questão mais importante nessas comemorações é a extensão das idolatrias, envolvidas numa suposta manifestação de aceitação do cristianismo, por isso, aceitas com admiração e novidade pelos padres. (Ibidem, p.7)

As simulações representavam outra forma da resistência “invisível” e foram relatadas, especialmente, a respeito dos tabajaras, que ludibriavam os padres em suas tentativas de catequese. Estes enviavam presentes, fumo, tabaco e mensageiros de paz aos chefes indígenas que fingiam aceitar e concordar com as ofertas, num primeiro momento, e depois acabavam revelando suas verdadeiras intenções conseguindo

desvencilhar-se das imposições ou se rebelando contra os religiosos. Essas ações expressariam uma luta simbólica pelo poder entre os chefes indígenas e os missionários que comandavam os aldeamentos, e também uma forma de resistência silenciosa e dissimulada dos indígenas que questionavam o poder dos missionários, sem, contudo, opor-se diretamente à ordem colonial vigente.

Um exemplo dessa dissimulação é contado pelo historiador cearense Raimundo Girão (1986), ao analisar o documento da Missão do Maranhão, escrita pelo padre Luís Figueira, em 26 de março de 1608. Relata que Diabo Grande, principal de um grupo tabajara, cooperou com Figueira oferecendo-lhe hospedagem, proteção e comunicação com outros grupos, mas que, quando soube da intenção do padre de transferir sua aldeia para o litoral, utilizou-se de argumentos (como o de que seu grupo teria que ficar onde estava para vingar a morte de outro missionário junto a um grupo inimigo), conseguindo, de forma dissimulada, atingir seus objetivos. Fingindo amizade com o padre, os indígenas permitiram que Figueira ainda permanecesse alguns meses na aldeia de Cobra Azul, onde não lhe faltaram “tragos bem amargos, devido à valentia, poderes de feitiçaria e arrogância do principal” (Figueira *apud* Barros, 1998, p.13).

Uma terceira forma de resistência “invisível” foram os acordos feitos entre os indígenas e os colonizadores, fossem eles portugueses, franceses ou holandeses. Esses pactos representavam a manifestação dos interesses tanto dos europeus quanto dos grupos indígenas. Alguns acordos partiam dos colonizadores que conseguiam fazer “amizade” e estabelecer alianças, enquanto outros eram provocados pelos principais indígenas que ofereciam ajuda para combater outros colonizadores ou um grupo indígena mais hostil.

Quando ocorreu a primeira ocupação holandesa no Ceará, entre 1637 a 1644, os indígenas os procuraram e propuseram uma aliança para ajudar a retomar suas terras sob o domínio português. Sua expectativa era de que os holandeses pudessem “entregar-nos o castelo do Seará, para expelir os portugueses e fazer-nos senhores daquela região” (Studart, 1896<sup>20</sup> *apud* Albuquerque, 2010, p.204). Essas alianças seriam práticas constantes na capitania e seus relatos contribuem para exemplificar a diversidade de relações políticas e culturais que havia entre colonizadores e nativos:

---

<sup>20</sup> STUDART, Guilherme. Datas e fatos para a história do Ceará, Fortaleza: Tipografia Studart, 1896. Vol. 2.

Os Janduim (antigos aliados dos holandeses), que habitavam entre o Ceará e o Rio Grande do Norte, firmaram um tratado de paz diretamente com a coroa portuguesa, depois de prestarem serviços como aliados dos portugueses. João Algodão teria sido outro aliado dos portugueses de quem recebeu grandes “mercês”, chegando a ser nomeado capitão-mor dos índios do Ceará. Também o principal André Caravaty foi “fiel” colaborador dos portugueses. Além de vários principais da Ibiapaba. (Barros, 1998, p.19)

Para decidir sobre a presença e o acordo com os flamengos, os nativos cearenses realizaram uma assembleia. O fato é contado no Diário da Expedição de Mathias Beck: “reunidos numa grande roda discorrendo sobre a nossa vinda, e que, entre outras cousas, haviam combinado que nos deixariam pôr em terra todos os nossos bens até ver como os trataríamos” (Beck, 1903 *apud* Albuquerque, 2010, p.208). O relato mostra que os indígenas detinham agência política sobre suas atitudes com poder de articulação e organização, no qual decidiam sobre a permanência dos holandeses em seu território, avaliando as consequências que tal presença poderia acarretar.

Agiram conforme seu interesse naquele momento e realizaram o acordo. No entanto, após a aliança, os indígenas cearenses passaram a ser explorados por seus parceiros, que se utilizavam da mão de obra forçada para a realização dos mais diversos serviços. A resposta dos cearenses veio da seguinte forma: “moveram-nos a uma revolta e ao morticínio dos opressores. Destruíram a guarnição e saquearam os barcos dos inimigos” (Studart, 1896 *apud* Albuquerque, 2010, p.206).

Cruz Pires (2004) produziu um trabalho sobre a resistência indígena no sertão nordestino (especificamente na Capitania de Pernambuco e suas anexas, correspondentes aos estados de Pernambuco, Paraíba, Alagoas, Rio Grande do Norte e Ceará) no período de pós-conquista territorial, que vai de 1757 a 1834. Nele, a autora relata as estratégias usadas pelos povos indígenas para sobreviver ao colonialismo a partir da fase pombalina, buscando compreender como essas populações agiram e reagiram à transformação dos seus aldeamentos em vilas, incluindo momentos ora de embate, ora de negociação com outros grupos e com o Estado colonial.

As vilas, transformadas em espaços onde ocorriam a interação entre os indígenas e as sociedades coloniais, implicavam relações não apenas de subordinação, mas também de resistência. Através de atitudes que incluíam conflito, negociação, cooptação e acomodação, os indígenas conseguiram interagir na sociedade colonial, revelando “o intenso jogo político existente para o contentamento dessas conveniências que variavam

desde as rebeliões dos povos indígenas contra os maus diretores e missionários até reivindicações para serem integrados ao projeto pombalino” (Pires, 2004, p.17).

As disputas pela terra já representavam, à época pombalina, o principal ponto de conflito entre os povos indígenas, a sociedade colonial e o Estado português, na medida em que a posse territorial era a base de sustentação dessa convivência. Assim como Barros (1998), a autora também identifica a manutenção entre os indígenas dos rituais festivos e sagrados, tais como a “jurema”, o “toré”<sup>21</sup> (ou torém para os tremembés) e a “dança praia”, como uma das formas de alimentar a resistência. Observa, ainda, que a violência marcou profundamente essas populações, seja ela física ou cultural, fato que ficou gravado na memória coletiva e levou a uma “acomodação” como estratégia para a sobrevivência, travando uma “guerra silenciosa” ou “guerra simbólica” dos indígenas contra os colonizadores (Cruz Pires, 2004, p.20).

Vários povos indígenas aliaram-se aos europeus por interesses diversos. Deixaram-se aldear, aculturaram-se e cooperaram com os europeus sendo, em muitas circunstâncias a única ou melhor alternativa de subsistência. Os acordos firmados quase sempre envolviam benesses como a terra, armas, dinheiro, melhoria nas condições do trabalho compulsório. Essa colaboração, entretanto, é entendida, por nós, como parte da dinâmica de elaboração social desses povos. A cooptação dos índios acontecia, sobretudo, com os chefes – principais – que aceitavam desde quinquilharias e vestidos para suas mulheres até terras e dinheiro. Para isso, os índios cediam – deixando-se civilizar: falando português e acabando com as rebeliões. (Ibidem, p.99)

Em diversas ocasiões, o estabelecimento de acordos representava o aproveitamento de oportunidades pelos indígenas para sobreviver ao colonialismo, gerando uma “resistência adaptativa” (ibidem, p.102), que propiciou a capacidade de assegurar a identidade dos povos indígenas, em meio a processos de constante reelaboração de valores, costumes e crenças.

Observa-se que as diversas formas que os nativos do Ceará encontraram para combater a presença e o avanço dos colonizadores sobre suas terras, seus costumes, suas crenças e seus modos de vida, representaram movimentos, ao mesmo tempo de reação e acomodação à situação colonial. Tais povos não foram apenas vítimas, mas foram, em boa medida, agentes de seus destinos. Seus comportamentos políticos basearam-se nas suas formas de entender o contato, nas possibilidades disponíveis de negociação ou

---

<sup>21</sup> Neste trabalho, as referências a essa dança ritual poderão aparecer como toré, numa designação geral, ou torém, quando referida aos tremembés.

combate e nos interesses em questão. Ao reproduzirem os mecanismos dos invasores, os indígenas não estavam simplesmente sendo absorvidos pela lógica colonizadora, e sim, muitas vezes, defendendo perspectivas de ação e reação, de adaptação e recriação do seu mundo diante daquela realidade.

## 2.2 As rebeliões e cosmovisões em Oaxaca

Os camponeses de San Pedro Huilotepec, no Istmo de Oaxaca, conservaram em absoluto segredo a existência do Lenço de Huilotepec até décadas atrás. Devido a um problema agrário com comunidades próximas, viram-se obrigados a apresentá-lo como prova histórica e jurídica de seus direitos sobre a terra. Segundo pesquisadores, o lenço refere-se a um mapa da região e compõe um valioso conjunto de registros escritos da tradição figurativa zapoteca e do estilo de seus glifos, que Oudijk e Frizzo (2003) chamaram de “títulos primordiais”. Na região do Istmo de Tehuantepec, Avendaño (s/d) afirma que existem, de acordo com a mapoteca do Arquivo Geral da Nação, além do mapa de Huilotepec, o de Tehuantepec, de San Dionisio del Mar, de Juchitán, de Sanatepeque, de Guamelula, de Iztactepec e de Tzanaltepec. Também há diversas referências bibliográficas sobre o Mapa de Guevea<sup>22</sup>.

Zeitlin (2003) acredita que a existência de tantos registros referentes a *pueblos* tão próximos fornece indicativos para considerar que esses mapas foram realizados originalmente como apoio documental para as demandas que as comunidades apresentaram numa “Real Audiência” a fim de conservar sua autonomia territorial e política. Presume-se que esses documentos datem de meados do século XVI, no início da colonização espanhola na região.

O Lenço de Huilotepec inclui glifos de pessoas e de lugares, tais como correntes de água e montanhas, uma das quais parece ser a “montanha do tigre precioso”, onde se encontra um grande templo, que também é visto no mapa de Guevea. Segundo Zeitlin (op. cit.), em ambos há um registro da genealogia dos senhores de Tehuantepec, em que aparecem os reis pré-colombianos Cosijoesa (da dinastia de Zaachila) e Cosijopij, vestidos com indumentária estilizada pré-colombiana, sentados sobre almofadas de pele de jaguar e ornamentados por colares e penteados cônicos elaborados; e, acima,

---

<sup>22</sup> Sobre o Mapa de Guevea, consultar: PADDOCK, J. “Comments on the Lienzos of Huilotepec and Guevea”. In: *The cloud people Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*. University of Michigan, 1983; JANSEN, M. et al. *Tributo y territorio en el lienzo de Guevea*. Cuadernos del Sur, v.12, 1998; e ZEITLIN, J.F. “Recordando a los reyes. El Lienzo de Guevea y el discurso histórico de la época colonial”. In: *Escritura Zapoteca 2.500 años de historia*. Romero Frizzi (coord.). CIESAS, 2003.

aparecem os reis Juan Cortés (Cosijopij) e seu filho Don Felipe Cortés, que governaram Tehuantepec no início da “conquista”, vestidos em trajes espanhóis.

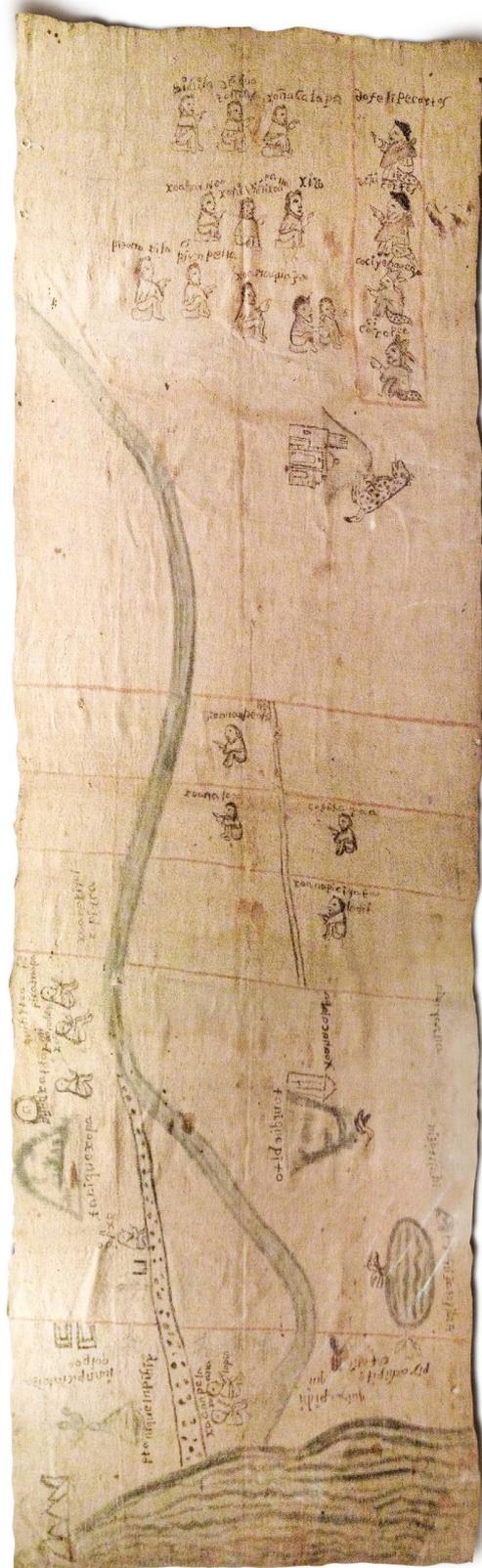


Foto 1. Lenço de Huilotepec - Arquivo do Museu das Culturas de Oaxaca  
Foto: Clarissa Tavares, 2013

A autora revela estratégias de aliança entre grupos indígenas em disputa, já antes da chegada dos espanhóis. Conta que o rei zapoteca Cosijoesa casou-se com a princesa mexicana (asteca) Coyolicaltzin, como parte de uma estratégia de aliança entre os dois impérios, após uma batalha na montanha de Guiengola. Do casamento nasceu Cosijopij, a quem Cosijoesa entregou o comando do senhorio de Tehuantepec, pouco antes do domínio dos colonizadores. Quando estes chegaram à região, Cosijopij os recebeu pacificamente, os presenteando com ouro (Machuca Gallegos, 2008) e realizando acordos numa expectativa de que, com a aliança, pudesse derrotar seus antigos inimigos, os mexicas, com quem os zapotecos se encontravam novamente em guerra. Uma das atitudes de Cosijopij para promover maior aproximação com os espanhóis foi converter-se ao catolicismo, sendo batizado pelo nome espanhol de Don Juan Cortés.

No registro de Huilotepec, frente aos senhores de Tehuantepec, encontra-se um grupo de 11 principais, sentados e com as mãos levantadas em direção aos reis. A cena pode ser comparada àquela descrita por Jansen (et al., 1998), sobre o Mapa de Guevea, em que a composição se assemelha a uma cerimônia de saudação do novo rei, presente nos códices mixtecos, durante a qual os principais (caciques) manifestavam lealdade e disposição para a entrega de tributos. As semelhanças encontradas em diversos registros da época levam o autor a acreditar que “é possível que tenha existido um grupo de documentos de Tehuantepec com a mesma estrutura: a distribuição de terras e fortuna pelo rei zapoteco a seus capitães zapotecos em troca de tributos, combinada com a genealogia dos reis que se seguiram” (ibidem, p.20, tradução própria). É possível ainda presumir, pela observação do Lenço de Huilotepec, a distribuição de terras entre os principais, demarcadas por acidentes geográficos e linhas demarcatórias no mapa.

Do mesmo modo como ocorreu com os povos indígenas do Ceará, podem ser identificados historicamente entre os oaxaquenhos diferentes arranjos comunitários de resistência, que incluem a manutenção de suas línguas e cosmovisões, do pensamento religioso e de soluções econômicas; as negociações e alianças; além dos confrontos diretos e rebeliões. Os próprios mapas do período colonial documentam formas e instrumentos de resistências adotados pelos indígenas, já desde o primeiro momento do contato, quando buscavam negociar a autonomia de seus territórios diante dos novos administradores coloniais.

Segundo Manzo (2012), durante a colônia, o Istmo de Tehuantepec era uma periferia do bispado de Oaxaca que, diversas vezes, fugiu ao controle das autoridades

graças à permanente atitude rebelde dos grupos indígenas *istmeños* tais como os *ikoots*, huaves, *binnizá* (zapotecos), *ayuuks* (mixes) e chontales. Para o autor, a autonomia e a livre determinação dessas populações estão fincadas nos elementos estruturais político, econômico e cultural próprios, presentes nas raízes históricas dos povos da região.

No campo religioso, os frades dominicanos e jesuítas presentes em Oaxaca, nesse período, agiam negando e discriminando todas as formas de pensamento característico dos grupos indígenas, qualificando-os como satânicos e idólatras e justificando a necessidade de erradicação dessas práticas por meio da evangelização. Apesar do tremendo esforço dos missionários em realizar sua “conquista espiritual”, as crenças e práticas religiosas indígenas mantiveram-se vigentes com a realização de ritos e sacrifícios por diversas culturas. Eram tão presentes que o Frei Ángel Maldonado, bispo de Oaxaca entre 1702 e 1728, propôs ao vice-rei da Nova Espanha impor a pena de morte àquele que realizasse ritos de idolatria. Antes disso, em 1676, o bispo Tomás de Monterroso havia pedido, em uma carta dirigida ao papa Clemente X, permissão para açoitá-los até a morte indígenas idólatras reincidentes. A repressão física, a prisão e a morte integravam o rol de punições aos indígenas que praticassem suas crenças (Manzo, 2012).

Apesar disso, as ações vigilantes e punitivas não foram suficientes para impedir as romarias e cerimônias, que continuam sendo realizadas até hoje, aos sítios sagrados de origem pré-hispânica. Assim, “a resistência ao pensamento cristão-ocidental do invasor viu-se representada na permanente recriação e reinterpretção de elementos de sua própria cosmovisão” (ibidem, p.220, tradução própria). Para Manzo, um dos níveis mais intensos dessa resistência indígena é o das “mentalidades constituídas pelo que entendemos como cosmovisão” (op. cit.). Obstinação, os povos indígenas de Oaxaca seguiram mantendo, em paralelo aos padrões pregados pelos europeus, suas religiões, mas também suas línguas, culturas, crenças e modos de vida.

Outra forma de resistência entre os oaxaqueños refere-se à economia. Além de satisfazerem suas necessidades de subsistência através da agricultura e da pesca, da extração nos bosques e nas salinas, os *binnizá*, em geral, e particularmente os *istmeños*, desenvolveram o comércio de curta e longa distância desde a época pré-colonial, estendendo seus domínios a países da América Central.

A região de Tehuantepec tinha uma localização privilegiada, enquanto zona intermediária entre Oaxaca e locais como Cidade do México, Veracruz, Chiapas e os territórios da América Central, o que possibilitou uma forte dinâmica agrícola e

comercial. Configurava-se como um espaço multiétnico, com uma predominância dos *binnizá*, mas habitado por huaves, *ikoots*, *zoques*, *ayuuks* e chontales, que produziam uma enorme gama de artigos: milho, feijão, cacau, sal, gado, peixe, camarão, algodão, ceda, trigo, pão, pimenta, madeira, cana, agave, urucum, aguardente de mezcal, entre outros (Sánchez Silva, 1999). Para além do comércio realizado entre indígenas, a atividade mercantil foi readequada, com o decorrer do tempo, passando a englobar as relações entre nativos e colonos.

Em 1810, o registro de *alcabala*<sup>23</sup> diferencia as entradas dos índios e dos não-índios, proporcionando informação que nos permite constatar que os primeiros comerciavam ativamente os mais diversos produtos, tais como *grana cochinilla*<sup>24</sup>, carneiros, peles, pimentas, gado, sal, algodão, agave, carne e manteiga. (Ibidem, p.77)

Características do comércio pré-hispânico foram mantidas na época colonial por meio da continuidade das rotas comerciais e de suas implicações socioculturais. Isso significa que permaneceu não apenas seu aspecto econômico visível, ou seja, os mercados indígenas (*tianguis*), – cuja relevância na vida social dos povos de Oaxaca foi observada mais tarde por Malinowski (1957)<sup>25</sup> – mas também onexo social entre vendedores e compradores de diversos lugares, etnias, línguas e culturas. Um importante elemento econômico de Tehuantepec, durante o período, foi o abastecimento de sal a outras localidades, proveniente das salinas da costa do Oceano Pacífico (posteriormente denominadas “Salinas do Marquês”) e das lagoas Superior e Inferior, da região do Istmo de Oaxaca, exploradas por *bennizá*, *ikoots*, huaves e chontales desde tempos imemoriais.

A importância desse comércio pode ser percebida pelas disputas que se sucederam, entre a segunda metade do século XVII e primeira do XVIII, em busca do domínio das áreas produtoras de sal. Do sal proveniente da costa do Istmo de Tehuantepec seguiam dependendo os povos indígenas e os espanhóis durante a colônia. Após diversas disputas, os habitantes da Nova Espanha foram surpreendidos pelas reformas borbônicas com a notícia de que as salinas seriam integradas à coroa, através de uma ordem emitida em 8 de fevereiro de 1779. Os *bennizá* defenderam-se dessa medida que tentava lhes esbulhar as salinas buscando os elementos de seu passado,

---

<sup>23</sup> Imposto pago à Coroa de Castela.

<sup>24</sup> Inseto de onde é extraído um corante natural.

<sup>25</sup> MALINOWSKI, Bronislaw e DE LA FUENTE, Julio. La economía de un sistema de mercados en México. In: Acta Antropológica, segunda época, vol. I, núm. 2. México: ENAH, 1957.

rastreando sua história. Encontram na vila de Zaachila, onde Cosijoesa<sup>26</sup> foi governante, o documento de um descendente deste chefe indígena reportando-se ao vice-rei e reclamando seu direito à posse das salinas em 1530 (De la Cruz, 1983). As disputas pela posse das salinas seguiram séculos adentro e foram responsáveis por inúmeros conflitos internos e externos às comunidades indígenas do Istmo de Oaxaca.

Bonfil Batalla (2005 [1987]) afirma que se a violência foi um instrumento permanente da dominação espanhola, os povos indígenas também recorreram a ela para revidar à sujeição e reivindicar sua liberdade. Assim, de todas as expressões de oposição e reação dos grupos nativos *istmeños*, as rebeliões contra colonizadores, religiosos, membros de governos e representantes do poder instituído, em geral, são as que se mantêm fortemente presente até hoje no imaginário coletivo indígena como sinônimo de resistência, enquanto um elemento próprio daquelas populações. A historiografia está repleta de revoltas anticoloniais dos povos nativos do território hoje delimitado pelo estado de Oaxaca (Gay, 1978; Huerta e Palacios, 1976; Tutino, 1980; Manzo, 1994 e 2012; Romero Frizzi et al., 2011) e a revolta histórica mais significativa é a Rebelião de Tehuantepec (1660-1662).

Em 1660, os povos indígenas de Tehuantepec protagonizaram uma violenta insurreição motivada pela exagerada exploração econômica por parte das autoridades coloniais. Tudo começou no Domingo de Ramos de 1660, quando as autoridades indígenas de Tehuantepec apresentaram-se ao alcaide para solicitar mudanças no pagamento de mercadorias que eram obrigados a produzir. O alcaide, que lhes exigia milhares de mantas de algodão pelas quais pagava um baixo valor, respondeu à solicitação de maneira violenta, tratando os líderes zapotecos de forma insolente. A essa situação somou-se o acúmulo de descontentamento derivado de outros casos de exploração e castigos exagerados aos indígenas fazendo com que mais de mil indígenas atacassem e incendiassem as casas reais onde residiam o funcionário espanhol e seus ajudantes, que foram mortos a pedradas (Romero Frizzi et al., 2011).

O acontecimento em Tehuantepec expôs o descontentamento dos indígenas diante do poder colonial. Logo após esse fato, teve início uma rebelião multiétnica que se estendeu por toda a Serra Zapoteca, a região dos mixes e outros povos. Os espanhóis reportaram que houve um levantamento geral na província de Oaxaca liderado pelas

---

<sup>26</sup> Um dos últimos chefes zapotecos, da dinastia de Zaachila, que, junto de Cosijopij, governante do Istmo, dominava a região quando chegaram os espanhóis. Os dois estão representados no Lenço de Huilotepec.

autoridades indígenas, as quais mantinham correspondência entre si afirmando que havia chegado o tempo de se libertarem da opressão dos espanhóis. A rebelião teve fim com uma opressiva violenta das autoridades espanholas que puniram com crueldade os líderes zapotecos:

Dom Jerônimo Flores, autoridade de Tehuantepec, foi degolado e seu cadáver esquartejado. Suas partes, ainda sangrando, foram penduradas em postes fora da cidade. Fábian de Mendonza foi enforcado e vários mais foram arrastados despidos pelas ruas, açoitados e afugentados. Outros tiveram o cabelo queimado e as mãos cortadas. Lúcia Maria foi espancada, teve seu cabelo arrancado e decepada uma orelha. (Ibidem, p.68)

As atitudes rebeldes entre os indígenas seguiram e, dois séculos depois da Rebelião de Tehuantepec, ocorreu o primeiro levantamento armado dos indígenas zapotecos de Juchitán, liderados por José Gregorio Meléndez, chamado por eles de *che Gorio Melendre*, que declarou a separação do Istmo do estado de Oaxaca<sup>27</sup>. Os indígenas voltaram a lutar pela restituição das salinas e pelo reconhecimento da sua autonomia comunal. Após a guerra de independência (1810-1821) e findo o vínculo colonial, os indígenas imaginaram que a propriedade coletiva de seus recursos naturais seria respeitada e lhes restituída pelas autoridades do país, agora independente, no entanto, tal situação não se realizou e eles voltaram a rebelar-se.

As novas medidas do México independente confrontaram a propriedade comunal das terras, praticadas pelas comunidades indígenas, e a exploração coletiva das salinas de Tehuantepec e Juchitán, que passaram a ser monopolizadas por Francisco Javier Echeverría, através de uma lei de 1825. O incentivo estatal estava focado no estímulo à propriedade privada e à criação de monopólios para explorar as salineiras, a fim de beneficiar a nova classe representada pela burguesia crioula, que havia enriquecido mediante a expropriação, o saque e a exploração dos indígenas.

Tal concessão monopolista atingiu a base econômica de grande parte das comunidades do Istmo. Ao negar aos indígenas a exploração desse produto tão relevante para a sua dieta (pois conservavam os alimentos utilizando o sal), bem como para o comércio, as autoridades estavam retirando sua autonomia e os empurrando em direção à dependência econômica cujo poder estava concentrado nas mãos da elite oaxaquenha (Tutino, 1980).

---

<sup>27</sup> De La Cruz (1983) refere-se a essa data como sendo de 1834, no entanto, outros autores falam que tal levante aconteceu em 1842 (Tutino, 1993).

O levante dos zapotecos era uma resposta à atitude do governo do recém-criado estado de Oaxaca de centralizar a venda das salinas e das lagoas do Pacífico (De la Cruz, 1983), mas também de reivindicar a restituição de sua autonomia. Os *istmenõs* sempre constituíram comunidades autossuficientes mesmo com a interferência dos colonizadores. Juchitán, um dos principais núcleos populacionais ao lado de Tahuantepec, podia ser considerada uma “comunidade indígena excepcional” (Tutino, op. cit.), no sentido em que, ao lado do comércio, era o único *pueblo* que concentrava uma indústria artesanal têxtil, por volta de 1793. A produção satisfazia o mercado local e era exportada para a Guatemala, por meio de um comércio controlado pelos próprios indígenas. Tal atividade foi interrompida com a pressão exercida pela economia mundial, após a entrada no mercado de tecidos importados, fabricados industrialmente. No caso da monopolização das salinas, mais uma vez, a pressão externa levava a pôr em xeque sua autonomia.

Diante da revolta indígena armada, em junho de 1850, o governador de Oaxaca, Benito Juárez, enviou uma tropa composta por mais de 400 homens para enfrentá-los. O saldo entre os insurgentes foi de mais de 70 mortos e inúmeros feridos. Juchitán foi queimada e teve seus edifícios públicos destruídos. Os juchitecos negavam a rendição e fugiram com Melendre para o estado vizinho de Chiapas, retornado a Juchitán, tempos depois, de forma sigilosa, quando mataram o subprefeito da cidade. Em 1851, Juárez enviou um exército suficientemente grande para obter a rendição da maioria dos juchitecos (Tutino, 1993).

Mesmo rendidos, os indígenas preservaram seu espírito rebelde, que permaneceu como uma sombra na memória coletiva juchiteca e, em 1911, emergiu uma nova rebelião indígena em Juchitán comandada por José F. Gómez ou *che* Gómez. Mediante a promessa aos indígenas de voltar a recuperar suas salinas, *che* Gómez foi eleito prefeito de Juchitán. No entanto, poucos meses após sua posse, em julho de 1911, o governador do estado de Oaxaca, Díaz Quintas, nomeou Francisco León para substituí-lo. A troca ocorria devido a uma disputa política entre maderistas – partidários de Francisco I Madero, apoiado por *che* Gómez – e porfiristas – defensores de Porfírio Díaz, entre eles o governador de Oaxaca.

Diante da notícia, o governador recebe o seguinte comunicado:

*Che* Gómez informava ao governador que, devido ao insistente rumor da nomeação de Francisco León como chefe político, o povo juchiteco havia se levantado em armas e os homens armados se encontravam na

estação de trem à espera da chegada do coronel León (De la Cruz, 1987, p.65, tradução própria).

Enquanto Díaz Quintas estava no poder, a situação não evoluiu para um enfrentamento mais violento. No entanto, com a chegada de Benito Juárez Maza (filho de Benito de Juárez) ao governo do estado de Oaxaca, em setembro de 1911, teve início um levantamento armado entre os zapotecos e o exército federal, culminado com o assassinato de *che* Gómez e o fim do levante.

A luta pelas terras e defesa dos recursos naturais sempre esteve presente na história de Oaxaca e do Istmo de Tehuantepec. A organização indígena para a defesa desses mesmos territórios, mesmas lagoas e dos recursos naturais será observada na atualidade, no decorrer deste trabalho. A ação dos indígenas, que aqui será estudada nos próximos capítulos, está fortemente alicerçada no pensamento coletivo movido pela resistência histórica dos *istmeños*, especialmente os juchitecos:

Nós já éramos nações antes de chegarem os espanhóis e, por isso, temos em nossas mentes que se deve respeito ao nosso governo, aos nossos territórios, mas isso não quer dizer independência da nação. O Istmo de Tehuantepec tem uma tradição de defender a autonomia e autodeterminação. Em 1660, os povos de Tehuantepec pediram a autonomia e autodeterminação por toda a situação que estava passando o povo do Istmo e se fez um levantamento relâmpago contra a Coroa Espanhola. Agrediram e assassinaram o *encomendero* espanhol porque ele assassinava os indígenas zapotecos. Em 1834, com a independência, teve um personagem chamado Gregório Meléndez que se rebelou contra conservadores e liberais e pediu a devolução das terras indígenas que foram arrebatadas pelos espanhóis. Em 1850, responde Benito Juárez e envia o exército a Juchitán para aniquilar todo o povo da cidade que era problemático porque pedia a devolução das terras sem a participação dos mestiços e dos estrangeiros. Benito Juárez provoca em Juchitán um etnocídio. (...) Um dos testemunhos da autonomia é que na história de Juchitán temos vários rebeldes que se levantaram em armas contra a imposição, o domínio e a favor da autonomia e da autodeterminação dos povos. (Carlos Sanchez, *bennizá*, integrante da Rádio Comunitária Totopo, de Juchitán de Zaragoza, no Istmo de Oaxaca, em entrevista à autora, 2009).

### **2.3 Processos de territorialização no Brasil e no México**

Para compreendermos muitos dos aspectos que serão abordados no decorrer deste trabalho, faz-se necessário esclarecer, ainda que brevemente, a questão dos

ordenamentos territoriais indígenas no Brasil e no México e dos processos socioculturais decorrentes das diferentes políticas implementadas.

O primeiro ordenamento jurídico da terra implementado no período do Brasil Colônia foi o regime de sesmarias, que vigorou até 1822, a partir do qual o território foi dividido em 15 capitanias hereditárias comandadas por 12 donatários de confiança da Coroa portuguesa. Ante a necessidade de ocupar efetivamente o Brasil e colonizá-lo, o caminho foi estimular a exploração do solo por concessões, nos moldes adotados na Ilha Madeira e nos Açores. A introdução do regime sesmarial buscava inserir a colônia no processo de acumulação de riqueza mercantilista, unindo a exploração de recursos minerais e agrícolas em posse da metrópole portuguesa à circulação de mercadorias. Esse início da acumulação primitiva de capital foi marcado pelo monopólio do comércio entre a metrópole e a colônia.

Dentro da política colonial, a primeira forma de “organização” das populações nativas ocorreu com a instituição das missões religiosas, estabelecendo os aldeamentos onde era possível identificar “uma intenção inicial explícita de promover uma acomodação entre diferentes culturas, homogeneizadas pelo processo de catequese e pelo disciplinamento do trabalho” (Pacheco de Oliveira, 2004 [1999], p.25). O autor identifica esse como o primeiro processo de “mistura” das populações do Nordeste brasileiro. A conduta caracterizava-se por promover uma segregação entre os povos indígenas aldeados e os não indígenas que dominavam as relações econômicas, políticas e culturais.

Com a instituição do período pombalino, começaram a ser introduzidas mudanças pela Coroa portuguesa, a partir de 1755, com a ideia de civilizar os indígenas e integrá-los à sociedade, diferentemente da conduta jesuítica anterior baseada no segregamento. Dessa forma, proíbe-se a escravidão indígena<sup>28</sup> e tenta-se, por meio de um alvará, desestigmatizar os indígenas e aqueles que se relacionassem com eles declarando que “quem casasse com os índios não ficariam com infâmia alguma” (Medeiros, 2011, p.116) e coisas do gênero.

No entanto, em 1757, com base em argumentos de que os indígenas não eram capazes de se autogovernar, é estabelecido o “Diretório que se deve observar nas povoações de índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário” (Almeida, 1997), mais conhecido como Diretório dos Índios ou Diretório

---

<sup>28</sup> Por meio de uma lei de 6 de junho de 1755 (Medeiros, 2011).

Pombalino e estendido ao resto do Brasil no ano seguinte. A partir de então, diminuiu-se o poder dos religiosos sobre as populações indígenas, o que irá culminar com a expulsão dos jesuítas do território brasileiro em 1759, e institui-se a figura do diretor que, segundo Medeiros (2011), deveria administrar os indígenas até que estes adquirissem tal capacidade.

Como se vê, a atitude de prover os povos indígenas de certa autonomia durou pouco e teve um pequeno alcance, pois logo foi substituída pela perspectiva assimilacionista. Entre as medidas adotadas pelo Diretório figuravam a proibição do uso das línguas indígenas e de andarem nus, a obrigação de morarem em casas separadas e a adoção de nomes e sobrenomes portugueses, enfim, “toda uma série de medidas no sentido de anular a identidade étnica dos povos indígenas” (ibidem, p.117).

De acordo com a política pombalina, as aldeias foram transformadas em “vilas de índios”, que conjugavam aspectos assimilacionistas, onde eram estimulados os casamentos interétnicos e a fixação de colonos brancos dentro dos limites dos antigos aldeamentos, não apenas permitindo, mas institucionalizando a invasão sobre as terras indígenas. O trabalho indígena, o comércio e o pagamento de impostos eram questões centrais nessa nova organização e os indígenas eram divididos entre aqueles que promoviam a defesa do Estado e estavam a serviço real e aqueles que trabalhavam na agricultura.

Segundo Silva (2003), com a retirada dos missionários e a implementação do sistema pombalino foi possível uma intervenção direta da administração civil buscando transformar os nativos em vassalos fiéis e cumpridores de obrigações, em favor do Estado, dentre elas o pagamento de impostos. Para governar as recém-criadas vilas, existiam as figuras dos juízes ordinários, vereadores e oficiais de justiça, orientados a superar o “estado de ruínas das povoações indígenas” (ibidem, p.85). Nesse período, teria ocorrido o segundo momento de “mistura” dessas populações (Pacheco de Oliveira, 2004 [1999]) e, dessa vez, não apenas entre grupos indígenas distintos, mas entre indígenas e não indígenas.

Silva (2003) destaca que, em algumas passagens registradas na documentação do Diretório no Ceará, é revelada a persistência indígena em manter antigas instituições como o uso das línguas indígenas ou da língua geral ao invés do português, as formas de moradia coletiva e a nudez.

No Ceará, as primeiras “vilas de índios” foram (idem, 2005): Viçosa Real (antiga aldeia Ibiapaba); Soure (antiga aldeia da Caucaia); Arroches (antiga aldeia da

Parangaba); Mecejana (antiga aldeia de Paupina); Monte-Mor o Novo da América (antiga aldeia de Paiacú/Baturité); Estremoz do Norte (antiga aldeia do Gajarú); e Arêz (antiga aldeia das Guarairas). A estas, Valle (2011) acrescentou “as ‘povoações’ de índios de Amofala (antiga Missão do Aracati-Mirim), Monte-Mor Velho e São Pedro Ibiabina” (ibidem, p.449).

Com a criação das “vilas de índios”, estabeleceu-se formalmente seu patrimônio territorial, o que implicava a medição e a delimitação das terras. (...) A princípio os índios teriam acesso às terras que perfaziam as vilas, afinal o cultivo agrícola arrolava-se como um dos propósitos para a sua “civilização”, mas deve-se supor que esse uso terá sido relativo, condicionado pelas dinâmicas societárias locais. O Diretório dos índios não teve execução plenamente consistente, pois contradições e obstáculos foram comuns, mas iniciou um regime secular de controles formais e dispositivos de poder sobre os índios. (Valle, 2011, p.449)

O Diretório de Índios vigorou formalmente até 1798, mas continuou, por muito tempo, como referência para as decisões político-administrativas referentes aos indígenas, pois não havia clareza normativa que orientasse as práticas governamentais sobre como agir com as questões indígenas. Pesquisadores (Silva, 2009; Almeida, 2003) também falam em descontinuidades locais de sua aplicação/suspensão, o que teria levado o Ceará a mantê-lo até a instalação das novas Diretorias de Índios, em 24 de julho de 1845 (Silva, 2009).

Em 1850, ocorre a promulgação da Lei de Terras promovendo uma reorganização fundiária resultante da transição do capitalismo comercial para o capitalismo industrial<sup>29</sup>. Ocorre uma mudança do regime de posse da terra para o de propriedade, quando fica proibida a formação de novas posses territoriais e institui-se a compra e venda como forma legal para aquisições, além da doação pelo Estado. É estabelecida uma disputa pelas terras entre o Estado e os latifundiários: os núcleos urbanos das antigas vilas começaram a se expandir e os governos provinciais passam a incorporar as áreas dos antigos aldeamentos indígenas, ao mesmo tempo em que colonos consolidavam suas posses avançando sobre os territórios indígenas.

Essa foi a terceira “mistura”, a mais radical, que limitou seriamente as suas posses, deixando impressas marcas em suas memórias e

---

<sup>29</sup> Silva (2009) rememora que a Lei de Terras foi proclamada no mesmo ano da Lei Eusébio de Queiroz, que determinava o fim do tráfico negreiro e prenunciava o fim da escravidão, e que ambas devem ser entendidas como parte das pressões geradas pelo contexto internacional e a transição do capitalismo comercial para o capitalismo industrial.

narrativas. (...) Ao final do século XIX já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como “remanescentes” ou “descendentes”. São os “índios misturados” de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios. (Pacheco de Oliveira, 2004 [1999], p.26)

Apesar de o decreto<sup>30</sup> que regulamentou a Lei de Terras ter assinalado que “serão reservadas terras devolutas para colonização e aldeamento de indígenas nos distritos onde existem hordas de selvagens” (*apud* Lima, 2002, p.27), segundo Valle (2011), o estado do Ceará inaugurou uma política agressiva diante das antigas terras dos aldeamentos indígenas, antes mesmo da promulgação da lei em 1850. O Ministério do Império facultou ao governo provincial cearense incorporar as terras dos “índios” desocupadas aos “nacionais”, tomando corpo as invasões e os esbulhos dos territórios indígenas.

A essa situação composta pela de política da “mistura” junto à expropriação territorial somou-se o decreto de 1863. Em 09 de outubro daquele ano, a população indígena do Ceará foi declarada extinta pelo então Presidente da Província, José Bento da Cunha Figueiredo Júnior, perante a Assembleia Legislativa Estadual. Na ocasião, foi apresentado, à Casa Legislativa, o **Relatório Provincial de 1863**, um extenso documento de 190 páginas, em que o presidente da província prestava contas de sua gestão no ano transcorrido. Sobre os “aldeamentos de índios”, o documento trazia a seguinte informação:

**Já não existem aqui índios aldeados ou bravios.** Das antigas tribos de Tabajaras, Cariris e Pitaguaris, que habitavam a província, uma parte foi destruída, outra emigrou e o resto constituiu os aldeamentos da Ibiapaba, que os jesuítas no princípio do século passado formaram em Vila Viçosa, S. Pedro de Ibiapina, e S. Benedito com os índios chamados Camussis, Anacaz, Ararius e Acaracú, todos da grande família Tabajara. Com a extinção dos jesuítas, que os governavam teocráticamente, decaíram esses aldeamentos, e **já em 1813 informava um ouvidor ao governador Sampaio que os índios iam-se extinguindo na Ibiapaba**, onde tinham aqueles religiosos um célebre hospício no lugar denominado Vila Viçosa, que com os outros acima indicados abrangem a comarca deste nome. **É neles que ainda hoje se encontra maior número de descendentes das antigas raças; mas acham-se hoje misturados na massa geral da população, composta na máxima parte de forasteiros, que excedem-os em número, riqueza e indústria, tem havido por usurpação ou compra as terras pertencentes aos aborígenes.** A mesma sorte que as da Ibiapaba tiveram as aldeias da capital, compreendidas as da

---

<sup>30</sup> Decreto nº 1.318, de 1854, artigo 72.

antiga vila de Aquiraz (onde existiu o hospício dos jesuítas, fundado no princípio do século passado), Mecejana (missão de Paupina), Arronches (missão de Parangaba), Soure (missão de Caucaia), e Monte-mór Velho (missão dos Paijacús). **Os respectivos patrimônios territoriais foram mandados incorporar à fazenda por ordem imperial, respeitando-se as posses de alguns índios.** O que se diz a respeito dessas aldeias é também aplicável às dos Trambabes (Almofala) no termo do Acaracú, dos Jucás (Arneiroz) do termo de S. João do Príncipe, e dos Cariris (Missão Velha e de Miranda) hoje Crato. No ano de 1860 Manuel José de Souza, do termo de Milagres, aldeou os restos a uma antiga tribo de índios chocos, em número de 28, que erravam, perseguidos, entre os limites das províncias de Pernanbuco, Parahyba e Ceará. (...) Tais são, em resumo, os esclarecimentos que sobre aldeamentos ministrou-me o diligente autor da Estatística, em ofício de 21 de julho do ano passado. (Relatório Provincial de 09 de outubro de 1863 *apud* Silva, 2009, p.2 e 3, grifos meus)

O documento é um marco da historiografia cearense e é considerado como o ato final do governo estadual relativo à “extinção dos índios” do Ceará (Silva, 2007). Unindo a “extinção dos índios” à usurpação de seus territórios por colonizadores, os povos indígenas cearenses ficaram circunscritos às pequenas áreas dos antigos aldeamentos ou foram dispersados para outras regiões, distintas daquelas onde se assentaram inicialmente, como aconteceu com os anacés e com os tremembés da Barra do Mundaú, conforme veremos no decorrer desta pesquisa.

Além disso, esses povos vivenciaram, por mais de um século, processos de negação étnica por parte do Estado e da sociedade em geral, sendo considerados como extintos ou indistinguíveis da população nacional (Ribeiro, 1996), ou seja, “caboclos” diluídos na população sertaneja e litorânea local. Tal situação começa a ter novos contornos com a mobilização indígena, que ocorreu em âmbito nacional e latino-americano, em torno dos direitos desses povos e com as garantias presentes na Constituição de 1988, quando “pela primeira vez, deixou de ser atribuição do Estado legislar sobre a integração dos povos indígenas, ou seja, sua desintegração como povos etnicamente diferenciados, cabendo-lhe, ao contrário, o dever de garantir o direito à diferença” (Brand, 2002, p.32).

Diversas sistemáticas foram instituídas para o reconhecimento das terras indígenas em diferentes momentos históricos, desde o período colonial aos dias atuais. Porém, as políticas não se fundamentavam no reconhecimento de direitos a estas populações, constituindo-se antes em processos de expropriação territorial. Para Santilli (1999a), as piores e diminutas terras viravam “reservas de índios” para a transferências

de diferentes grupos, liberando as áreas tradicionais para a colonização e ocupação do território. Após a Constituição de 1988, admitiu-se que o “direito originário” indígena à terra é anterior à própria criação do Estado brasileiro, consagrando o indigenato, instituto jurídico de tradição luso-brasileira, de origem colonial, segundo o qual os povos indígenas são os primeiros e naturais senhores de suas terras (Santilli, 1999b).

Como veremos no decorrer deste trabalho, muitas das práticas coloniais aqui relatadas, apesar de superadas pelas legislações e pela ação dos movimentos indígenas, continuam alimentando um rol de atitudes e perspectivas atuais, de setores da sociedade e do Estado brasileiro. Voltando-nos ao outro lado desta pesquisa, abordaremos algumas considerações sobre a realidade territorial mexicana.

Apesar de alguns autores dividirem o período anterior à independência mexicana em governo vice-reinal (1519-1700) e colônia (1700-1821), concordamos com Romero Frizzi (2011) que prefere denominar todo o período como colônia por considerar que o termo sintetiza o processo de dominação sobre a população dos antigos reinos e povoados indígenas, e de discriminação sobre suas religiões, culturas, processos de territorialização e modos de vida.

Durante a colônia, as autoridades espanholas passaram a referir-se às cidades e assentamentos nativos como *pueblos* (termo até hoje usado de forma genérica para denominar um povoado/aldeia/comunidade/município indígena), ao mesmo tempo em que deixaram de chamar cada povo por seu nome (mixes, zapotecos, mazatecos, mixtecos etc.) para englobá-los na categoria única de “índios”.

No século XVI, os *pueblos* continuaram a exercer um regime de propriedade comunal da terra semelhante ao modelo pré-colonial, mas adaptado às normas espanholas recém-instituídas. O título de propriedade da terra era comunal e baseado no uso imemorial, sancionado pela Coroa. Partes da terra eram repartidas: a) para o uso familiar, que se transferia por herança e podiam ser vendidas, o que na prática significava que havia um sistema de propriedade privada limitado, no entanto, aos membros da comunidade, já que não podiam ser vendidas para estranhos; b) para o uso individual, porém, acessível a todos os membros da comunidade e utilizada para o cultivo temporário de roças, retirada de lenha, pastoreio etc.; c) para os cultivos comuns, com o objetivo de produzir bens destinados ao pagamento de tributos e outros gastos comunitários; e d) terras que eram arrendadas e cujo pagamento era transferido ao caixa da comunidade (Carrasco, 1967).

Segundo o autor, esse sistema de propriedade comunal das terras indígenas vigorou até a instituição das Leis de Reforma, no final do século XIX. No entanto, essa forma de organização da terra continuou orientando o ordenamento territorial em muitos *pueblos*, o que pode ser verificado até a atualidade.

Diferentemente do processo de “mistura” ocorrido no Nordeste do Brasil, o México colonial, incluindo Oaxaca, operou mediante o isolamento dos “índios” do restante da população. Criou-se uma separação entre as “Repúblicas de Índios” e as “Repúblicas dos Espanhóis” a fim de diferenciar o status do indígena, isolá-lo em sua comunidade e submetê-lo diretamente ao poder real. Semo (1973) afirma que, paulatinamente, foi sendo proibida a permanência de outras pessoas junto aos indígenas: entre 1536 e 1563, foi impedida a residência de *vagos* entre eles; em 1560, de administradores negros; e, mais tarde, de administradores em geral. As proibições estendiam-se aos *encomenderos* e, em 1600, a todos os espanhóis. Nas zonas urbanas, os indígenas eram isolados em bairros especiais.

As Repúblicas de Índios operavam a partir de um modelo de município espanhol, que, no entanto, permitia aos nativos terem direitos comunais sobre suas terras e a se organizarem a partir de um governo próprio, mediante a responsabilidade coletiva de pagar tributo e disponibilizar mão de obra. Cada república compreendia vários povoados, assim como terras para o cultivo e áreas de matas. A sede central do governo local era a *cabecera*, que se subdividia em bairros, e era onde residiam os caciques e oficiais da república. Outros *pueblos* respondiam a essas *cabeceras* e eram chamados de *pueblos sujetos* (Carrasco, 1967).

O autor (op. cit.) relata que, durante o século XVII, a Coroa, com o intuito de concentrar os indígenas em povoados acessíveis ao domínio econômico e político do centro, ordenou destruir os velhos *pueblos* e formar novas aldeias ou “congregações de índios” comandadas primeiramente por religiosos e, depois, por autoridades civis. Esses novos *pueblos* eram instituídos em terrenos mais compactos, juntando diferentes comunidades e facilitando a ocupação das antigas terras pelos espanhóis.

As estruturas de domínio colonial incorporaram os caciques e a nobreza nativa, outorgando-lhes privilégios. Em troca, essa elite *caciquil* passava a atuar diante dos “comuns” defendendo os interesses da colônia. Compunha os “comuns” o restante da população indígena, responsável pelos trabalhos pesados nas minas, na agricultura, na fabricação de tecidos. Os caciques não tinham a obrigação de pagar tributo, de fazer o

trabalho pesado, nem de contribuir com os trabalhos comunitários, sobrecarregando os “comuns” subordinados a eles.

Segundo Luna (2013), a nobreza *caciquil* foi uma categoria inventada pelos colonizadores que se utilizaram de um estrato que, por ser respeitado devido o seu conhecimento, exercia certa liderança no seu grupo social. Os colonizadores viram nessas pessoas um meio para possibilitar o controle da população e o recolhimento dos produtos que integravam o tributo, fazendo com que eles se transformassem numa “brilhante ferramenta para a extração do imposto e comercialização de produtos interna e externamente” (ibidem, p.85, tradução própria).

Dessa forma, tiveram origem os *cacicazgos* que forjavam o estabelecimento de uma elite política e econômica indígena, a fim de subjugar o restante da população nativa ao domínio *caciquil* e colonial. Os caciques passaram a controlar também os *cabildos*, integrados por governadores, regedores, ficais e alcaides. A instituição dos *cacicazgos* possuía uma consequência territorial uma vez que, comprovada a origem pré-hispânica da posse da terra, a Coroa concedia ao cacique o direito sobre as terras (Raminelli, 2011). Aqui, vemos uma interlocução desse dado histórico com as interpretações dos lenços, mapas e documentos, os chamados “títulos primordiais” de origem indígena, possivelmente confeccionados para comprovação territorial ante o governo colonial, comentadas anteriormente.

As comunidades indígenas foram, por meio dos *cacicazgos* e do poder colonial, submetidas a diferentes modos de exploração: a obrigação de pagamentos de tributos à Coroa, o domínio da Igreja, a sujeição ao comércio desigual e ao monopólio, a obrigação do trabalho forçado e do repartimento dos produtos e a expansão e domínio espanhol sobre suas terras. Junta-se a esse cenário, a enorme depopulação indígena decorrente de guerras, fome, doenças e outros infortúnios produzidos pelo contato.

A resistência das comunidades em vender ou ceder terras ficou debilitada com a morte de numerosos indígenas e a relativa abundância de terras comunais desocupadas. Nos tempos de crise, a venda das terras era o último elemento a que podiam recorrer os *comuneros* para comprar alimentos ou cumprir com suas obrigações tributárias. Os espanhóis aproveitaram de todas suas debilidades para comprar as terras de forma verdadeira ou fraudulenta, usurpar de todas as formas (...). O processo teve tal intensidade que, até a segunda metade do século XVI, todos os *pueblos* indígenas do centro e sul do México encontrava-se estreitamente pressionados por propriedades privadas espanholas. Isso foi suficiente para que a maioria das comunidades perdesse sua independência e se visse obrigada a

recorrer ao trabalho temporário nas fazendas ou em outras propriedades espanholas. (Semo, 1973, p.4, tradução própria)

O poder central da Nova Espanha era exercido por um vice-rei radicado na cidade do México, antiga Tenochtitlán, que mantinha localmente seus governadores e, nas comunidades, os caciques indígenas vinculados ao poder colonial. Em 1786, as reformas implantadas pela monarquia borbônica, promoveram uma reorganização do sistema político com a fundação de “intendências”, cujo objetivo era manter maior controle da economia e administração colonial. Foram criadas 12 intendências, circunscritas nos limites das dioceses existentes, e uma delas era a de Oaxaca. As intendências fundaram as bases para a posterior formação dos estados, com a independência do país, em 1821.

Durante a colônia, a posse das terras seguiu obedecendo a lógica de terras de sistema comunal (indígenas) e terras privadas. Com a edificação da nova ordem republicana foram aplicadas as Leis de Reforma, cuja Lei de Desamortização (conhecida como Lei Lerdo), de 25 de junho de 1856, teria entre seus propósitos a garantia do âmbito jurídico da propriedade privada, a dissolução do regime de propriedade comunal dos *pueblos*, a constituição de uma classe de pequenos proprietários, a melhoria da agricultura e a tributação da propriedade. Dessa forma, vastas terras de uso comum dos indígenas mexicanos, incluindo-se os de Oaxaca, passaram às mãos de particulares, enquanto em outras partes, que despertavam menor interesse para a agricultura e o comércio, foi possível manter as parcelas indígenas de uso comum e de produção tradicional (García, 2011).

Após a Revolução Mexicana de 1910, a ênfase agrarista despertada pelo movimento revolucionário produziu leis que contribuíram para a desvalorização do elemento étnico promovendo a redistribuição de terras aos camponeses ao invés de restituir os territórios indígenas: “a Constituição de 1917 reconheceu aos ‘nativos’ o direito à restituição e confirmação de suas terras comunais, mas estas nunca foram consideradas como territórios indígenas” (Barabas, 1994, p.37). A autora afirma que, devido à ausência de reconhecimento normativo do status diferenciado dos povos indígenas, estes não puderam reclamar legalmente seus direitos históricos, culturais e territoriais.

A Constituição reconheceu a terra comunal (e não terra indígena) enquanto propriedade das comunidades indígenas, cujo órgão supremo seria a assembleia geral e

a organização da terra deveria obedecer às decisões do comissariado de bens comunais, eleito pela comunidade.

Por outro lado, as leis agrárias seguintes à Constituição também instituíram as terras *ejidales* (ou *ejidos*) visando regulamentar a posse coletiva das terras e a proibição de alienação das mesmas. A terra era doada pelo Estado a uma coletividade (geralmente composta por indígenas camponeses) e sua forma de utilização era regida por uma assembleia *ejidal*. O objetivo com a criação dos *ejidos* era promover a reforma agrária, buscando desestruturar o sistema agrícola baseado em latifúndios, e fomentar as pequenas produções agrícolas familiares. Os indígenas foram incluídos nesse processo voltado primordialmente a atender uma demanda camponesa e passaram a receber *ejidos*, no entanto, é importante observar que, com relação ao direito à terra, os indígenas mexicanos foram considerados como sinônimos de camponeses.

Porém, essas terras até então legalmente protegidas se tornaram disponíveis a partir das reformas na Lei Agrária, ocorridas em 1992, que passaram a permitir a compra e venda dos *ejidos*, bem como contratos de aluguel, parceria e associação com setores privados<sup>31</sup>. Também abriu a possibilidade para os *ejidatarios* individuais passarem à condição de propriedade plena, adquirindo o status de sua propriedade privada da terra (Bouquet, 1996). O mesmo aconteceu com relação às terras comunais<sup>32</sup>, fragilizando o sistema de uso comum dos territórios tradicionais e tornando-os disponíveis à exploração por agentes extracomunitários.

Para se ter uma ideia da extensão de tais reformas, no estado de Oaxaca, 78% das terras são *ejidales* ou comunais<sup>33</sup>, totalizando 850 *ejidos* e 714 comunidades, que ocupam uma extensão de mais de sete milhões de hectares, do total de aproximadamente nove milhões.

---

<sup>31</sup> Entre outros artigos da Lei Agrária, destaca-se o 45º que diz: *Las tierras ejidales podrán ser objeto de cualquier contrato de asociación o aprovechamiento celebrado por el núcleo de población ejidal, o por los ejidatarios titulares, según se trate de tierras de uso común o parceladas, respectivamente. Los contratos que impliquen el uso de tierras ejidales por terceros tendrán una duración acorde al proyecto productivo correspondiente, no mayor a treinta años, prorrogables.*

<sup>32</sup> De acordo com o Artigo 100, relativo às terras comunais: *La comunidad determinará el uso de sus tierras, su división en distintas porciones según distintas finalidades y la organización para el aprovechamiento de sus bienes. Podrá constituir sociedades civiles o mercantiles, asociarse con terceros, encargar la administración o ceder temporalmente el uso y disfrute de sus bienes para su mejor aprovechamiento. La asamblea, con los requisitos de asistencia y votación previstos para la fracción IX del artículo 23 podrá decidir transmitir el dominio de áreas de uso común a estas sociedades en los casos de manifiesta utilidad para el núcleo y en los términos previstos por el artículo 75.*

<sup>33</sup> Informação da Secretaria de Desenvolvimento Agrário, Territorial e Urbano do governo federal, disponível em <http://www.sedatu.gob.mx/sraweb/noticias/noticias-2012/mayo-2012/12272/>

No caso de Juchitán, um dos principais municípios do Istmo de Tehuantepec e onde se situa parte dos movimentos indígenas estudados nesta pesquisa, as terras foram concedidas ao povo zapoteco desde a época da Nova Espanha e, posteriormente, transformadas em municípios e agências. A reforma agrária privou essas entidades administrativas das prerrogativas comunais, fundadas nas formas coletivas de gestão de recursos. Em 1919, Juchitán realizou um pedido de restituição dos bens comunais, que foi consolidado em trinta anos. Simultaneamente a esse processo, as elites locais se apropriaram da reforma agrária em benefício próprio e agiram para modificar o estatuto *ejidal*, nos anos 1960, alterando a legislação agrária no sentido de criar uma categoria inexistente na constituição: “pequena propriedade privada de origem comunal”. As elites locais ficaram fortalecidas e muitos dos camponeses zapotecos que não receberam terras procuraram refúgio em Álvaro Obregón, colônia fundada por Heliodoro Charis (Nava, 2013), que também será objeto de estudo neste trabalho.

A regulamentação fundiária em Juchitán e demais municípios *istmeños* é bastante complexa, o que tem ocasionado diversos conflitos pela posse da terra e dos recursos naturais. Indígenas relatam a realização de falsas assembleias por autoridades que têm promovido a venda e o arrendamento das terras comunais e *ejidales*, em diversas localidades. No caso de Juchitán, o comissariado de bens comunais e *ejidales*, instância que deveria organizar a questão fundiária no município, está sem presidente há 35 anos, quando o último a assumir o cargo foi assassinado em decorrência dos conflitos. Essa ausência torna as terras e populações indígenas ainda mais vulneráveis às pressões das empresas estrangeiras.

## CAPÍTULO III

### A ação dos movimentos indígenas e a pressão econômica neocolonial ante os territórios tradicionais

As formas de colonização, as medidas praticadas para a ocupação dos territórios, as políticas indigenistas, as alternativas de oposição e defesa adotadas pelas comunidades indígenas e as relações estabelecidas entre povos indígenas, Estados e sociedades “nacionais” produziram realidades bastante diferentes nos estados do Ceará, no Brasil, e de Oaxaca, no México.

O Brasil é um país de população indígena proporcionalmente reduzida (0,42% do total populacional), enquanto no México esse percentual é significativo (15,7% do total de habitantes). A diferença fica maior ao observamos os estados do Ceará e de Oaxaca, que estão no foco deste trabalho. No Ceará, a população indígena constitui hoje cerca de 20 mil pessoas, ou 0,24% do total de habitantes. Em Oaxaca, ela é contabilizada pelas fontes oficiais com 2.205.138 pessoas ou 58% do total de habitantes. Com relação às línguas indígenas, no Ceará já não há falantes, ao passo que Oaxaca possui 1.165.186 pessoas com idade igual ou superior a cinco anos, que são falantes de línguas indígenas e representam 34,2% do total de habitantes<sup>34</sup>. Quanto à diversidade étnica, existem 16 grupos etnolinguísticos<sup>35</sup> e dois grupos étnicos – que não falam mais a língua originária (Barabas, 2004), em Oaxaca, e 14 povos<sup>36</sup> não falantes de línguas indígenas no Ceará.

Enquanto Oaxaca é oficialmente o segundo estado mexicano com maior número de população indígena (atrás de Yucatán) e possui reconhecidamente uma das mais variadas composições de grupos étnicos do país, as populações indígenas cearenses lutam por seu reconhecimento e são, até hoje, constantemente alvos de desinteresse, desconhecimento, preconceito e tentativas de negação de suas identidades e direitos por setores do Estado e da sociedade.

---

<sup>34</sup> Os dados oficiais populacionais referentes ao Brasil são do Censo 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE); já os dados referentes ao México são do Censo 2010, do *Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)*. Sobre este último, o censo de 2010 identificou a população indígena tanto pelo critério linguístico como a pelo auto-reconhecimento.

<sup>35</sup> São eles: amuzgo, chatino, chinanteco, chocho, chontal, cuicateco, huave, ixcateco, mazateco, mixe, mixteco, náhuatl, popoluca, triqui, zapoteco e zoque (Hernández-Díaz e Morales, 2008).

<sup>36</sup> São eles: tapeba, tremembé, pitaguary, jenipapo-kanindé, kanindé, potiguara, tabajara, kalabaça, tupinambá, kariri, anacé, gavião, tubiba tapuia e tapuba kariri.

No Ceará, como em quase toda a região Nordeste do Brasil, os processos de colonização e as formas de ocupação do território deles oriundas produziram *despertencimentos* aos povos indígenas. O primeiro *despertencimento* foi o territorial. Ao terem suas terras alienadas, os povoamentos indígenas cresceram ao lado das cidades que prosperaram nas áreas dos antigos aldeamentos e misturaram-se à população local, levando a crer que “pouco se diferenciavam uns dos outros, racial e culturalmente” (Ribeiro, 1996, p.66). Esse processo conduziu ao segundo *despertencimento* fazendo com que esses povos fossem considerados “caboclos” ou sertanejos, numa negação orquestrada de sua identidade étnica. Dessa forma, muitas das suas especificidades socioculturais foram invisibilizadas por um longo período. Um terceiro *despertencimento* é resultante dos dois primeiros: o não reconhecimento aos direitos dessas populações.

Em Oaxaca, a política colonial de segregação étnica baseada nas Repúblicas de Índios fez com que os povos nativos se concentrassem em “regiões de refúgio” (Aguirre Beltrán, 1973) onde permaneceram, de certa maneira, à margem do poder colonial. No decorrer dos muitos processos históricos, as identidades indígenas foram sendo encapsuladas em espaços locais comunitários (Bartolomé, 2006[1997]), o que possibilitou a manutenção mais persistente dos aspectos socioculturais, incluindo o uso das línguas indígenas.

A partir dos aspectos contextuais já expostos nos capítulos anteriores, abordaremos, neste terceiro capítulo, o período contemporâneo correspondente ao momento em que essas populações ressurgem enquanto povos etnicamente diferenciados. Após discutirmos a ocultação das identidades indígenas por processos de mestiçagem, em Oaxaca, e negação, no Ceará, trataremos de apresentar as ações dos movimentos indígenas no sentido de trazer à tona a questão étnica, na América Latina e nos dois países, e a luta por direitos.

Ainda, iremos contextualizar a investida neoliberal capitalista nas regiões estudadas e, no capítulo seguinte, destacaremos algumas estratégias de enfrentamento e permanência dos povos indígenas que vem se consolidando nas últimas décadas como forma de resistência, não somente aos projetos que impactam seus territórios, mas a diversas outras posturas dos governos e da sociedade que ameaçam sua autodeterminação.

### **3.1 Os movimentos e a ação política indígenas**

Uma congregação de fatores contribuiu para o ressurgimento da questão étnica na América Latina. Na pauta de reivindicações, o reconhecimento das identidades indígenas é um fator central, a partir do qual os povos passaram a cobrar seus direitos históricos, principalmente sobre seus territórios, e a opor-se às políticas integracionistas adotadas pelos Estados nacionais.

A partir dos anos 1970, registra-se, na América Latina de forma generalizada, a ação de ativistas, movimentos, associações e outros grupos organizados contra as ideologias e políticas hegemônicas estatais e em oposição aos regimes ditatoriais presentes em toda a região. A sociedade civil começa a desempenhar papel essencial na redefinição das fronteiras das políticas institucionais e das noções de cidadania, representação, participação e atuação política, o que culmina no que alguns autores caracterizam como a “terceira onda de democratização” (Cohen e Arato, 1992; Avritzer, 2002). Em meio a essa movimentação, registra-se a atuação dos representantes indígenas, que se orientam para uma ressignificação das identidades étnicas, agora acionadas enquanto uma demanda política e não somente como uma questão de cunho cultural.

Bartolomé (2004) caracteriza esses movimentos como “etnopolíticos” e considera que a emergência dos povos indígenas não se trata de um novo fenômeno identitário provocado pela modernidade, mas sim de uma nova visibilidade a uma presença que havia sido negada pelas perspectivas integracionistas dos Estados. Para ele, tais movimentos organizam-se em torno de um processo de construção “nacionalitária” que, diferentemente da construção social e política da ideologia do nacionalismo, pode ser compreendido como a busca por construir sujeitos coletivos com uma identidade social compartilhada, baseada em uma construção social própria ou apropriada e que pretendem relacionar-se de modo igualitário com outros conjuntos culturais integrantes de um mesmo Estado-nação (idem, 2002). Nesse contexto, destacam-se as mobilizações de comunidades tradicionais que buscam tanto reconstruir a identidade de povos de um mesmo grupo etnopolítico, como construir alianças interétnicas com a intenção de gerar um incremento da sua presença e força política junto ao Estado.

Bonfil Batalla (1981a) diferencia, nesse sentido, o indigenismo do “indianismo” (ou indianidade), que se constitui a partir de um discurso e de uma ideologia formulada

pelos próprios indígenas, de identificação pan-índia, oposta ao pensamento ocidental. Anuncia-se, para ele, um novo momento da existência dos povos indígenas na América Latina, que se manifesta pela mobilização política destes diante do Estado, a partir de suas bases étnicas, e se expressa ideologicamente através de um pensamento político próprio.

Uma vez que a construção social das identidades sempre ocorre em um contexto marcado por relações de poder (Castells, 2002), a articulação e a combinação das identidades podem constituir uma “identidade de projeto” em que “os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar uma transformação de toda a estrutura social” (ibidem, p.24).

Os movimentos indígenas mexicanos e brasileiros ativaram suas “identidades de projeto” e tornaram-se, em conjunto com a movimentação gerada na região latino-americana, um exemplo de movimento social dos mais vigorosos nas últimas três décadas do século XX, justamente por irromperem com reivindicações contrárias aos projetos de construção das nações baseados na homogeneidade étnica e cultural (Yashar, 1999).

Um dos resultados das mobilizações é que, nas décadas de 1980 e 1990, vários países latino-americanos começam a implementar mudanças que convergiam ao reconhecimento da cidadania multicultural. Os textos constitucionais foram reformados para incluir direitos e reconhecimentos aos povos indígenas, instituindo um “novo constitucionalismo multicultural” (Teófilo da Silva, 2012, p.31) na região.

O México foi declarado como país pluricultural em 1992<sup>37</sup> e, em 2001, uma nova reforma no texto considerou as formas de organização social, política, econômica e cultural dos diversos povos que habitam o território nacional. No estado de Oaxaca, em 30 de agosto de 1995, o Congresso aprovou um decreto para criar um livro suplementar no código eleitoral do estado (Código de Instituições Políticas e Procedimentos Eleitorais de Oaxaca – CIPPEO), que faz referência aos procedimentos

---

<sup>37</sup> Em 1992, o México reconheceu constitucionalmente seu caráter de nação pluricultural. Em 2001, uma nova reforma constitucional confirmou a pluriculturalidade e alterou o artigo 2º da Constituição Política dos Estados Unidos Mexicanos, que diz: *“La nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. (reformado mediante decreto publicado en el diario oficial de la federación el 14 de agosto del 2001)”*.

consuetudinários das comunidades indígenas para as nomeações de suas autoridades reconhecendo-os e legitimando-os.

No Brasil, a Constituição Federal de 1988, garantiu direitos aos povos indígenas pelos artigos 231 e 232, entre os quais o reconhecimento da organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, além de proteger e fazer respeitar todos os seus bens (Constituição Federal, 1988). As mudanças no Brasil estabeleceram direitos coletivos para os povos indígenas, nos quais estavam incluídos o reconhecimento formal de grupos étnicos, do direito consuetudinário como direito público oficial e do direito de propriedade coletiva da terra. As transformações oriundas da Constituição também levaram o país a considerar o status oficial para línguas indígenas<sup>38</sup> e a garantia de políticas públicas específicas, especialmente nas áreas de saúde e educação.

México e Brasil têm buscado incorporar legislações e determinações, inclusive internacionais, baseadas em condutas orientadas pelo respeito à pluralidade, autodeterminação e proteção aos direitos indígenas. A ratificação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) foi realizada por ambos e, no México, as reformas constitucionais avançaram ao reconhecerem a nação enquanto pluricultural. Todas essas conquistas legais, ainda que insuficientes para garantir a totalidade dos direitos dos povos indígenas, são frutos das demandas etnopolíticas que se levantaram contra as posições no plano econômico, político, ambiental e cultural adotadas pelos Estados nacionais, que ameaçam os direitos e a vida das comunidades indígenas.

No México, o início da organização dos movimentos etnopolíticos levou, em 1975, à realização do I Congresso Nacional dos Povos Indígenas, em Pátzcuaro, a partir do qual foi criado o Conselho Nacional de Povos Indígenas e, depois, a Aliança Nacional de Profissionais Indígenas Bilíngues, que, apesar de vinculados ao órgão indigenista estatal (INI), em algumas ocasiões conseguiram fazer eco às demandas indígenas. Ao mesmo tempo em que esses espaços eram instituídos pelo governo, foram surgindo organizações supralocais mais compatíveis com a organização das comunidades indígenas, que contaram com assessoria de atores externos, tais como acadêmicos e antropólogos (Dietz, 1995).

---

<sup>38</sup> No estado do Amazonas, em São Gabriel da Cachoeira, são reconhecidas como línguas oficiais ao lado do português, o nheengatu, o tukano e o baniwa. No Mato Grosso do Sul, em Tacuru, o guarani. E no Tocantins, em Tocantínia, a língua akwê-xerente.

O autor (op. cit.) descreve que o surgimento de movimentos étnico-regionais ocorreu alinhado com um retorno às bases comunitárias. Indígenas que tinham saído de seus *pueblos* para estudar, motivados pela política educacional direcionada à população rural, voltaram às suas comunidades conjugando o conhecimento formal ao tradicional. Ocorreu uma “reindianização” desses intelectuais dentro da estrutura política das comunidades, cujo órgão supremo é a assembleia comunal. Eles recuperaram seu status jurídico-consuetudinário como *comuneros*, ou seja, membros da comunidade plenos de direitos e ocuparam cargos da hierarquia cívico-religiosa tradicional. Os anciãos, que já haviam ocupado todos os cargos, passaram a assumir as funções intracomunitárias, enquanto os jovens regressos, as intermediações extracomunitárias.

Observa-se que essas dinâmicas geraram um movimento político de aliança regional entre as comunidades em que o elemento étnico e o elemento comunal, característica que une todas as etnias, constituíram o alicerce de sua organização política extracomunitária. Toda essa estrutura de base contribuiu para que a questão etnopolítica no país ganhasse visibilidade internacional a partir de 1994, com a ascensão do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), no estado de Chiapas, vizinho de Oaxaca, o que permitiu “projetar à questão étnica no México a sua verdadeira dimensão política” (Bartolomé, 1996, p.13, tradução própria).

Entre os outros exemplos de reação indígena no México, Bartolomé (op. cit.) cita o caso do *Conselho de Povos Nahuas do Alto Balsas*, criado em 1990, no estado de Guerrero, para fazer frente às ameaças de realocação da população devido à construção de uma represa, e o da *União de Comuneros Emiliano Zapata*, que surgiu em 1979 como resultado de lutas dos purhépechas de Michoacán contra os pecuaristas mestiços. Também têm se destacado de maneira peculiar as organizações etnopolíticas que lutam por autonomia regional.

Em Juchitán, no Istmo de Oaxaca, surgiu um dos casos mais emblemáticos de movimento etnopolítico, na década de 1970, com a formação da *Confederação Obreiro Camponesa Estudantil do Istmo (COCEI)*. A COCEI fundamentava-se nos costumes e no uso da língua zapoteca e agrupou os *binnizá* das mais diversas ocupações: camponeses, trabalhadores, artesãos, comerciantes e estudantes (Manzo, 1993), que sofriam com a monopolização e especulação de suas terras. Constituiu-se formalmente em um partido, em 1973, para fazer oposição ao Partido Revolucionário Institucional (PRI), dominante no cenário político.

Em seu início, a COCEI deu ênfase às questões agrárias e trabalhistas, construindo um discurso de classe. Os juchitecos sofreram enormes mudanças econômicas e sociais devido a uma série de projetos destinados a transformar o Istmo numa região industrial. De 1950 a 1980, a economia rural foi modificada com o estabelecimento de uma economia salarial que proporcionou o surgimento de novas categorias sociais. Foi num cenário formado por camponeses zapotecos com e sem terra e trabalhadores de origem camponesa que a COCEI começou a construir o discurso de classe, na língua zapoteca e dando ênfase à exploração dos trabalhadores (Chavéz, 2009).

(...) o uso da língua zapoteca teve um papel importante nos discursos políticos de campanha para a construção de discursos diferentes. Em 1974, a COCEI construiu um discurso de classe que atingiu a identificação dos trabalhadores e camponeses; ao passo que, em 1981, desenvolveu um discurso étnico que tentava dissipar as diferenças sociais e englobar a trabalhadores e camponeses em um discurso identitário que exaltasse os valores étnicos da cultura zapoteca. (Chavéz, 2009, p.1, tradução própria)

No início de 1981, a COCEI, coligada com o Partido Comunista do México (PCM) elegeu o prefeito Leopoldo de Gyves, retirando a hegemonia do PRI e levando Juchitán a ser a primeira cidade governada pela esquerda no país. Após a vitória, a COCEI distanciou-se do discurso de classe e construiu um discurso político voltado às questões étnicas, conferindo um fator de unidade aos segmentos sociais zapotecos. Com o incremento de empregos ocasionado pelas indústrias e a ampliação dos serviços que se instalaram no Istmo, além da expropriação das terras comunais, os camponeses foram se distanciando do trabalho com a terra, ao mesmo tempo que foi crescendo uma classe média resultante do novo cenário econômico, além das tradicionais elites zapotecas (ibidem). A questão cultural, mais que a classe social, era o elemento que os unia.

Nos anos de governo do “Ajuntamento Popular”, a COCEI desenvolveu um programa de difusão cultural que envolvia a alfabetização na língua indígena; a promoção da literatura, pintura e música zapotecas; a publicação de revista *Guchachi Reza* (“iguana fatiada”), que incluía informação sobre linguística zapoteca; e, especialmente, criou a Rádio Ajuntamento Popular (RAP), que colocava no ar uma programação bilíngue (em zapoteco e espanhol) e era organizada com a participação popular.

Outra importante ação política de setores populares em Oaxaca ocorreu mais recentemente, em 2006, com a formação da *Assembleia Popular dos Povos de Oaxaca (APPO)* que ocupou as ruas da capital, Oaxaca de Juárez, por seis meses. O movimento teve início com uma reivindicação de professores que, após sofrer uma forte represália do governo de Ulises Ruiz Ortiz (PRI), conquistou a solidariedade da população florescendo um protesto cidadão em repúdio ao autoritarismo estatal. A APPO era formada por mais de 360 organizações de diversas naturezas e promoveu oito grandes manifestações em Oaxaca, uma prolongada caminhada até a capital da República, bloqueios de estradas e fechamento de centros comerciais, realizações de greves de fome e barricadas em diversos bairros e a ocupação de nove meios de comunicação. Com o crescimento dos protestos, a principal demanda da APPO passou a ser a destituição de Ulises Ruiz do cargo de governador do estado (Tavares, 2010).

A APPO foi desarticulada baixo um forte aparato policial, em novembro daquele ano, mas sua relevância ficou para além da existência material: “O povo mudou depois de 2006. A população não é a mesma: tem outra forma de pensar, outra forma de criar e se deu conta do poder que tem enquanto indivíduos e enquanto coletivo” (Melquíades Cruz-Kiado, Zapoteco, em entrevista, 2009 *apud* Tavares, 2010). A renovação do espírito de luta entre o povo chegou a comunidades indígenas mais distantes da capital e influenciou a ação de diversos grupos frente ao Estado e, no caso do Istmo de Oaxaca, também às empresas estrangeiras que invadiram territórios tradicionais. Em consonância com as posturas contra-hegemônicas da APPO e motivadas pela opressão estatal ante a instalação de megaprojetos eólicos nas terras indígenas do Istmo de Tehuantepec, surgiram a *Assembleia dos Povos Indígenas do Istmo em Defesa da Terra e do Território (APIIDTT)* e a *Assembleia Popular do Povo Juchiteco (APPJ)*.

No Brasil, o movimento indígena emerge atrelado à: a) ação crítica de cientistas sociais sobre o tratamento do Estado, baseado na tutela e nas políticas de integração, para com os povos indígenas; e b) ação de setores da Igreja Católica, que passaram a realizar um trabalho de base juntos aos povos indígenas. Por meio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), foram realizadas, de 1974 a 1984, 57 Assembleias de Chefes Indígenas pelo país, cujo objetivo era promover o “ressurgimento do protagonismo dos povos indígenas na conquista de direitos, na reafirmação de suas identidades próprias e na definição de seus projetos de futuro” (Lacerda, 2008, p.28).

As assembleias levaram à criação da União das Nações Indígenas – UNI, em 1979, que, por dificuldades de gestão e representatividade, vigorou apenas até 1982. No entanto, toda essa movimentação que teve início na década de 1970 desencadeou uma sucessão de ações concretas, a exemplo de retomadas de terras e ocupações de órgãos públicos, como forma de protesto e reivindicação de direitos. E mais, promoveu uma pulverização das ações do movimento indígena impulsionando a criação de organizações em âmbitos regionais e locais.

A mobilização indígena culminou no processo da Assembleia Nacional Constituinte, em 1987, que contou com a presença de centenas de lideranças que se deslocaram à Brasília para reivindicar mudanças no texto constitucional. Visibilizados a partir desse contexto nacional, os povos indígenas do Ceará modificaram sua trajetória, indo de um “suposto ‘desaparecimento’ étnico para a conquista de um lugar distinto” (Porto Alegre, 2002, p.28), no início da década de 1980, quando a coletividade dos tapebas começou a reivindicar seus direitos étnicos, contando com o apoio da Equipe de Assessoria às Comunidades Rurais<sup>39</sup> da Arquidiocese de Fortaleza (Barretto Filho, 1994).

O surgimento do movimento indígena no Ceará está atrelado à emergência da reivindicação étnica tapeba, sendo a Igreja Católica, através de suas pastorais, missionários e projetos junto a comunidades eclesiais de base (Ramos, 1998) um importante agente de promoção da articulação dos indígenas no estado. Piorsky Aires (2008) descreve o trabalho realizado pela Arquidiocese de Fortaleza, a partir da década de 1980, com a intenção de solucionar o problema agrário no município de Caucaia.

O autor relata a atuação eclesial através do Movimento de Educação de Base (MEB) que apostou, inicialmente, num projeto educacional-evangelizador voltado aos indígenas e à população rural do município e, posteriormente, procurou valorizar os saberes e as culturas locais como meio de fortalecer a participação das comunidades: “era necessário, portanto, conhecer a localidade, seus indivíduos e valores” (ibidem, p. 87). O trabalho mudou de uma política assistencialista a essas populações para uma atuação de apoio e promoção da mobilização e organização política.

---

<sup>39</sup> Extinta a Equipe de Assessoria às Comunidades Rurais, surge a Equipe de Apoio à Questão Indígena, conhecida como Pastoral Indigenista, que funcionou ligada à Cáritas Arquidiocesana. Na década de 1990, o Centro de Promoção e Defesa dos Direitos Humanos (CDPDH) institucionaliza-se e a Pastoral Indigenista transforma-se em Temática Indigenista do CDPDH. Atualmente, a ação da arquidiocese é desenvolvida apenas pelo CDPDH (Lima, 2009).

Foi com o resgate da memória e da cultura indígena, promovido inicialmente pela Igreja, que os tapebas mudaram a forma como eram vistos: de população rural empobrecida a povos indígenas com história. Afirmada sua identidade étnica, o grupo buscou o reconhecimento estatal de seu direito territorial:

Um dos primeiros atos para a deflagração do processo jurídico-administrativo de regularização fundiária da Terra Indígena Tapeba foi o envio de uma carta, em 1985, ao presidente do Brasil, ao presidente da Funai e ao Ministério da Reforma e Desenvolvimento Agrário, solicitando “terra pra nós morar e plantar”, “um posto médico, escola para os índios” (O POVO, 1985). A carta apresentou os tapebas como “índios”, como um “povo”, uma “nação”, portanto, sujeito de direitos e abrindo a possibilidade da deflagração do processo jurídico-administrativo de reconhecimento da terra indígena, o que de fato aconteceu. (Piorsky Aires, 2008, p.91)

Porto Alegre (2002) afirma que a organização indígena no Ceará passou por dois momentos. O primeiro deles foi esse descrito acima, em que, após o suporte eclesial, as lideranças buscaram ampliar o leque de interlocutores junto a antropólogos, parlamentares, agentes estatais, jornalistas, sindicalistas etc. tanto no estado como em âmbito nacional. Foi nesse período que eles formaram as primeiras associações indígenas. O segundo corresponde ao momento em que os diferentes grupos que se auto-reconheciam até então começaram a organizar uma articulação estadual com o objetivo de enfrentar em conjunto “a forte pressão dos interesses regionais contrários à demarcação de terras” (ibidem, p.31).

Em 1993, eles lançaram a Campanha pela Demarcação das Terras Indígenas no Ceará e fizeram uma ocupação na Praça José de Alencar, no centro da cidade de Fortaleza, onde permaneceram acampados por quatro dias. A ação conjunta visava à obtenção do reconhecimento oficial de suas demandas e à sensibilização da opinião pública diante de suas realidades. Foi um momento importante para a consolidação de um movimento indígena de abrangência estadual, que, naquele momento, começava a descortinar uma pedagogia da indianidade que se tornaria uma importante dinâmica de afirmação étnica, ressignificação identitária e reprodução do “campo semântico da etnicidade” (Valle, 2004; 2005; 2007).

Desde então, o movimento passou a enfatizar a diversidade étnica e a ressaltar as práticas da cultura tradicional, adotando e manipulando publicamente signos de alteridade como o uso de adornos, indumentárias e objetos “de índio”, exibindo danças e cânticos, vendendo artesanato etc. Apropriaram-se da linguagem “que os

brancos entendem” a respeito de quem são os índios e tornaram-se mais incisivos para dirigir-se às autoridades e à sociedade nacional. (Porto Alegre, 2002, p.31).

A partir daí, surgiram as Assembleias Estaduais dos Povos Indígenas do Ceará, realizadas anualmente, cuja primeira aconteceu em 1994, no município de Poranga, terra dos kalabaças. As assembleias foram se constituindo enquanto espaços de trocas de experiências, conjugação de demandas, definições de agendas comuns e fortalecimento do movimento estadual, pautados numa visão de união, a partir da noção de que “os índios são um só povo” (ibidem).

A partir dessa organização mais sistemática e consolidada, o movimento indígena cearense voltou-se para intensificar sua interlocução junto aos órgãos públicos, tais como Funai e Funasa, e a reivindicar seus direitos relacionados à demarcação de terras, saúde, educação, assistência etc. Também, a apresentar demandas ao Ministério Público Federal (MPF) e Procuradoria Geral da União no Ceará (PGU), que passaram a intervir em favor dos indígenas, em questões de diversas naturezas.

Nos processos de emergência das reivindicações étnicas e de ressignificação das identidades, merece ser destacada a atuação dos professores indígenas que desempenharam um papel essencial nessas ações. Eles souberam aproveitar o espaço escolar para promover atividades culturais, rememorar histórias comuns, recontar as memórias dos mais velhos e revitalizar aspectos socioculturais próprios das comunidades. A escola segue como um espaço de referência para as comunidades até os dias atuais.

A escola tem sido o principal espaço de promoção cultural e de memória do povo, porque aqui a gente tem a parte de arte e cultura onde são trabalhadas todas essas questões. Dentro da própria escola a gente tem grupos de dança guerreira e do toré, as aulas que tratam disso tudo e também trabalhamos com o movimento indígena, com a questão das retomadas. Nessa retomada aqui do Trilho, os alunos participaram diretamente. Tinham alunos que a retomada tanto era o seu espaço de moradia, como era o seu espaço de estudar. Então os alunos também trazem isso para dentro da escola. (Maria Iolanda de Oliveira Ambrósio, professora tapeba da comunidade do Trilho, em entrevista à autora, 2014)

Como afirma Piorsky Aires (2008) em alusão aos tapebas: “os professores alcançaram prestígio socioeconômico e político nas localidades indígenas, alterando inclusive a configuração de mecanismos de poder dos grupos” (ibidem, p.98). Em todas

as comunidades indígenas cearenses investigadas neste trabalho, foi possível perceber o papel do professor e as múltiplas funções das escolas enquanto espaços de educação formal, de reprodução dos valores socioculturais, de formação política, de convívio comunitário e de porta de entrada para os visitantes externos.

A maior parte da minha convivência entre os tremembés da Barra do Mundaú deu-se no ambiente escolar. Na escola fui recebida na primeira vez pela comunidade para apresentar minha proposta de pesquisa e obter o aval dos professores, que atuaram como mediadores em campo. Lá também foi possível acompanhar a dinâmica da transmissão dos valores socioculturais às crianças, por meio da valorização do torém e das histórias coletivas. Na escola tapeba, foi possível observar a performance da indianidade, feita por alunos e professores para receber a visita de um financiador estrangeiro, que foi acolhido com dança, música e uma refeição típica daquela região: baião de dois com peixe. Também foi na escola indígena dos anacés, que tive o primeiro contato com aquela comunidade, durante uma reunião com representantes da Funai, do governo estadual e da Petrobrás para tratar do projeto de compensação da refinaria Premium II, que incide sobre suas terras.

Ainda, em 2009, acompanhei a realização da etapa Nordeste II, da Conferência Regional de Educação Escolar Indígena, realizada em Caucaia-CE, que contou com a presença dos povos do Ceará, Paraíba e Pernambuco. No evento, foi possível perceber a importância do tema para os povos indígenas da região. Primeiro, porque foi um momento marcante de afirmação do movimento dos professores indígenas do Ceará, uma vez que se decidiu pela realização da Conferência regional naquele estado. Além disso, a educação escolar indígena vem se consolidando como uma dimensão política estratégica, na medida em que é um dos caminhos para o reconhecimento étnico por parte do Estado brasileiro. Isso ficou claro nos discursos das lideranças indígenas, que afirmaram, em diversos momentos, que a realização da Conferência era resultado do empenho dos professores em melhorar os processos educativos e integrá-los ao cotidiano das aldeias. Elas reforçaram a necessidade de continuar no caminho de valorização da educação escolar intercultural como meio de fortalecimento da autodeterminação dos povos indígenas do Nordeste.

Percebe-se que, entre os variados processos de formação do movimento indígena no Ceará, o campo da educação formal continua sendo uma importante ferramenta de articulação e amadurecimento político. Muitas lideranças formaram-se

nesse contexto e conseguiram conquistar alguns avanços. Hoje, os indígenas cearenses contam com um curso de licenciatura intercultural voltada ao magistério indígena, 42 escolas da rede de ensino estadual destinadas aos povos indígenas e cerca de 350 professores indígenas<sup>40</sup>, reunidos na Organização dos Professores Indígenas do Ceará (OPRINCE).

Sobre a atuação estadual, observa-se que o movimento tem conseguido consolidar e avançar com a unidade das lutas e demandas dos diversos povos cearenses e com o fortalecimento das bandeiras e atuações comuns: “A gente tem transformado numa coisa bonita do movimento indígena cearense é que a luta de um povo é a luta de todos. A gente tem uma unidade muito significativa das lutas” (Ricardo Weibe Nascimento Costa, liderança tapeba, em entrevista à autora, abril de 2014).

Mesmo considerando o avanço da questão étnica e do movimento indígena no Ceará, além dos esforços das lideranças para promover a articulação em âmbito regional e nacional, é perceptível a existência de barreiras que se interpuseram a uma atuação mais ampla. Por algum tempo, o movimento indígena do Ceará não compartilhou, em pé de igualdade, das condições que outros povos adquiriram nas tomadas de decisões envolvendo recursos e políticas públicas. Isso ocorreu, em grande medida, ao reconhecimento tardio de suas identidades e à dinâmica interna do movimento indígena, enquanto campo de disputa de forças entre os próprios povos indígenas, mas também pela configuração e prioridades da política indigenista.

Atualmente, a atuação do movimento indígena cearense tem procurado subverter essa lógica ao encontrar-se bem articulada nas esferas regional e nacional, com a participação de lideranças nas principais entidades de representação indígena (na Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste Minhas Gerais e Espírito Santo – APOINME e Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB), em conselhos estaduais, regionais e nacionais (como, por exemplo, de Educação, Saúde e Segurança Alimentar) e comissões (como a Comissão Nacional de Política Indigenista – CNPI).

---

<sup>40</sup> DIÁRIO DO NORDESTE. População indígena no Ceará tem 22 mil índios que ainda lutam por território, 20 de janeiro de 2012

### 3.2 Projetos de grande escala

As relações interétnicas entre os povos indígenas e as sociedades dominantes estiveram sempre marcadas por uma assimetria das relações de poder, em que o território se coloca como elemento central de disputa. Desde a época colonial, povos indígenas do Brasil e do México viram suas terras apropriadas pelo interesse estrangeiro, naquilo que representou o início da expansão do capitalismo moderno através do desenvolvimento dos domínios das coroas do “Velho Mundo”.

As sociedades e culturas sempre formaram parte de sistemas maiores. Era assim antes do surgimento do capitalismo, e isso tornou-se cada vez mais evidente à medida em que o modo de produção capitalista colonizava cada vez mais espaços da vida cultural e social em todo o globo. É um lugar-comum dizer que tal expansão acarretou mudanças significativas nos ordenamentos sociais e culturais dos povos em todos os lugares, mas continuamos enfrentando uma tarefa maior: conceituar e explicar não apenas as causas da expansão como também a natureza de seus efeitos. (Wolf, 2005, p.13)

A história das Américas que tem início com a chegada dos colonizadores não pode ser dissociada da história do capitalismo. Em todos os períodos históricos, decorrentes desde então no continente, deparamo-nos com um cenário de disputas pela ampliação de riquezas por parte dos dominadores europeus, primeiramente, e dos Estados nacionais, no momento posterior de consolidação das nações, com base nos padrões hegemônicos ocidentais.

É também no cenário de ampliação do capitalismo que ocorre a eclosão contemporânea dos movimentos indígenas na América Latina, em geral, e no Brasil e no México, de forma específica. Dávalos (2005) fala que esse estouro etnopolítico é simultâneo à consolidação de políticas neoliberais na região, com ajustes macroeconômicos e reformas estruturais. Entre a enorme variedade de movimentos, os indígenas eclodem com força e em sentido contrário às políticas neoliberais que se apresentaram de forma autoritária, violenta e impositiva, especialmente para eles, uma vez que, imprime uma pretensão de universalidade e gera conflitos quando se depara com sociedades que pensam, atuam e vivem de maneira diferenciada.

Além dos desafios de se afirmarem como povos etnicamente diferenciados, de superarem os paradigmas assimilacionistas e integracionistas vigentes por tanto tempo, de terem seus direitos respeitados e seus territórios reconhecidos e em posse de suas

comunidades, os indígenas têm hoje que desenvolver meios para defender seus interesses diante da enorme pressão transnacional política e econômica sobre suas terras e modos de vida. Não que isso seja novidade para esses povos. No entanto, o cenário que se impõe na atualidade é de um capitalismo já bem experimentado e atuante de forma global e precisa. Segundo Baines (2001), para se examinar a questão das terras indígenas hoje é preciso considerar o contexto histórico macro de processos políticos neoliberais que se vinculam em nível internacional.

As reformas econômicas na região incluem a abertura comercial, o fortalecimento ao direito de propriedade, as privatizações e as reformas dos sistemas financeiro, tributário, previdenciário e trabalhista, aumentando o crescimento econômico de médio prazo. O panorama econômico latino-americano, desde as décadas de 1940 e 1950, esteve marcado por um forte protecionismo e presença do Estado em diversas atividades econômicas, sublinhado por um processo de industrialização acelerado – claro que com momentos de altos e baixos. Na segunda metade dos anos 1980, tal estrutura começou a sofrer mudanças com base na liberalização dos mercados e na orientação para fora, no sentido de estimular o comércio e as exportações, ocasionando uma redução da intervenção do Estado. Esse conjunto de políticas, chamadas de reformas econômicas, teve uma evolução gradual na região, sendo iniciado ainda nos anos 1970, em meio à primeira crise do petróleo (Bandeira, 2002).

Segundo a autora (op. cit.), foi principalmente a partir de 1985 que o processo de reformas começou a abranger um número maior de economias, passando por momentos de avanço e outros de retração, devido especialmente à crise da dívida. “No final da década de 1980 e início da de 1990, o processo foi consolidado em toda a região, e as medidas deixaram de ser confundidas com políticas de estabilização, e passaram a ser vistas como reformas estruturais” (ibidem, p.3).

Verifica-se a transição de uma época caracterizada pelo desenvolvimento nacional promovido a partir do Estado, enquanto principal agente mobilizador, para a emergência de um modelo de desenvolvimento estreitamente ligado às forças transnacionais de mercado, o que não demonstra uma insignificância da ação do Estado, mas as transformações ocorridas em suas estruturas organizacionais de intervenção e a redefinição de suas relações com outros atores sociais (Garretón, 2007). As ideias de liberalizar a economia, fortalecer os direitos da propriedade privada e atrelar modelos econômicos aos postulados internacionais influenciaram também um novo momento de

estreitamento da relação entre povos indígenas, Estados nacionais e o capitalismo mundial.

No México, a administração de Salinas de Gortari (1988-1994) é um marco desse avanço capitalista sobre as comunidades camponesas indígenas por ter, por um lado, acabado com o fomento agropecuário concedido a essas populações e, por outro, promovido a entrada do país no Tratado de Livre Comércio da América do Norte (NAFTA). O país também passou a integrar a Área de Livre Comércio das Américas (ALCA), após a Cúpula das Américas, em dezembro de 1994. As medidas causaram a aceleração da privatização do campo, a substituição dos programas de fomento rural por outros de cunho assistencialista, a execução de megaprojetos infraestruturais nessas áreas, além de introduzir a distribuição esporádica de dinheiro como compensação para os camponeses (Dietz, 1995), numa clara atitude de cooptação e divisão comunitária.

Em Oaxaca, na região que é o foco deste trabalho, o Istmo de Tehuantepec, as comunidades indígenas são impactadas por megaprojetos que fazem parte do Projeto Mesoamérica, antigo Plano Puebla Panamá (PPP). Segundo Palacios (2011), a intenção é articular os empreendimentos do Projeto Mesoamérica aos do Projeto de Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (IIRSA). Para isso, o Plano Puebla Panamá foi lançado em 2001, pelo então presidente mexicano Vicente Fox, como uma iniciativa para fortalecer a integração regional e promover projetos de desenvolvimento social e econômico entre países da América Central (Belize, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicarágua e Panamá), estados do Sul e Sudeste mexicanos (Campeche, Chiapas, Guerrero, Oaxaca, Puebla, Quintana Roo, Tabasco, Veracruz e Yucatán) e, posteriormente, a Colômbia.

O plano concentra-se em áreas de agroindústria, biotecnologia, autopeças, turismo sustentável, petroquímica, têxteis e componentes eletrônicos. Para isso, prevê a realização de grandes projetos de infraestrutura com a construção de rodovias, portos marítimos, redes de transmissão elétrica e de comunicações, termoelétricas, hidrelétricas, oleodutos, gasodutos, ferrovias, aeroportos, entre outros (Santos, 2007). Incorporado a esse megaprojeto está a implantação do **Corredor Eólico do Istmo de Tehuantepec**, que tem se configurado como um dos empreendimentos da atualidade mais abrangente, em se tratando de comunidades indígenas afetadas na região. A ação dos indígenas do Istmo de Oaxaca diante da instalação desse projeto será analisada no Capítulo V.

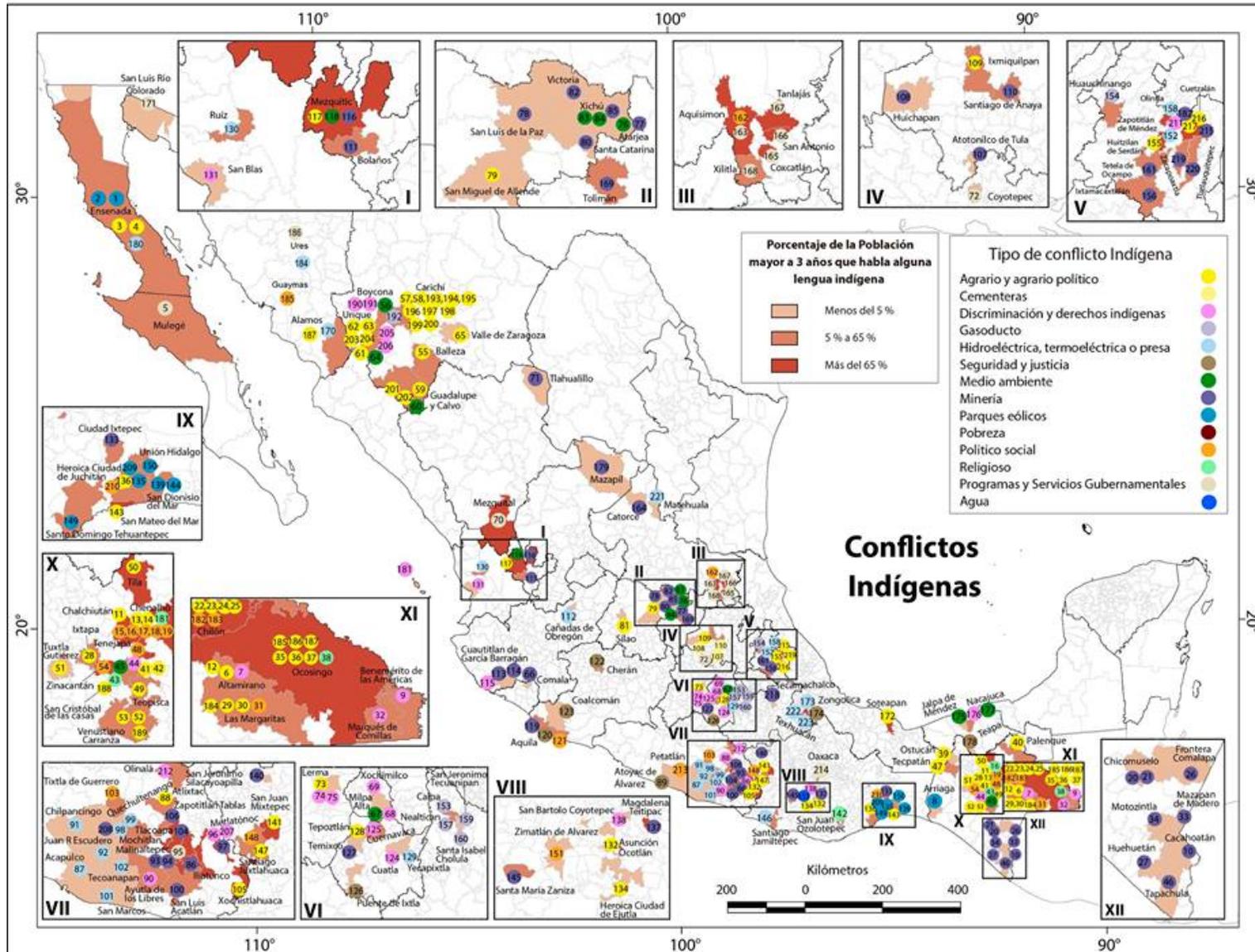
Segundo Santos (op. cit.) o financiamento do PPP inclui a iniciativa privada de cada nação envolvida, os governos federais e estaduais da região, os investidores privados externos, o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), o Banco Mundial, o Bancomext e o Banco Centroamericano de Integração Econômica (BCIE). Em 2008, quando a Colômbia passou a integrar o PPP, este mudou de nome para Projeto Mesoamérica.

O Istmo de Tehuantepec é compreendido como uma zona geoestratégica, onde se localizam grandes fontes de recursos minerais e energéticos, além de uma das maiores reservas de biodiversidade do continente, o chamado *Corredor Biológico Mesoamericano*. Por ser a faixa de terra mais estreita da América do Norte, entre os Oceanos Atlântico e Pacífico, há planos de instalação de um sistema “*transístmico*” de transporte multimodal entre os estados de Veracruz e Oaxaca. É também uma região estratégica em termos geopolíticos, por ser parte da Bacia do Caribe (Palacios, 2011).

Aos megaprojetos de infraestrutura iniciados com o Plano Puebla Panamá somariam-se às iniciativas do IIRSA, que foi acordado em 2000, durante a Cúpula de Presidentes da América do Sul, realizada no Brasil, e que se “trata de um megaprojeto de dominação de todo o território sul-americano através da integração dos setores de transporte, energia e telecomunicações” (ibidem, p.114, tradução própria).

O governo mexicano tem realizado altos investimentos nessa região. De acordo com o Plano Nacional de Infraestrutura (PNI), relativo ao período 2014-2018, cerca de 417.756 milhões de pesos serão destinados à área hidráulica, num total de 84 projetos, e 598.384 milhões em energia, com 138 projetos, em todo o México. No entanto, o PNI dá ênfase especial ao desenvolvimento da região Sul e Sudeste (onde está o Istmo de Tehuantepec), com a intenção de investimento em 181 projetos ali localizados. Em Oaxaca, os investimentos preveem atividades de exploração e produção de petróleo e gás natural, de seis centrais elétricas eólicas e de uma hidroelétrica na comunidade Paso de La Reina, no município de Santiago Jamiltepec (Velarde, 2014).

Desde que o PPP começou a ser posto em prática, registrou-se um vigoroso movimento de resistência e oposição formado por diversas organizações sociais indígenas, camponesas e populares, que conseguiu frear algumas obras, impedir – até o momento – instalações em determinadas áreas e ampliar o debate nas comunidades afetadas.



Mapa 2. Conflictos indígenas no México. Elaborado por Jaime Martínez Veloz e divulgado pela Assembleia dos Povos Indígenas do Istmo em Defesa da Terra e do Território.

Entre as áreas visitadas para a realização desta pesquisa, foi possível observar a invasão dos projetos eólicos às comunidades indígenas da região do Istmo de Oaxaca, em Juchitán e agências dessa *cabecera* (La Venta e La Ventosa) e no município El Espinal, e a resistência que outras comunidades têm conseguido levar adiante em diferentes locais de Juchitán (Álvaro Obregón e Playa Vicente) e dos municípios de San Mateo del Mar, San Dionísio del Mar e Santa Maria Xadani. Como pode ser observado no Mapa 2, na região do Istmo de Oaxaca (representada pela numeração IX) a maioria dos conflitos são decorrentes da instalação de parques eólicos, seguida de conflitos agrários.

No estado do Ceará, a partir do primeiro governo de Tasso Jereissati (1987-1991), começam a ser implementadas ações “modernizadoras” com base em ideias neoliberais para “tornar o papel do Estado cada vez menos voltado para o social (...) [e com] elementos característicos da reestruturação produtiva e da mundialização” (Araújo, 2007, p.103). As medidas causaram forte impacto na organização do território e na dinamização da Região Metropolitana de Fortaleza, onde se localiza o município de Caucaia (dos tapebas) e, em 1999, também passou a integrá-la o município de São Gonçalo do Amarante (dos anacés). A política implantada pelo governo objetivava a transformação do Ceará no III Polo Industrial do Nordeste, buscando, para isso, fortalecer o parque industrial, implantando e consolidando distritos industriais (ibidem).

Para atingir o desenvolvimento desejado, foram estabelecidos três eixos principais de ações: a interiorização da indústria; a modernização da agricultura pelo agronegócio; e a promoção do turismo, com a instalação de equipamentos visando a inserção das áreas litorâneas nas rotas turísticas nacional e internacional. Essa lógica foi aperfeiçoada pelos sucessivos governos e é dentro dela que se localizam os principais projetos que impactam as comunidades indígenas analisadas neste trabalho.

No Litoral Oeste situam-se os municípios de Caucaia, São Gonçalo do Amarante e Itapipoca, onde vivem comunidades dos povos tapeba, anacé e tremembé, respectivamente, que são considerados nesta pesquisa. Os principais megaprojetos com impactos em seus territórios são: o **Complexo Industrial e Portuário do Pecém – CIPP** (tapeba e anacé) e o consórcio **Cidade Turística e Residencial Nova Atlântida** (tremembé).

O Complexo Industrial e Portuário do Pecém – CIPP, localizado nos municípios de São Gonçalo do Amarante e Caucaia a 60 quilômetros de Fortaleza, conta com

recursos do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) do governo federal para viabilizar ações de infraestrutura tais como: a ampliação da rede rodoviária para interligar o Porto do Pecém às rodovias CE-085, CE-421 e BR-222; a instalação de 22 quilômetros de linha férrea para interligar o CIPP ao terminal da Companhia Ferroviária do Nordeste; um sistema de abastecimento de água através do Canal da Integração, que se interliga, por meio do açude Castanhão, às águas da transposição do Rio São Francisco (cujo objetivo primeiro seria abastecer a população do semiárido); e o já instalado gasoduto construído pela Petrobrás (Tófoli, 2013).

De acordo com a autora (op. cit.), o CIPP é integrado atualmente pelo terminal portuário do Pecém e pelas empresas Tortuga, Votorantim e Cimento Apodi, Petrobrás, Termo Ceará, Termofortaleza, MPX, Wobben, Jotadois e Hidrotec. Na atual fase de ampliação, estava prevista a construção da refinaria Premium II pela Petrobrás<sup>41</sup>, além de uma área para instalação de empresas em duas Zonas de Processamento de Exportação (ZPE), da Companhia Siderúrgica do Pecém (CSP) e da Usina Ceará Steel, e, ainda, a transferência das bases de armazenagem de derivados de petróleo do Porto do Mucuripe.

No empreendimento do complexo do Pecém, a obra que tem gerado maior impacto direto às comunidades indígenas é a da Refinaria Premium II, da Petrobras. São afetadas por ela as comunidades dos povos tapeba e anacé, estando parte da população anacé na iminência de ser retirada do local devido ao forte impacto do empreendimento na região onde vive atualmente, e em áreas utilizadas tradicionalmente para as atividades de caça, pesca, coleta e prática ritual. Os tapebas sofrem os impactos indiretos da obra, tal como as outras comunidades anacés que não serão removidas.

No outro eixo de desenvolvimento do estado, verifica-se o apelo mundialmente reconhecido do seu potencial turístico direcionado, especialmente, às belas praias. A atividade foi escolhida como uma das propulsoras do progresso econômico estadual na década de 1990, enquanto parte do projeto político que configurou o chamado “Governo das Mudanças”<sup>42</sup>, priorizando o turismo de sol e mar (Rodrigues e Araújo, 2014).

---

<sup>41</sup> A Petrobras informou, em janeiro de 2015, durante a divulgação do balanço relativo ao terceiro trimestre de 2014, a desistência em prosseguir com a construção das Refinarias Premium I e II, no Maranhão e Ceará, respectivamente. O investimento já realizado para a instalação da Refinaria Premium II, do Ceará, representou uma baixa contábil de R\$ 596 milhões para a empresa.

<sup>42</sup> Que corresponde aos mandatos dos governos do Tasso Jereissati e Ciro Gomes, no período de 1987 a 2002, representando os interesses da burguesia industrial do Ceará (Araújo, 2007).

Pouco antes disso, começaram a ser implementados os macroprogramas de turismo no estado com o Programa de Desenvolvimento do Turismo em Zona Prioritária do Litoral do Ceará (PRODETURIS), em 1989. Em seguida, em 1992, surge, em âmbito federal, o Programa de Ação Para o Desenvolvimento do Turismo do Nordeste (PRODETUR-NE), de onde se origina o PRODETUR-CE.

O PRODETUR-NE consiste em uma linha de crédito direcionada para o setor público (estados e municípios da região), financiada com recursos do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) e do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), tendo o Banco do Nordeste (BNB) como órgão executor, concebida para criar condições favoráveis à expansão e melhoria da qualidade da atividade turística na região. A justificativa para sua implantação no Nordeste estava fundamentada na necessidade de combater desigualdades na concentração de investimentos turísticos concentrados no Sul e Sudeste do Brasil. A intenção era tornar o Nordeste um mercado competitivo nacional e internacionalmente, apostando essencialmente na potencialidade do seu litoral.

Segundo Paiva (2014), o PRODETUR-CE I estabeleceu intervenções prioritárias no litoral, conforme constava no zoneamento antecipado pelo PRODETURIS. Dessa forma, foram instituídas quatro regiões para efeito de planejamento: Região I – correspondente ao litoral da Região Metropolitana de Fortaleza; Região II – ao litoral a oeste de Fortaleza, chamada pelo programa de Costa do Sol Poente; Região III – ao litoral a leste de Fortaleza, denominado de Costa do Sol Nascente; e Região IV – ao litoral extremo oeste do Ceará. Dentre as quatro regiões, o Litoral Oeste ou a Costa do Sol Poente (que incluía aos municípios de São Gonçalo do Amarante, Paracuru, Paraipaba e Itapipoca) foi escolhido como principal foco de intervenção do PRODETUR-CE I, devido a uma maior carência de infraestrutura.

O PRODETUR-NE está, atualmente, em sua segunda edição e uma de suas principais ações consiste na provisão de infraestrutura, especialmente estradas, dando continuidade às ações da primeira fase do Programa. Também realiza investimentos em capacitação de recursos humanos, na elaboração de Planos Diretores dos municípios e em obras de urbanização das orlas. Tanto na primeira quanto na segunda edição, registraram-se os municípios de Caucaia, São Gonçalo do Amarante e Itapipoca em região prioritária para o programa, tal como diversos outros que compõem o Litoral Oeste do estado.

As ações do PRODETUR NE II, no polo Costa do Sol, território correspondente ao **Litoral Oeste do Estado do Ceará**, foram tão bem sucedidas que acabaram por demandar ações interestaduais, como é o caso do projeto rota das emoções, que envolve ações conjuntas entre os estados do Ceará, Piauí e Maranhão, dada a demanda da atividade turística. (Manual de Operações *apud* Lustosa, 2012, p.135, grifo nosso)

Como visto, o Litoral Oeste é umas das regiões do estado beneficiada com volumosos aportes financeiros voltados ao desenvolvimento da atividade turística. Em 2012, a Secretaria de Turismo do Ceará criou uma unidade de gerenciamento<sup>43</sup> para mais um programa destinado a essa zona costeira: o Programa de Valorização da Infraestrutura Turística do Litoral Oeste (PROINFTUR), que em 2013, recebeu financiamento internacional na ordem de 112 milhões de dólares, do Banco de Desenvolvimento da América Latina (CAF)<sup>44</sup>.

Inserido nesse contexto de promoção à atividade turística, a Cidade Turística Nova Atlântida configura-se como “um projeto de turismo com investimentos de capital estrangeiro consorciados por uma Rede de Empresas Privadas Internacionais”<sup>45</sup> (Lustosa, 2012, p.112). O empreendimento ainda não passa de um projeto, no entanto, em 2004, obteve uma licença da Superintendência Estadual do Meio ambiente (Semace) para iniciar a construção de 1.100 hectares, que é contestada na Justiça, tendo em vista a área ser reivindicada como terra indígena pelos tremembés das comunidades de Buriti e Sítio São José.

No mesmo ano, foi elaborado um parecer técnico composto por levantamentos de natureza ambiental, antropológica e arqueológica da Terra Indígena da Barra do Mundaú (referente a São José e Buriti), que corresponde à área de interesse da empresa para a instalação do projeto turístico<sup>46</sup>. O parecer indicou os impactos já causados, àquela época, por atividades mantidas pela empresa tal como os decorrentes da

---

<sup>43</sup> Por meio do Decreto nº30.819, de 25 de janeiro de 2012, D.O.E. de 30 de janeiro de 2012.

<sup>44</sup> De acordo com informações publicadas no site do Governo do Estado do Ceará: <http://www.ceara.gov.br/sala-de-imprensa/noticias/8356-litoral-oeste-senado-aprova-financiamento-para-programa-de-valorizacao-de-infraestrutura-turistica>

<sup>45</sup> Entre elas: Empreendimentos Turísticos São José LTDA – “ENTUSA”, World Health Center do Brasil LTDA, Urbanização Clube Nova Atlântida S.A., Ibiza Atlântida Palace Hotel e Resorts s/c LTDA, Nova Amazônia s/c, Nova Atlântida Comércio de Imóveis LTDA, Las Dunas Palace e Resort s/c LTDA, INTERPROIN LTDA, RICORDI-Empreendimentos Comerciais LTDA (Lustosa, 2012).

<sup>46</sup> MEIRELES, Antônio Jeovah de Andrade e MARQUES, Marcélia. Parecer Técnico: estudos e levantamentos ambientais, antropológicos e arqueológicos na Terra Indígena Tremembé de São José e Buriti, município de Itapipoca/CE. Fortaleza: Missão Tremembé, Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará, 2004.

implantação de um viveiro de camarão e dos desmatamentos da área de manguezal, importante ecossistema para a região. Também concluiu, ao analisar as informações do zoneamento ambiental e das projeções de uso e ocupação do solo contidas no EIA/RIMA elaborado pelo empreendimento, que sua instalação interferiria diretamente na disponibilidade dos recursos ambientais de subsistência da comunidade indígena.



**Mapa 3.** Localização dos empreendimentos turísticos imobiliários, no litoral do Ceará, entre eles, o Complexo Nova Atlântida, em Itapipoca, que incide na terra dos tremembés da Barra do Mundaú. Mapa elaborado por Novaes, 2012.

A magnitude dos projetos de desenvolvimento levados a cabo pelos Estados nacionais brasileiro e mexicano em parceria com instituições públicas e privadas, nacionais e internacionais, dão pistas do desafio que se impõe às comunidades indígenas, no Ceará e em Oaxaca, na atualidade. As ameaças aos territórios onde habitam esses povos e ao modo vida comunitário são resultado de um processo de expropriação e avanço das forças econômicas e políticas hegemônicas resultantes do

capitalismo global. Nesse sentido, os empreendimentos em questão enquadram-se na definição dada por Ribeiro (1991, 2008) para projetos de grande escala (PGEs) que:

[...] têm características estruturais que lhes permitem ser tratados como “expressões extremas” do campo do desenvolvimento: o tamanho do capital, territórios e quantidade de pessoas que eles controlam; seu grande poder político; a magnitude de seus impactos ambientais e sociais; as inovações tecnológicas que frequentemente criam; e a complexidade das redes que eles engendram. Eles juntam quantidades impressionantes de capital financeiro e industrial, assim como de elites e técnicos estatais e trabalhadores, fundindo níveis de integração locais, regionais, nacionais, internacionais e transnacionais. Como uma forma de produção ligada à expansão de sistemas econômicos, os PGEs conectam áreas relativamente isoladas a sistemas mais amplos de mercados integrados. (Ibidem, 2008, p.111)

O autor argumenta que na constituição dos projetos de grande escala se formam inúmeras associações, por meio de processos que chama de “consorciação”, ou seja, a articulação entre grupos de poder que unem, dentro de um projeto, instituições e capitais internacionais, nacionais e regionais. “É uma forma de reforçar relacionamentos capitalistas de modo piramidal, em que níveis mais elevados hegemonomizam níveis mais baixos” (ibidem, p.115).

A conceituação de desenvolvimento aqui proposta também dialoga com o que Baines e Teófilo da Silva (2009) chamam de “desenvolvimentalismo” enquanto processo que compreende a abrangência e homogeneidade discursiva transnacional do discurso “desenvolvimentista” na América Latina. Ou seja, no momento atual, tratar as políticas estruturantes simplesmente como “desenvolvimentistas” nos daria uma visão limitada por ser uma concepção “nacionalista” na gestão da população e do território. O que os autores sugerem é:

[...] uma ampliação do “desenvolvimentismo” a partir de uma articulação em um nível mais estruturante de poder intervencionista, posto que ele se transformou em um programa compartilhado por diferentes governos. Isto que pode ser designado de “desenvolvimentalismo”, sob o qual são passíveis de serem concertados (sobretudo ideologicamente) governos nacionais de múltiplas orientações políticas, sejam de “esquerda” ou de “direita”. (Baines e Teófilo da Silva, 2009, p.6)

Segundo os autores, a noção de “desenvolvimentalismo” permite depreender, no âmbito dos grandes empreendimentos econômicos e de infraestrutura na América Latina, que os projetos com os quais os povos indígenas estão lidando não

correspondem a um avanço da nação em nome do “bem estar” sobre um território delimitado e finito, mas à implantação de um sistema de exploração econômica que “assegure a manutenção de Estados particulares como aparelhos de sustentação dos próprios governos através da articulação de múltiplos territórios e populações, o que somente é tornado possível a partir do financiamento do capital transnacional” (ibidem, p.7).

Nesse sentido, atentamos para a importância de se compreender que a construção de relações institucionais e de redes geram as forças de um projeto articulando diversos níveis de integração: local, regional, nacional, internacional e transnacional. O “campo de poder do desenvolvimento” (Ribeiro, 2008) marcado pelas diferentes capacidades de exercício de poder dos atores envolvidos compreende o *locus* de observação deste trabalho, a partir da análise das formas de organização e reelaboração cultural e política indígenas frente a esse cenário.

Temos, envolvidos no campo de poder dos megaprojetos que impactam os territórios indígenas, no Brasil e no México, de um lado, as empresas interessadas, os financiadores públicos e privados nacionais e internacionais, os próprios Estados e governos, compondo os atores mais poderosos nessa correlação de forças. Em oposição, encontram-se os povos indígenas e demais comunidades impactadas, as organizações de apoio e setores do Estado (mais presentes no Brasil e representados pelo órgão indigenista e MPF), integrando os atores menos poderosos político e economicamente.

Diante do cenário envolvendo os projetos de grande escala implementados e/ou incentivados por políticas estatais, propomos analisar a ação política de algumas comunidades indígenas nos dois países, a fim de compreendermos quais estratégias político-culturais elas lançam mão para confrontar as ameaças que se impõem ao seu território e modo de vida.

## CAPÍTULO IV

### **Expressões de resistência: particularidades da ação em Oaxaca e no Ceará**

Alguns autores trabalham com a ideia de que o turismo corresponde a uma forma de neocolonialismo (Archer e Cooper 2001; Ouriques, 2009; Perche, 2011; Lustosa e Almeida, 2011). Neste trabalho, as experiências apresentadas levam-nos a refletir sobre a política desenvolvimentista enquanto *modus operandi* dos Estados nacionais na tentativa de promover a incorporação dos territórios que ainda se encontram fora da lógica de ocupação e produção hegemônica, entre eles os indígenas, aos projetos econômicos “de interesse das nações”.

Para pensar essa questão, adotamos as considerações de Ribeiro (2008) sobre desenvolvimento enquanto “uma ideologia e utopia, como um discurso atravessado por categorias culturais ocidentais e vinculado à expansão econômica capitalista” (ibidem, p.109), em que a escolha por sua implementação “sempre implica transformação e tipicamente ocorre por meio de encontros entre *insiders* e *outsiders* localizados em posições de poder diferentes, as iniciativas de desenvolvimento estão ancoradas e atravessadas por situações em que desigualdades de poder abundam” (ibidem, p.110).

Nesse sentido, se consideramos, o colonialismo como uma estrutura de poder engendrada a fim de promover a expansão econômica capitalista, podemos pensar, na atualidade, o “desenvolvimentalismo” (Baines e Teófilo da Silva, 2009) enquanto uma política neocolonial, baseada nessa mesma estrutura desigual de poder, com foco na ampliação do domínio das grandes potências e das elites sobre as riquezas e os territórios não completamente esgotados?

O que percebemos até aqui é que há, de certa forma, uma continuidade entre a conduta colonial e a ação político-econômica dos Estados modernos, ao avançar sobre os “desertos” (Barabas, 2000) nacionais. Por outra parte, também podemos perceber determinados continuísmos entre as reações das populações indígenas, diante dos diversos e complexos cenários impostos pela ordem hegemônica, através da construção de *tradições de resistência*.

As resistências indígenas são aqui compreendidas numa aproximação com Ortner (1995) e Scott (1985 e 2003 [1990]). Não partimos, assim, do pressuposto de

observar essa categoria como unicamente complementar ao conceito de dominação, em que este é entendido como um poder fixo e institucionalizado, enquanto o outro constitui-se apenas numa reação a ele. Aceitamos o desafio de flexibilizar o olhar para as formas cotidianas de resistência (Scott, op. cit.), tanto quanto para as expressões menos óbvias de expressá-la.

Scott (2003 [1990]) observa que se existem maneiras abertas e declaradas de resistência, que atraem mais atenção, também coexistem meios disfarçados e implícitos que compreendem o âmbito da “infrapolítica” (ibidem, p.233). Afirma que analisar essa infrapolítica permite perceber como se formam as novas forças e demandas políticas que, em momentos propícios, irrompem na cena pública.

Sempre que limitamos nossa concepção do político a uma atividade explicitamente declarada, estaremos forçados a concluir que os grupos subordinados carecem intrinsecamente de uma vida política ou que esta se reduz aos momentos excepcionais de explosão popular. Nesse caso, omitiremos o imenso território político que existe entre a submissão e a rebelião e que, para o bem ou para mal, constitui o entorno político das classes submetidas. (Ibidem, p.233, tradução própria)

Ortner (1995), de forma complementar, propõe pensarmos na autenticidade política e cultural dos que resistem. A autora defende ser necessário reconhecer que os resistentes estão mais do que simplesmente produzindo uma reação mecânica à dominação e ao poder sobre eles exercidos. A autora aponta, por exemplo, para as situações de resistência que ocorrem internamente à ordem social de uma comunidade, não se restringido às resistências aos fatores externos. “Eles têm sua própria política, e não apenas entre os chefes e plebeus ou latifundiários e camponeses, mas dentro de todas as categorias locais de atrito e tensão” (ibidem, p.177, tradução própria).

Dito isto, compreendemos que as situações estudadas neste trabalho não são arenas homogêneas, harmônicas e consensuais, mas, ao contrário, entendemos que o “campo de forças” (Bourdieu, 2011, p.201) onde se travam as disputas é, muitas vezes, conflituoso, contraditório e multifacetado. Que dentro de um mesmo grupo indígena há um complexo emaranhado de visões e posições que, em alguns momentos convergem, enquanto, em outros, divergem seriamente.

Diante da realidade atual dos governos nacionais mexicano e brasileiro, que adotam uma política de desenvolvimento atrelado aos paradigmas capitalistas como

projetos econômicos estatais, uma questão que se coloca é: como os povos indígenas elaboram suas resistências frente a esses cenários? Que conexões se estabelecem entre esses grupos e o fluxo da história? A quais estratégias os indígenas recorrem, nos dois países, para fazer suas reivindicações, acessar políticas e garantir direitos?

Nesse sentido, um caminho que detalharemos mais à frente corresponde ao uso político da etnicidade, na direção de reformular o poder de “agência” (Ortner, 1995, 2007 e 2009) desses interlocutores indígenas que se apoiam em expressões culturais e históricas para exercer seu papel político diante dos projetos de desenvolvimento. Por meio de suas resistências, os povos indígenas surgem enquanto atores históricos concretos, capazes de se reelaborarem e dotados de poder de agência. “Cada cultura, cada subcultura, em cada momento histórico, constrói suas próprias formas de agência, seus próprios modos de encenar o processo de reflexão sobre si mesmos e do mundo e de agir simultaneamente dentro e sobre o que se encontra lá” (idem, 1995, p.186, tradução própria).

Um dos poderes de agência dos povos indígenas hoje consiste na possibilidade de construção de ideologias e discursos próprios, inclusive teóricos e conceituais, sobre suas realidades e pontos de vista. Propomos aqui refletir sobre perspectivas do conceito resistência elaboradas por pesquisadores e intelectuais indígenas do Brasil e do México com o objetivo de pensar a si próprios, suas sociedades e os problemas, obstáculos e desafios que se interpõem à sua sobrevivência coletiva diferenciada e autônoma nos dias atuais.

Sobre a realidade brasileira, o antropólogo indígena Gersem Luciano Baniwa (2013) faz uma crítica à recorrente visão de que a resistência é uma característica intrínseca e cultural dos povos indígenas. Afirma que essa atitude é resultado da história da relação entre indígenas e não indígenas no Brasil, marcada pelas ideias que se constroem sobre os primeiros enquanto seres pouco concretos. Baniwa reprova as interpretações que definem a resistência indígena por um viés cultural, como uma natural atitude de oposição à cultura ocidental.

Não se trata de indígenas heróis, puros, ingênuos, passivos, vítimas ou vilões, como também não se trata de um “índio genérico” ou de um “índio hiper-real”. Trata-se sim de povos com enorme capacidade de adaptações positivas e criativas a novos contextos, por mais intensas e trágicas que elas sejam. (Ibidem, p.147)

Para ele, a resistência é, antes de tudo, uma decisão e um posicionamento político desses grupos: “discordo é do desvio dado a essa noção, quando ela é endereçada a uma resistência cultural pela qual se justifiquem ideias e práticas tutoras e protetoras dos não índios, afastando a verdadeira resistência indígena, que é política e não cultural” (ibidem).

Tomando como ponto de análise as reflexões do autor, as formas de resistências observadas neste trabalho constituem expressões de afirmação e valorização étnica, sociocultural, linguística (no caso mexicano) e ambiental, enquanto oposição política aos megaprojetos que ameaçam os povos e territórios indígenas. Isto não significa que esses grupos se oponham ao “desenvolvimento das nações”, eles se opõem às formas de imposição desse desenvolvimento sobre seus territórios sem respeitar seus direitos e, ainda, sem considerar as suas noções próprias de desenvolvimento. Nas palavras de Baniwa: “os indígenas não resistem ao acesso e à apropriação de bens materiais e culturais do mundo moderno; resistem sim a toda forma de dominação, exploração e espoliação de seus modos de vida, de seus territórios e de seus recursos naturais” (ibidem).

Pensando a realidade mexicana, os escritos dos intelectuais indígenas utilizam, com mais frequência, a noção de resistência indígena em oposição ao ordenamento sociocultural, político e econômico ocidental (Díaz, 2007; Luna, 2003; Manzo, 2008). Os autores defendem recorrentemente a resistência associada ao direito dos povos à autonomia e autodeterminação. “A autodeterminação, ou seja, decidir por si mesmo sobre suas terras, recursos naturais, organização política, econômica, religiosa e cultural, tem sido a energia e razão fundamental para conservar-se vivo, promovendo um desenvolvimento em termos comunitário” (Díaz, 2007, p.68, tradução própria).

Resistir é, muitas vezes, sinônimo de resgate, manutenção e afirmação de suas culturas. Em muitas interpretações representa a reprodução cotidiana da vida material, simbólica e espiritual, “sem que isso implique em ignorar as mudanças nas identidades de nossos povos” (Manzo, 2008, p.68).

Em função de seus recursos e elementos culturais, os povos estabelecem suas estratégias de resistência; isso se traduz em uma mobilização permanente. A resistência se expressa em todos os planos da vida: a música, o trabalho, a festa, a produção ou a guerra, por isso, a resistência tem se convertido na identidade básica dos povos que enfrentam a imposição de outros, tanto econômica como cultural. A resistência também é dramática, como vemos em Chiapas, em

Guerrero, em Oaxaca. Não deixa de ser violência que se estabelece de maneira cotidiana, mas, no final das contas, é resistência. Na comida, na festa, na roupa, nas cores, em tudo se manifesta a resistência. (Luna, 2003, p.338, tradução própria)

Sobre esse sentido de resistência cotidiana relacionada à manutenção do modo de vida comunitário indígena, os autores a definem por um conceito próprio aos povos de Oaxaca, a *comunalidad*. “A *comunalidad* (...) representa um sistema de relações intra e extracomunitárias que permitiram a *resistência* do modo de vida dos povos indígenas em diversos momentos históricos, como a invasão, a colônia, o liberalismo e o neoliberalismo” (Manzo, 2008, p.68, tradução própria, grifos do autor).

Por outro lado, a resistência dos povos de Oaxaca também se refere às formas de enfrentamento político vivenciadas por essas populações, incluindo os embates, as disputas, os conflitos e as rebeliões: “(...) podemos assinalar que alguns elementos característicos da resistência indígena, recorrentes na história de muitos de nossos povos indígenas, têm sido as rebeliões como expressão quase sempre conjuntural da mesma” (ibidem, p.70, tradução própria).

Conjugando esses dois sentidos, o autor entende por resistência um conceito histórico-cultural de larga duração que consiste na oposição que determinadas culturas indígenas apresentam ao elemento externo aos seus padrões, sobretudo, quando este se apresenta com um afã impositivo, de invasão, despojo ou devastação do seu território.

Para fazer frente às ameaças que se impõem a partir dos projetos de desenvolvimento, os indígenas do Brasil e do México acionam um amplo repertório de *tradições de resistências*, em que estas não se limitam a uma ou outra forma, mas que se complementam e sobrepõem no exercício diário de fazer política e de viver a vida. Assim, temos expressões de resistências abertas e declaradas (Scott, 2003 [1990]) em ambos os casos, como a instalação de barricadas e proibição de acesso das empresas às zonas costeiras pelos zapotecos *binnizá* de Oaxaca; as retomadas de terra dos tapebas; e as ocupações pelos tremembés das áreas usurpadas pela empresa turística. Por outro lado, temos as formas de resistências discretas ou dissimuladas, como o fortalecimento e a afirmação cultural *binnizá* e as articulações políticas do movimento indígena no Ceará e negociações dos tapebas e anacés com a Petrobrás e o governo estadual.

Compreendemos que todas essas formas de resistência explícitas ou disfarçadas são resultantes da ação política consciente dos grupos envolvidos visando permitir a

melhor escolha, entre as opções postas no momento, para a garantia de perpetuação de suas coletividades. Os povos indígenas, no Brasil e no México, demonstram estabelecer, ao longo da história, uma resistência política autêntica e não simplesmente reativa às formas de dominação, ainda que a visibilidade ocorra, muitas vezes, diante da iminência de ameaças externas.

Baseados em suas experiências e vivências múltiplas, estão os povos indígenas consolidando uma forma própria de fazer política? E de que maneira o reconhecimento dessas populações, antes invisibilizadas do ponto de vista étnico, alterou sua forma de resistir aos projetos que as ameaçam? Estariam esses grupos resgatando elementos históricos de resistência e atualizando-os ao novo cenário econômico e político mundial em sua variante local?

Para refletirmos sobre tais perguntas, abordaremos algumas recorrentes estratégias de enfrentamento e permanência dos povos indígenas observados em Oaxaca e no Ceará. Nossa intenção é identificar pontes entre as experiências apresentadas pelos indígenas e as elaborações teórico-conceituais sobre estas vivências, na busca por agregar à reflexão elementos que nos permitam observar a possibilidade de construção de *tradições políticas de resistências indígenas*, em ambos os contextos.

Para o caso de Oaxaca, iremos analisar os enfrentamentos diretos e a *comunalidad*, enquanto, no Ceará, estaremos voltados à pedagogia da indianidade e ao processo conceituado na antropologia por “etnogênese” e pelos indígenas como “povos resistentes”.

#### **4.1 Oaxaca: o enfrentamento e a *comunalidad***

Em Oaxaca identificamos, dentre as manifestações de resistência que se apresentam expressivas naquele contexto, os enfrentamentos diretos e a organização sociocultural própria, definida pelo conceito de *comunalidad*. Tais manifestações serão abordadas de forma mais etnográfica no Capítulo V, quando trataremos de relatar os casos da pesquisa de campo no México. Aqui, buscaremos exemplificá-las e interpretá-las conceitualmente em associação com algumas experiências observadas.

Quando da minha primeira pesquisa na região, em 2009, e durante o trabalho de campo, em 2013, foi possível observar a pressão dos grandes projetos de desenvolvimento, em especial do *Corredor Eólico do Istmo de Tehuantepec*, sobre as

áreas indígenas, numa tentativa de transformar o paradigma de gestão territorial comunitária no modelo de expropriação e exploração vinculado à economia capitalista.

Como resposta a essas ameaças, os indígenas começaram a se articular local e regionalmente, tendo como base para isso o seu sistema comunal. Daí surgiram as organizações supraétnicas em forma de grandes assembleias, sendo a *Assembleia em Defesa da Terra e do Território de Juchitán*<sup>47</sup> a pioneira, no trabalho de informar a população, dar apoio às comunidades, promover uma articulação regional e coordenar as ações dos indígenas.

Bonfil Batalla (2005 [1987]) afirma que muitos aspectos das culturas indígenas mesoamericanas foram reelaboradas em torno das rebeliões. Aponta que, nesse sentido, a memória histórica se converte em um recurso fundamental que permite tanto manter ativa a lembrança dos infortúnios como enxergar o submetimento presente como uma situação transitória e reversível. Desse modo, “a volta ao passado se converte em um projeto de futuro. A consciência de que existe uma civilização recuperável permite articular firmemente a subversão” (ibidem, p. 189).

Na região do Istmo de Oaxaca, foi possível observar o valor histórico e presente do “espírito rebelde e subversivo” alimentado pelos *istmeños*. Os encontros diretos aos projetos eólicos são frequentes enquanto expressões da resistência indígena, muitos dos quais ocorreram a partir da organização das comunidades em âmbito local e regional. No campo realizado em 2013, ouvi os relatos sobre dois conflitos recentes, à época, por que passaram os indígenas que se opunham à instalação das torres de energia eólica em suas terras comunais e *ejidales*, considerados por eles como a expressão mais visível de suas resistências ao projeto e um resgate ou reatualização de seu passado.

O primeiro conflito ocorreu com a intenção da *Mareña Renovables* de instalar torres eólicas no local denominado *Barra de Santa Teresa*. Em decorrência, houve um desentendimento entre os *binnizá* da Colônia Álvaro Obregón devido ao repasse de recursos pela empresa a alguns moradores, enquanto outros não recebiam benefício algum. A organização da comunidade começou quando os indígenas compreenderam que a presença do empreendimento estava gerando conflitos internos, fragilizando as relações e, por fim, iria tornar indisponível aos moradores as áreas tradicionais de pesca, principal atividade de subsistência ao lado do plantio de milho.

---

<sup>47</sup> Que depois se transformou em *Assembleia dos Povos Indígenas do Istmo de Tehuantepec em Defesa da Terra e do Território (APIIDTT)*.

Após essa tomada de consciência, a comunidade afirmou sua recusa ao projeto e, diante da insistência da empresa em continuar com os estudos na área, montou uma barreira na estrada de acesso à Barra de Santa Teresa para impedir a passagem de funcionários e equipamentos. O início desse processo ocorreu em 2012, ano em que os indígenas vivenciaram diversos enfrentamentos com a polícia estadual que, por seguidas vezes, agiu em defesa dos interesses da empresa.

Em 2 de outubro de 2012, houve um violento conflito entre os que estavam no acampamento e a polícia. Na ocasião, sete indígenas foram detidos pelos policiais e dois carros da polícia foram destruídos pelos resistentes. Em 1º de fevereiro de 2013, ocorreu novo violento enfrentamento entre a polícia estadual e os integrantes da barricada. Segundo um informe produzido pela *Assembleia dos Povos Indígenas do Istmo de Tehuantepec em Defesa da Terra do Território (APIIDTT)*, cerca de 400 policiais entraram na comunidade para reprimir os indígenas. Estes registraram três intensos enfrentamentos, entre os dias 1 e 2 de fevereiro, quando foram detidos quatro pescadores, que depois foram liberados.

Sem compaixão alguma, os uniformizados pretendiam ensanguentar o povo indígena de Álvaro Obregón, apoderar-se de seu acampamento e fazer guarda à empresa espanhola *Mareña Renovables* que, com golpes, sangue, violência e ameaças pretende desalojar os indígenas de seus territórios e lagoas, de onde tiram seus alimentos. (Informe da *Assembleia dos Povos Indígenas do Istmo de Tehuantepec em Defesa da Terra do Território*, fevereiro de 2013, tradução própria)

O clima de tensão colocou toda a comunidade de Álvaro Obregón em alerta e fez crescer um movimento de resistência e oposição ao projeto eólico, que congregou a solidariedade e articulação de uma rede de organizações e povos indígenas da região, também contrários à instalação do projeto eólico em suas terras. Assim, após o enfrentamento de 1º de fevereiro de 2013, uma caravana humanitária saiu de Juchitán, em 18 de fevereiro, em direção a Álvaro Obregón, composta por centenas de pessoas que foram demonstrar o apoio e a aliança quanto à refutação ao projeto eólico.

Paralela à resistência em rede ao projeto eólico foi sendo gerado um movimento de reorganização interna de Álvaro Obregón, que culminou em importantes ações políticas. A mais relevante delas foi a decisão comunitária de não mais aceitar governantes locais indicados pelos partidos políticos e optar pelo *Sistema de Usos e*

*Costumes* como expressão de exercício da política interna à comunidade (tal medida será relatada mais detalhadamente no Capítulo V).

O outro enfrentamento direto a mim relatado, naquele período, surgiu com a instalação, em 25 de fevereiro de 2013, de uma nova barricada, desta vez pelos *binnizá* da Sétima Seção<sup>48</sup> de Juchitán de Zaragoza, organizados por meio da *Assembleia Popular do Povo Juchiteco (APPJ)*. O acampamento foi montado na saída do centro urbano de Juchitán, numa estrada que dá acesso à *Playa Vicente*, para impedir a passagem da empresa *Gás Natural Fenosa*. Esta pretendia instalar torres eólicas em áreas da praia frequentadas pelos indígenas para o lazer, a pesca e práticas rituais.

A ação coordenada pelos indígenas também tinha a intenção de impedir a passagem da empresa *Mareña Renovables*, que pretendia chegar à Barra de Santa Teresa via *Playa Vicente* (com o apoio da Agência Municipal de *Playa Vicente*), uma vez que a comunidade de Álvaro Obregón já havia impedido a passagem da *Mareña Renovables* por suas terras.

O acampamento resistiu por um mês, onde se revezavam homens e mulheres, dia e noite. Nenhum funcionário das empresas estava autorizado a passar. Durante esse período, os *binnizá* vivenciaram atritos quase que diários com os representantes do empreendimento, do governo municipal e da polícia estadual. O acampamento foi destruído, em 26 de março de 2013, baixo a um forte aparato policial.

Uma senhora com um xale branco que usou como máscaras, nos deu informações sobre o que estava acontecendo. (...) Os moradores lutaram com o que tinham: paus, pedras, punhos. Tudo servia para proteger suas terras. As mulheres, seguia narrando a senhora, lutavam corpo a corpo com a polícia e algumas delas caíram rodando no canal junto aos policiais entre golpes. As crianças choravam, mas não paravam de arremessar-lhes pedras. Ela resumiu o momento em uma frase: “estamos unidos e não vamos deixar que passem”. E reivindicou sua identidade: “sempre falam que nós da Sétima Seção (colônia de Juchitán) somos violentos, mas nunca perguntam por que somos assim. Somos assim pelo que nos querem fazer. Sempre que algo acontece, nos unimos e defendemo-nos, ainda que haja problemas, e isso aconteceu aqui também”. (González, publicado no blog *Tierra y Territorio*, em 28 de março de 2013, s/p)

Após esse enfrentamento, os membros da APPJ e da rádio indígena comunitária *Totopo*, que apoiava e divulgava a ação dos *binnizá*, passaram a sofrer ameaças e perseguições. Apesar do clima bastante tenso, os integrantes da APPJ e da rádio

---

<sup>48</sup> Bairro de Juchitán formado majoritariamente por pescadores zapotecos.

continuaram a realizar reuniões diárias e mantiveram a resistência ao projeto eólico na região.

Não presenciei nenhum dos dois eventos. Acompanhei-os a distância por trocas de mensagens e através de notícias veiculadas diariamente no blog *Tierra y Territorio*, mantido pelos indígenas. Também conversei, em momento posterior aos confrontos, em dezembro de 2013, com algumas pessoas que estiveram à frente desses movimentos, tanto de Álvaro Obregón, quanto da Sétima Seção de Juchitán. Em ambos os casos, o que ficou evidente nos discursos e nas ações dos indígenas foi a opção pela resistência direta e aberta como forma de reivindicar sua autonomia frente aos governos e as empresas: “estamos tratando de retomar nossa autonomia, nossa soberania, ou seja, regressar às nossas raízes” (Pedro Lopez Orozco, *mayordomo* de Álvaro Obregón, em entrevista à autora, dezembro de 2013).

Como afirma o *itsmeño* Carlos Manzo, as rebeliões devem ser compreendidas no contexto da cultura de resistência dos povos indígenas do Istmo de Tehuantepec, que, para ele, nem sempre se expressam por meio das armas, mas também pode ser entendida pela manutenção dos territórios baixo o regime de propriedade comunal, hoje ameaçados pelos projetos desenvolvimentistas.

Além de considerar as rebeliões como o fenômeno conjuntural mais representativo da resistência indígena, preocupamo-nos em identificar elementos culturais que nos permitam definir em perspectiva quais são suas escolhas históricas [dos povos indígenas do Istmo], supomos que a *autonomia* é uma das mais importantes. (Manzo, 2007, p.111, grifo do autor, tradução própria)

A autodeterminação<sup>49</sup> é percebida, no contexto mexicano, como sinônimo de autonomia, cujo conteúdo se traduz pelo direito de serem reconhecidos como povos, de terem reconhecidos e respeitados seus territórios, de usar seus próprios sistemas de normas para sua organização social e solução de conflitos e de contar com seu próprio governo (Bárceñas, 2009). Para os *binnizá* de Álvaro Obregón e da Sétima Seção de

---

<sup>49</sup> Neste trabalho, compreendemos a autodeterminação como um direito mais amplo do que a autonomia, assim como está expresso em convenções internacionais, das quais Brasil e México são signatários. Por exemplo, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas afirma que: “os povos indígenas têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito determinam livremente sua condição política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural” (artigo 3). E ainda: “os povos indígenas, no exercício de seu direito à autodeterminação, têm direito à autonomia ou autogoverno nas questões relacionadas a seus assuntos internos e locais, assim como a dispõem dos meios para financiar suas funções autônomas” (artigo 4).

Juchitán lutar por sua autonomia representa participar ativamente das decisões que incidem sobre seus territórios comunais e sua organização social.

A autonomia para os *istmeños* adquire uma dimensão **econômica**, na medida em que grande parte dos povos indígenas são (ou foram por muito tempo) autossuficientes em sua subsistência, produzindo os alimentos de que necessitam, especialmente o milho que representa a base de sua dieta, assim como retirando da natureza pescados, mariscos e iguanas que complementam seu sustento; uma dimensão **cultural**, uma vez que estão, apesar das mudanças, adaptações e incorporações, fortemente vinculados às suas raízes mesoamericanas, visíveis pelo uso recorrente da língua indígena, pela cosmovisão milenar, pela manutenção de tradições, entre muitos outros aspectos; uma dimensão **política** pelo direito de exercer o poder comunal baseado em perspectivas próprias das comunidades indígenas: as assembleias e o chamado *Usos e Costumes*, diferentemente do sistema político nacional operacionalizado pelos partidos; e uma dimensão **territorial**, reforçada pela defesa de seus recursos naturais, responsáveis por sua subsistência, e pela posse e usufruto de suas terras comunais.

Assim, a autonomia significa o direito de preservar, desenvolver e defender a posse de nossas terras comunais, recuperando aquelas que estão nas mãos de pressupostos “pequenos proprietários” (que na verdade são latifundiários, chefes, agricultores e até altos funcionários); o direito de nos organizar, de acordo com a nossa própria decisão comunitária, tanto a nível local e regional, e para além das nossas regiões; o direito de não permitir que os partidos políticos e as religiões dos outros interferiram na vida interna das nossas comunidades; o direito a amar, escrever, ler e usar, em todos os aspectos e circunstâncias, a nossa língua materna, bem como ter a liberdade de aprender não só o castelhano, mas outras línguas; o direito de organizar o nosso *tequio*, não porque assim exija o Estado-governo, mas porque essa é nossa vontade; o direito de usufruir dos recursos naturais, renováveis e não renováveis, localizados dentro de nossos territórios e possessões comunais; o direito de alterar nossas autoridades quando assim decidirmos e colocar as pessoas que a assembleia determine. (Díaz, 2007, p.66, tradução própria)

Dessa forma, os enfrentamentos diretos promovidos pelos moradores de Álvaro Obregón e da Sétima Seção representam uma maneira de os indígenas reafirmarem a sua não sujeição aos projetos políticos e econômicos estatais e empresariais que tentam, por um lado, aniquilá-los no processo de construção do desenvolvimento nacional e internacional, uma vez que a visão indígena sobre esse processo não lhes interessa, e, por outro, apoderar-se de seus territórios e riquezas naturais, a fim de explorar economicamente essas áreas.

Quando os povos indígenas reclamam a autonomia sobre os territórios que ocupam tradicionalmente, eles estão se referindo à possibilidade de exercerem influência e controle sobre o que ocorre nesses espaços, sobre suas formas de utilização. Referem-se à possibilidade de participar como coletividades das decisões que afetam as terras comunais e os recursos existentes e à possibilidade de intervir através da forma de governo das sociedades ali assentadas.

Para Esteva (1997), a demanda por autonomia para os povos indígenas implica, acima de tudo, respeito e reconhecimento pelo que eles já têm, ou seja, o reconhecimento da jurisdição e dos territórios de cada povo indígena. A jurisdição refere-se aos sistemas normativos internos, às formas próprias de governo – o que envolve a delegação de faculdades e competências, incluindo seus próprios procedimentos para a eleição de autoridades locais – e às normas e instituições específicas para a atenção de suas necessidades. O poder não é delegado a governantes que se tornam independentes dos governados.

Já o território é compreendido como um exercício de responsabilidade sobre a natureza e a sociedade, a partir de uma noção horizontal: sua atitude ante a natureza na qual se sentem imersos, impede de se apropriarem dela de modo excludente. Em teoria, na comunidade se designam terras a seus membros sem convertê-las em propriedade privada (ibidem). Para o autor, os povos indígenas estão fazendo de sua resistência uma luta por autonomia, para que não seja necessário abandonar suas formas próprias de governo e organização social, apostando na construção de concepções pluralistas em substituição às concepções indigenistas nas relações entre os povos indígenas e o Estado.

O modo repressor como os projetos de desenvolvimento são promovidos e assegurados pelo governo é associado à história, memória e experiência colonial dos indígenas que acionam, por sua vez, uma oposição à exploração capitalista neocolonial segundo os termos de sua tradição de resistência. Considerando a “colonialidade do poder” – descrita por Quijano (1997, 2005) como um conceito para pensar o atual padrão de poder em torno da ideia de raça, a qual constitui a forma mais eficaz de dominação social, material e intersubjetiva compondo a base universal da dominação político-econômica – pensamos as tradições de resistência indígenas como uma contrapartida à “colonialidade do poder”, isto é, uma espécie de “resistência à colonialidade do poder” ou, simplesmente, uma “resistencialidade ao poder”.

Quijano (2005) descreve como, desde a chegada às Américas, os europeus associaram o trabalho não remunerado aos povos dominados, considerados “raças inferiores”, obrigando-os à realização de trabalho escravo e forçado, ao pagamento dos tributos e outras formas de dominação. A classificação racial da população propiciou uma divisão entre indígenas colonizados (e negros) enquanto trabalhadores não-assalariados e europeus/brancos como classe privilegiada e merecedora de pagamento por seu trabalho. Esse ordenamento influenciou um novo padrão de poder mundial constituído pela articulação das configurações históricas de controle do trabalho em torno da relação capital-trabalho assalariado, determinando a distribuição geográfica das formas de trabalho integradas ao capitalismo mundial, em que a Europa e os europeus encontravam-se no centro desse sistema.

Assim, a resistência autonômica dos povos indígenas mexicanos pode ser vista como uma contraposição a esse ordenamento hegemônico (uma vez que, como veremos, resistem com suas classificações particulares de trabalho), reivindicada através dos enfrentamentos diretos e alicerçada em um aspecto da vida comunitária, fundamental para os povos indígenas oaxaqueños: a *comunalidad*. A partir dos relatos, depoimentos, vivências e escritos observados neste trabalho, entendemos a *comunalidad* como mais uma expressão de resistência tradicional no Istmo de Oaxaca.

A ideia de *comunalidad* representa, enquanto conceito, a criação de um marco capaz de explicar realidades correspondentes a comunidades indígenas de Oaxaca. Surgiu, inicialmente, como modelo explicativo das sociedades indígenas da Serra Norte de Oaxaca, pelas elaborações dos antropólogos indígenas Floriberto Díaz (*ayuujk*<sup>50</sup> de Tlahuitoltepec) e Jaime Martínez Luna (zapoteco de Guelatao). No entanto, seu alcance explicativo estende-se às realidades indígenas de Oaxaca, de uma maneira geral, visto que estas compartilham valores e modos de vida que são resultado do encontro entre as matrizes culturais mesoamericanas e os processos coloniais e indigenistas.

No Istmo de Oaxaca, a *comunalidad* é um conceito aplicado pelo *binnizá* da região, Carlos Manzo, para nomear a dinâmica social indígena *istmeña*. A noção de *comunalidad* extrapola sua função analítica ao nomear dinâmicas vividas no cotidiano das comunidades, que organizam e fornecem significado à vida social.

A *comunalidad* é um sistema indígena de relações intracomunitárias e regionais que tem dado sustento à autonomia que de fato se vive em

---

<sup>50</sup> Autodenominação do povo mixe.

diversos *pueblos* indígenas de Oaxaca e México, através da realização de assembleias, privilegiando o consenso na tomada de decisões e, em alguns casos, focalizada na defesa e no aproveitamento da terra, territórios e recursos naturais, entrando em conflito com o marco do Plano Puebla Panamá, com os interesses privatizadores das empresas transnacionais e governos que estão impondo esses projetos no Sul e Sudeste do país. (Manzo, 2008, p.68, tradução própria)

Através da *comunalidad* os indígenas expressam sua vontade de ser parte da comunidade e fazê-lo não é só uma obrigação, mas uma questão de pertencimento. A ideia da *comunalidad* como princípio que regula a vida indígena surge e se desenvolve em meio à discussão e mobilização dos povos indígenas mexicanos, não como uma ideologia de combate e sim como uma ideologia de identidade, mostrando que a especificidade indígena é seu ser comunal com raízes históricas e culturais próprias e antigas, a partir das quais busca orientar a vida dos grupos indígenas enquanto povos etnicamente diferenciados (Maldonado, 2002).

Os integrantes de uma comunidade exercem a coletividade por meio dos quatro elementos que definem a *comunalidad* – o **poder comunal**, o **trabalho comunal**, a **feira comunal** e a **terra comunal**:

**1) O poder comunal** - Exercido de forma compartilhada, obrigatória e cotidiana, ele está alicerçado em duas instituições: a assembleia comunal e o sistema de cargos. Um está diretamente vinculada ao outro, sendo a assembleia o órgão máximo de governo local e também sua instância eleitoral. A assembleia é concebida como um dos momentos mais importantes de representação do poder exercido cotidianamente, pois é, através dela, que a comunidade elege suas autoridades.

Na Sétima Seção de Juchitán, o modelo das assembleias constitui a forma primordial de mobilização política dos indígenas *binnizá*. Para reagir à pressão das empresas e do governo que desejam avançar sobre seus territórios, os indígenas constituíram duas organizações, que atuam em forma de assembleias: a *Assembleia dos Povos Indígenas do Istmo de Tehuantepec em Defesa da Terra e do Território (APIIDTT)* e a *Assembleia Popular do Povo Juchiteco (APPJ)*. A atuação indígena a partir dessas organizações será melhor detalhada no próximo capítulo.

Destaca-se no poder comunal o reconhecimento de um mecanismo político indígena: o sistema de *Usos e Costumes*<sup>51</sup> que foi reconhecido pela Constituição do

---

<sup>51</sup> Oficialmente denominado Sistemas Normativos Internos. O Decreto nº 266, que trata da Lei de Direitos dos Povos e Comunidades Indígenas do Estado de Oaxaca, trata no Capítulo V dos Sistemas Normativos

Estado de Oaxaca, em 1998. Os *Usos e Costumes* é um mecanismo através do qual as comunidades elegem seus governantes por meio de suas assembleias comunais que são regidas por suas próprias regras e de forma diferenciada da estrutura de partidos políticos. Para dar uma ideia da força desse sistema, dos 570 municípios oaxaquenhos, 418 são regidos por *Usos e Costumes*, enquanto 152 mantêm a eleição via partidos políticos<sup>52</sup>.

Ainda que muitos autores digam que a mudança na Constituição serviu apenas para que as normas consuetudinárias já vigentes nos municípios adquirissem um status legal, para Hernández-Díaz (2005) as mudanças também se converteram em um espaço para a defesa da identidade coletiva, primeiro das comunidades e municípios, e depois da organização política dos povos indígenas.

A segunda instituição do poder comunal, o sistema de cargos civis e religiosos, compõe a estrutura organizativa das comunidades. A ocupação de tais cargos, também determinada nas assembleias comunais, visa a nomear os membros “qualificados” para as funções determinadas no organograma específico de cada localidade.

Cada comunidade possui regras e normas próprias para esse exercício do poder comunal. Segundo a experiência de Luna (2002), para que um cidadão obtenha representatividade nesse sistema de poder comunal composto por assembleias e sistema de cargos é necessário que, desde criança, tenha demonstrado um profundo respeito pela comunidade. A formação para a cidadania comunal é iniciada aos seis anos com tarefas relacionadas ao cuidado da igreja e trabalhos agrícolas. Com o passar do tempo as atividades vão se diversificando e a educação é consolidada através do trabalho comunitário. Dessa forma, a educação combinada à participação, ao trabalho e à representatividade constituem aspectos de uma pedagogia diferenciada, não sistematizada de maneira formal, mas que resulta num exercício de poder comunal.

Na Colônia Álvaro Obregón, atualmente vigora o sistema de cargos como forma de organização e participação social na vida pública e coletiva. No entanto, antes da

---

Internos. Em seu artigo 28º, declara: *El Estado de Oaxaca reconoce la existencia de sistemas normativos internos de los pueblos y comunidades indígenas con características propias y específicas en cada pueblo, comunidad y municipio del Estado, basados en sus tradiciones ancestrales y que se han transmitido oralmente por generaciones, enriqueciéndose y adaptándose con el paso del tiempo a diversas circunstancias. Por tanto en el Estado dichos sistemas se consideran actualmente vigentes y en uso.*

<sup>52</sup> Os dados são do INEGI, 2010. Os municípios que se regem por *Usos y Costumbres* são municípios que se ordenaram a partir de coletividades indígenas e continuam a reconhecer-se como tal. São denominados de *pueblos*. Esta forma de regime, porém, não está a salvo de interferências e conflitos causados por interesses externos às comunidades.

entrada da empresa *Mareña Renovables* em suas terras, a comunidade era governada politicamente por representantes indicados pelo prefeito de Juchitán, uma vez que a colônia é uma agência vinculada àquela *cabecera* municipal. Com a organização comunitária em torno da oposição ao projeto eólico, a comunidade retomou sua *Asamblea Geral de Ciudadãos* e decidiu que, a partir de então, seria governada por seus representantes eleitos através dela. Em reação à ameaça de perder seu território e sua fonte de subsistência, ou seja, seu local de pesca, para a empresa, os *binnizá* resgataram um elemento central da vida comunitária como alternativa para a o exercício do poder político local. Retomaram assim parte de sua *comunalidad* que estava em desuso, o sistema de *Usos e Costumes*.

**2) O trabalho comunal** – Da mesma forma que as decisões políticas, o trabalho regido pela *comunalidad* nas comunidades indígenas é comunal. A reciprocidade e a participação são características básicas das relações de nível intra e interfamiliar e comunitária. No que se refere ao trabalho comunal, elas estão presentes em seus três níveis: o trabalho no exercício do poder, o trabalho na vida econômica e o trabalho na consolidação festiva e ritual da identidade (Maldonado, 2002, p.73).

Tanto Floriberto Díaz como Jaime Luna destacam a vontade e a capacidade de doação de trabalho para a comunidade como o principal valor da *comunalidad*. E é a partir do trabalho econômico e político que eles acreditam que os povos indígenas podem defender seu território e seguir uma vida cultural autodeterminada. A materialização do trabalho comunal acontece por meio da prestação de serviços comunitários, sendo uma das formas o já citado cumprimento de cargos públicos destinados a servir à comunidade. O cumprimento dos cargos é obrigatório e os membros designados para ocupá-los não recebem remuneração por tal atividade. Eles devem cumprir seu dever como uma prestação de serviço à comunidade. Cada pessoa cumpre ao longo da vida diferentes funções e, em princípio, as responsabilidades e o prestígio que vêm com as funções aumentam progressivamente.

Todos os membros da comunidade também devem participar regularmente dos trabalhos coletivos (*tequios*) e outros serviços. O *tequio* (do náhuatl *téquitl*, trabalho ou tributo) é uma forma organizada de trabalho em benefício coletivo que pode ter diversas variações. Pode tratar-se de um trabalho físico para a realização de obras públicas: estradas, edifícios, limpeza, trabalho agrícola etc.; ou ajudar na realização das festas comunitárias, de tal forma que os convidados não passem fome ou sede. Pode

também significar um trabalho intelectual, ou seja, colocar a serviço da comunidade os conhecimentos adquiridos nas escolas e universidades localizadas fora da comunidade.

O sentimento de comunidade é que alimenta o *tequio* de sentido. Esse trabalho coletivo comunitário, para o qual não se recebe pagamento e é obrigatório, expressa a “capacidade de *jää’y*<sup>53</sup> combinar seus interesses individuais e familiares com os interesses da comunidade” (Díaz, 2007, p. 59).

Se o *tequio* designa o trabalho comunitário obrigatório, existe outra modalidade de trabalho comunal que na língua zapoteca é nomeada por *guelaguetza* ou *galges* (para os zapotecos do Vale); *gozona* ou *gwzon* (na Serra); e ainda *gendalizaa* (para os *istmeños*), que pode ser traduzida como ajuda ou trabalho recíproco, também chamado de trabalho de “*mano vuelta*” (Rendón Monzón, 2003, p.26). É uma variação do *tequio* em nível de famílias. Essa forma de trabalho possibilita a uma família convidar seus vizinhos para construir uma casa, trabalhar na sua lavoura, no conserto de um telhado etc., selando um compromisso, sem nenhuma mediação escrita, de retribuir-lhes a ajuda quando dela precisarem (Díaz, 2007).

Entre os indígenas de Álvaro Obregón, bem como os da Sétima Seção de Juchitán, foi possível observar a rede de solidariedade quanto à realização de tarefas que rege o convívio e a interação social *binnizá*. Desde os menores gestos cotidianos voltados à coletividade, como a preparação e o compartilhamento de alimentos durante as reuniões, a preocupação e o cuidado constante com os companheiros ameaçados, a disposição para redigir textos de divulgação das denúncias e ações dos indígenas, a limpeza e a responsabilidade pelos espaços coletivos como a rádio *Totopo* e os locais de barricada; até às ações mais excepcionais ou direcionadas ao auxílio de uma família em particular.

Sobre esse último aspecto, fui convidada a participar de uma festa de casamento da filha de Pedro Lopez Orozco, *mayordomo* na Colônia Álvaro Obregón. Não participei da festa, mas pude acompanhar seus preparativos. Logo cedo, chegaram à casa de Pedro alguns moradores para ajudar com os preparos das comidas e do espaço. Enquanto os homens arrumavam o local, dispondo as mesas e os toldos, as senhoras dividiam-se entre a fabricação de tortilhas, caldos, carne cozida e outros alimentos a serem servidos durante a festa. Outras mulheres cuidavam de empacotar salgadinhos, amendoins e doces para as crianças. Em um determinado momento, um grupo de

---

<sup>53</sup> Quer dizer ser humano na língua mixe/*ayuuuk*.

senhoras chegou para oferecer diversas comidas que tinham preparado com o objetivo de ajudar a família da noiva, que organizava a festa. Em troca, receberam alguns presentes como vassouras, refrigerantes e biscoitos. Pedro me disse que essa era uma tradição entre eles.

Manzo (1993) trata essa forma de *guendaliziaa* específica por *guna*: “é a entrega em espécie de que fazem as mulheres por ocasião de um casamento: galinhas, ovos, arroz. É o apoio em espécie” (ibidem, p.151). Traduz ainda a *guendaliziaa* por “aparentar”, ou seja, tornar-se parente mediante uma ajuda a quem a requer.

**Foto 2** (ao lado): Senhoras da comunidade vão à casa dos pais da noiva e oferecem alimentos.

**Foto 3** (abaixo): Alimentos oferecidos (*gentaliziaa* ou *guna*) à família da noiva para ajudar na festa.

Fotos: Clarissa Tavares, 2013.





**Foto 4** (acima): Senhoras preparam alimentos e empacotam salgadinhos para a festa de casamento.

**Foto 5** (à esquerda): Preparo das tortilhas que não podem faltar na alimentação dos *binnizá*.

**Foto 6** (à direita): Mulheres saem com presentes da casa da noiva.

Fotos: Clarissa Tavares, 2013.

**3) As festas comunais** - A *comunalidad* é um sistema repleto de ações estabelecidas de maneira obrigatória. No entanto, diferentemente do caráter imperativo do cumprimento de cargos públicos e do *tequio*, existem as festas da comunidade que são atos de solidariedade, assim como a *guendalizaa*. A solidariedade realizada durante as festas ultrapassa os limites da comunidade e pode estender-se a uma relação com os povoados vizinhos.

Essa relação intercomunitária se traduz na participação da banda de música e da autoridade de uma comunidade nas festividades da outra, como pude presenciar na comunidade de Santa Maria Tlahuitoltepec, em 2009, na Serra Mixe de Oaxaca, por ocasião do 8º aniversário da rádio *Jēnpoj* – ou *Radio Comunitaria Ayuujk*. Ainda, acontece ao oferecer serviços, colaboração ou trabalho, numa relação recíproca onde a comunidade agraciada retribui à colaboradora quando for solicitada.

As festas e os rituais que cada comunidade realiza são os resultados de um ano do trabalho agrícola, artesanal, comercial ou produtivo e, por meio delas, é possível perceber entre os integrantes a necessidade de sobreviver como coletividades com culturas diferenciadas (Luna, 2002). As festas são o momento máximo de socialização comunitária em que todos os membros trabalham para executá-la e também para estar presente e participar da celebração em si. Através dessas comemorações promove-se a reprodução cultural e a afirmação dos valores e costumes tradicionais (Tavares, 2010).

Apesar de haver diferentes motivos para as celebrações, pode-se falar que uma é a festividade que conquistou maior visibilidade em Oaxaca: a (também nominada) *Guelaguetza*. Alguns autores afirmam que suas origens remontam à época pré-hispânica e estão relacionadas ao culto da divindade do milho. Jancsó (2003) destaca que, apesar do que se possa dizer sobre os antecedentes indígenas da *Guelaguetza*, a festividade tal como se conhece na atualidade é produto de uma mistura entre a cultura indígena e a espanhola.

Entre os anos 1960 e 1970, a *Guelaguetza* começou a ser convertida na megafestividade que se conhece atualmente e atrai milhares de turistas, com uma programação que inclui 10 dias de festa na capital Oaxaca de Juárez, patrocinada pelo governo, com atrações gastronômicas, artesanais, apresentações teatrais e de dança, desfile de delegações, feiras e outras diversas atividades. Além dessa superprodução que compõe o calendário oficial do estado, muitas comunidades indígenas seguem

realizando suas próprias *Guelaguetza* com uma menor interferência externa e maior sentido comunitário.

Antes de nomear a festa, a palavra *guelaguetza* ou *guendalizaa* (para os zapotecos do Istmo) pode significar, além de trabalho recíproco como visto acima, oferta, presente ou apoio mútuo. Está referida às relações de solidariedade que unem a população e servem para criar uma rede de cooperação entre famílias, povos, comunidades e municípios. As tradições em volta da *guelaguetza* definem o povo oaxaqueño desde tempos passados até hoje.

É um costume nas comunidades indígenas oaxaqueñas dar *guelaguetza* (comidas, bebidas, dinheiro) nos casamentos, batizados, festas, nascimentos e funerais. Jancsó (2003) menciona outro costume, da época colonial, com a mesma denominação, segundo o qual os indígenas costumavam levar os primeiros frutos da safra aos fazendeiros espanhóis cujas terras cultivavam. Uma das teses sobre a associação do nome *guelaguetza* à festa é devido ao fato de os produtores, durante os festejos, levarem produtos da sua região (frutas, produtos artesanais etc.) para dar de presente ao povo e aos representantes do governo.

Para os juchitecos, no entanto, são as chamadas “*velas*” as maiores festividades na região, que ocorrem em grande parte no mês de maio, concentrando mais de 15 cerimônias (Nava, 2013) por ser a época das chuvas e das primeiras colheitas (Manzo, 1993), mas também acontecem em agosto, setembro e dezembro. Há velas dedicadas aos santos (como as de *San Vicente Ferrer*, patrono de Juchitán), outras a ofícios (tais como a dos pescadores e a dos agricultores) ou, ainda, em homenagem a famílias de estirpe (Nava, op. cit.).

São inúmeras as festividades entre os juchitecos e, além das velas, outra grande festividade é representada pelas peregrinações. O mês de dezembro é marcado por muitas delas, por ser o período em que se comemoram datas religiosas. As festas obedecem a códigos próprios de etiqueta e comportamento e são sempre animadas com ritmos apreciados pelos regionais, seja por meio de uma banda ou simplesmente de um aparelho de som. Algumas são de caráter público, promovidos de forma comunitária, e outros familiares, onde é sempre bem vista a recepção farta em comida, cerveja e música.

Enquanto estive entre os indígenas da Sétima Seção de Juchitán, fui convidada a participar de uma festa particular na casa de um dos integrantes da APPJ, em

celebração ao dia da Imaculada Conceição (8 de dezembro). Alguns amigos disseram-me que, em ocasiões como aquela, o convidado deveria oferecer dinheiro (se for mulher) ou uma caixa de cerveja (se for homem) para a família anfitriã, uma forma de dar *guelaguetza* ou *guendalizaa* em retribuição à festa. As mulheres me emprestaram um traje típico *istmeño* (saia e *huiupil*/blusa) coloridamente bordado com flores, me pentearam e enfeitaram para ficar caracterizada como uma *binnizá* do Istmo. Comemos, bebemos, dançamos e conversamos noite adentro. A festa em nada lembrava um festejo religioso.

Em outra ocasião, pude acompanhar a *Santa Cruz de los Pescadores* (*Santa Cruz Guuze Benda* em zapoteco), uma peregrinação ritual organizada pelos *binnizá* da Sétima Seção, bairro de pescadores, que começa antes do nascer do sol e termina com uma grande festa em uma área comunal à beira mar, durando até o dia seguinte (tema que será detalhado no próximo capítulo).



Foto 7. Senhoras participam da peregrinação caminhando ao lado da Cruz dos Pescadores.  
Foto: Clarissa Tavares, dezembro de 2013.

**4) A terra comunal** - Na *comunalidad*, o sentido da vida está completamente vinculado à noção de território. A existência é territorializada e a terra assume o valor não de um bem econômico, somente produtivo, mas principalmente de uma “(...) mãe, que nos dá a vida, nos alimenta e recolhe em seu ventre. Nós pertencemos a ela e, por isso, não somos proprietários de terra alguma. Entre mãe e filho a relação não se define em termos de propriedade, mas de pertencimento mútuo” (Díaz, 2007, p.40, tradução própria).

Floriberto Díaz atribui um valor fundamental ao território. Afirma que quando os seres humanos entram em relação com a terra fazem isso de duas formas: através do trabalho e através dos ritos e cerimônias comunitárias. O território é dotado de simbolismo e historicidade, como todas as demais dimensões da *comunalidad* indígena, e é o elemento que possibilita a conexão entre o meio físico e o espiritual. Segundo Díaz (2007), ela é a mediadora entre os seres humanos e o criador de vida, mas é também o que une todos os elementos da natureza – os astros, o barro, o milho, os seres humanos etc. – e o mundo espiritual.

Para as nossas avós e nossos avôs sábios, o ponto de partida e de chegada era a terra. Assim, ela tornou-se mãe de todos os seres vivos: viemos dela, dela nos alimentamos e para ela retornaremos, aceitando-nos em suas entranhas. Ela é sagrada, então nós, seus filhos, também o somos. (Díaz, 2007, p.52, tradução própria)

Afirma que a terra não pertence ao homem, mas, ao contrário é o homem quem pertence à terra. Defende que tudo na natureza está relacionado e, para alguns povos, são os astros que determinam o tempo de vida dos seres que povoam a sua superfície. Para outros é o barro, arrancado das entranhas da terra e fácil de manusear para formar a figura do ser humano; ou ainda o milho, o fruto mais apreciado pelos *binnizá* na relação que se estabelece entre os seres e a natureza e que brota da terra mediante o trabalho coletivo, o *tequio*.

Eles creem que o que acontece à terra, acontece aos filhos da terra e, por isso, os pais ensinam aos seus filhos que é preciso conversar com a terra antes de trabalhá-la ou que as árvores, aves e rios são seus irmãos. A filosofia da *comunalidad* mostra que devem ser feitos ritos e cerimônias para que as pessoas se deem conta de que a vida é o menor ponto do cosmos e também, talvez, um dos mais importantes da criação. A

sacralidade da terra não os permite a divisão ou possessão, nem das pessoas sobre a terra e os recursos naturais, nem de pessoas sobre outras. Para um indígena, o ser humano não é o único com sentimento ou linguagem é um mais entre todos os seres vivos da natureza, sendo as plantas, rochas, montanhas, águas etc. seres que expressam e captam sentimentos (ibidem).

Todos os povos indígenas que habitam o estado de Oaxaca, salvo o povo nahua (também conhecido por náhuatl), ocupam territórios contínuos até hoje, constituídos por um ou mais municípios e múltiplas comunidades (Barabas e Bartolomé *apud* Maldonado, 1999), ainda que o assentamento atual não seja o mesmo que o dos tempos pré-hispânicos (Maldonado, 2002).

Existe entre os povos indígenas a noção generalizada de que o território étnico foi dado a cada povo por suas divindades ou forças sobrenaturais para interagir com a produção e reprodução da vida. Em todos esses territórios étnicos existem lugares sagrados que não pertencem a uma comunidade, mas ao “povo”, pois foram as divindades que os concederam e com estas se estabelecem contatos rituais, por meio das cavernas, montanhas, rios e demais elementos da natureza. A sacralidade marca a geografia do território étnico e esses lugares são, em muitos casos, reconhecidos como tal e visitados inclusive por membros de diversos grupos étnicos (Barabas *apud* Maldonado, op. cit.).

O que a terra e os demais elementos da *comunalidad* – trabalho, poder e festa comunais – significam nada mais é do que o valor das relações sociais que se estabelecem entre indivíduos e coletividades, tudo o que há na natureza e o mundo espiritual e enchem de sentido as comunidades indígenas de Oaxaca. A *comunalidad*, assim como o fato social total em Mauss (2003 [1925])<sup>54</sup>, é uma compreensão das múltiplas dimensões de reprodução das relações e vínculos sociais.

Segundo Luna (2002), tornar públicos conceitos advindos das práticas das comunidades indígenas, tais como o de *comunalidad*, é o resultado de uma atividade intelectual comprometida em todos os âmbitos da vida comunitária e praticada por uma

---

<sup>54</sup> Mauss formulou a ideia-chave de que a circulação de dons e contra dons corresponde a um fato social total, englobando diversos domínios da vida coletiva. Uma das contribuições do autor foi demonstrar que observar as relações sociais é mais importante para compreender a organização social do que observar simplesmente o valor das coisas na sociedade. Nele, o simbolismo é fundamental para a vida social. Observando o fato social total, por meio do qual são percebidas todas as relações que formam uma sociedade, Mauss entendeu que a lógica mercantil moderna não havia substituído as antigas formas de constituição dos vínculos e alianças entre os seres humanos e constatou que tais formas continuam presentes nas sociedades modernas.

investigação cotidiana. Diante do contexto sociopolítico oaxaquenho e mexicano hostil às populações indígenas, ele diz:

Estas são as razões que nos levam a apresentá-los [os textos] como material significativo para a reflexão da proposta de autonomia e autodeterminação dos povos indígenas, mas, sobretudo, para a compreensão da vida das comunidades indígenas e de seu modelo sociopolítico interno, tudo isso em um momento de grande importância e significado que se caracteriza pela profunda ignorância que a sociedade e o governo têm sobre a problemática e a forma de vida indígena. (Luna, 2002, p.1, tradução própria)

O que os intelectuais indígenas Díaz, Luna e Manzo estão relatando com a *comunalidad* é a conexão física e espiritual, exercida por meio das relações sociais, que explica a totalidade da vida indígena. Luna (2013) entende a *comunalidad* como uma forma de organização social mais horizontal e participativa, característica das comunidades indígenas de Oaxaca. Para ele, a *comunalidad* atual é resultado dos processos históricos vivenciados pelos indígenas da região, que traduz a maneira de pensar e tem origem na história da desapropriação, na relação forçada que foram obrigados a ter com seus territórios a partir da conquista e da exploração excessiva da terra. A *comunalidad* é também fruto da história colonial.

Como veremos no Capítulo V, os projetos eólicos, em sua prática de implementação, contradizem a *comunalidad*, seus princípios e valores, subvertendo a autonomia comunitária relativa às decisões políticas, à gestão ambiental, aos usos tradicionais do território, enfim, ao poder da comunidade de decidir sobre seus projetos de futuro em acordo com seus usos, costumes e tradições.

#### **4.2 Ceará: a luta por reconhecimento e a pedagogia da indianidade**

No Ceará, a luta dos povos indígenas por reconhecimento étnico e a pedagogia da indianidade exercidas pelos grupos em torno de suas demandas estão entre as expressões da resistência indígena que se mostraram mais presentes durante a realização deste trabalho. Sem dúvida que existem outras diversas formas de interpretar as ações indígenas nesse cenário, mas as duas maneiras aqui abordadas estão bastante associadas às experiências que foram passíveis de observação em campo.

A luta por reconhecimento está associada ao processo histórico de silenciamento e negação das identidades étnicas vivenciado pela maioria dos povos que hoje se auto-

reconhecem como indígenas no Nordeste do Brasil. Com a ação dos movimentos indígenas, esse cenário de exclusão começou a ser redesenhado dando lugar à reelaboração e emergência de alteridades até então invisibilizadas, tema já tratado anteriormente.

Fundada essa nova perspectiva, várias comunidades vistas até então como de trabalhadores rurais, sertanejas ou caboclas<sup>55</sup> passaram a reivindicar, junto ao Estado brasileiro, o reconhecimento de uma identidade etnicamente diferenciada. Essa reivindicação é acompanhada pela busca de direitos específicos dos povos indígenas, principalmente no que diz respeito à posse das terras que historicamente ocupam.

O processo de emergência de uma alteridade até então alheia ao contexto identitário local é classificado na antropologia como etnogênese, conceito criado para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas resultante de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões, assim como para nomear os processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação (Bartolomé, 2006b).

Para Barreto Filho (2004 [1999]), tal conceito representa um processo de formação, manutenção e dinâmica de fronteiras socialmente efetivas entre coletividades e de construção de uma identidade entre os sujeitos sociais que se reconhecem – e são reconhecidos – como as elas pertencentes. Tal processo é entendido como “contextual, situacional e relativo” (ibidem, p.94), e não como resultado de fatores “originais, substantivos e preexistentes” (op. cit).

No Nordeste brasileiro, a etnogênese é o fato social que vem se impondo nos últimos trinta anos como característico do aspecto indígena, abrangendo tanto a emergência de novas identidades como a de etnias já conhecidas (Pacheco de Oliveira, 2004 [1999]). Nesse processo, Carvalho (1994) demonstra que, enquanto alguns grupos passaram a adotar nomes de povos que se pensavam já extintos, realizando para isso recursos diversos como a ligação com os “encantados” no sentido de revelar o “reconhecimento da aldeia” ou “o nome da ‘tribo’” (ibidem, p.5), outros elegeram denominações étnicas desconhecidas na literatura, como ocorreu com os povos kapinawá, tingui-botó e wasu, em Alagoas (ibidem) e, no caso do Ceará, o povo tapeba.

---

<sup>55</sup> Para Porto Alegre (1992), caboclo é um termo produzido no século XIX como forma de negar os direitos da população nativa, centrada na ideologia oficial da caboclicização.

No entanto, não é consenso na disciplina que o termo etnogênese – e suas variações como povos “emergentes”, “ressurgidos” e outros – seja capaz de refletir a complexidade dos fenômenos que pretende abarcar, visto que se verifica uma diversidade de realidades e experiências entre esses grupos agora visibilizados. Arruti (2006) ressalta a importância de enfatizar que a etnogênese se refere a um processo social e não a um tipo específico e diferenciado de grupos indígenas.

A tendência a classificá-los em separado, como grupos emergentes, ressurgentes, ressurgidos, ou mesmo remanescentes tem, portanto, o inconveniente de converter categorias criadas para descrever processos sociais e históricos em categorias de identificação, que assim perdem seu dinamismo e sua historicidade, para denotarem uma qualidade ou uma substância. (Ibidem, p.54)

Devido à contraversão que o termo suscita, passaremos a designar o fenômeno pela denominação atribuída a ele pelos próprios indígenas do Nordeste: “povos resistentes”. A denominação surgiu em 2003, quando, em maio daquele ano, ocorreu o I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, na cidade de Olinda, estado de Pernambuco. Organizado pelo CIMI, o evento reuniu 90 lideranças de 47 povos indígenas, dos quais 26 ainda não eram reconhecidos oficialmente e buscavam intervir na política indigenista. Ao final do encontro, foi divulgada a Carta dos Povos Indígenas Resistentes, na qual os presentes afirmavam que, após cinco dias de debates, chegavam à conclusão de que deveriam ser reconhecidos:

(...) por nossa história de resistência e não mais por nossa suposta ressurgência ou emergência. A nossa presença vem sendo reafirmada a cada dia, principalmente por nossa capacidade de resistir a toda sorte de agressões e massacres impostas pelo Estado brasileiro ao longo de 500 anos. (Carta dos Povos Indígenas Resistentes, 20 de maio de 2003)

Demandaram, ainda, que as exigências de laudos feitos pela Funai para comprovar a identidade étnica dos povos fossem abolidas, uma vez que o princípio da autoidentificação tal como determina a Convenção nº 169 da OIT assumiu validade jurídica. Ao final da carta, afirmaram que a suas lutas partiriam para o reconhecimento de suas terras, não mais aceitando dúvidas oficiais quanto à legitimidade de suas

identidades étnicas e finalizavam com a frase: “não somos ressurgidos, nem emergentes, somos povos resistentes” (ibidem).

A mobilização atingiu o resultado esperado e, com base na carta, a Funai aboliu de sua rotina os laudos antropológicos para a identificação étnica, apoiando-se na ratificação pelo país da Convenção nº 169 da OIT. O órgão indigenista encaminhou um documento informando a decisão ao Ministério Público, Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Fundação Nacional de Saúde (Funasa) e instâncias regionais da Funai, acompanhada de uma lista de 47 povos que passavam diretamente a ser reconhecidos pelo órgão como povos indígenas (Garcia, 2005).

Entre os estados do Nordeste, o Ceará vivenciou um dos mais fortes processos de busca recente por reconhecimento de suas populações indígenas. Segundo Arruti (2006), no ano de 2006, em um encontro com representantes dos povos indígenas daquele estado, foi apresentada uma lista com mais de 20 etnias indígenas, das quais apenas quatro eram oficialmente reconhecidos pela Funai e seis estavam em processo de reconhecimento<sup>56</sup>.

Para compreender as reivindicações desses “povos resistentes” uma chave analítica encontra-se na apreensão dos *processos de territorialização* (Pacheco de Oliveira, 2004 [1999]) pelos quais eles foram conduzidos (ou se conduziram) no decorrer dos diversos períodos históricos. Para o autor, o termo implica um:

(...) movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (...). As afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastado com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções. (Ibidem, p.24)

O autor identifica pelo menos dois marcantes processos de territorialização vivenciados pelos índios do Nordeste: o primeiro referente ao fim do século XVII e início do XVIII, quando famílias nativas com diferentes culturas foram atraídas para os

---

<sup>56</sup> Atualmente, os indígenas no estado se auto-reconhecem a partir de 14 etnias.

aldeamentos missionários, que formavam uma unidade básica de ocupação territorial e de produção econômica visando promover uma homogeneização pelos processos de sedentarização e catequese; e o segundo gerado pela política indigenista do século XX, com o reconhecimento da posse dos “índios”, de forma bastante pontual, de algumas terras doadas a antigos aldeamentos, passando-as ao controle do órgão indigenista estatal que começou a instalar Postos Indígenas em diferentes localidades da região, o que permitiu, posteriormente, a demarcação dessas áreas para os povos indígenas ali circunscritos.

No Ceará, podemos avaliar que a consolidação desse segundo processo de territorialização ainda está em curso se considerarmos que apenas uma terra indígena foi, até agora, regularizada. No entanto, não há dúvidas de que os efeitos gerados por ele, tais como a imposição de instituições e crenças características de um modo de vida próprio aos índios, – como, por exemplo, a identificação de lideranças tradicionais tais como pajés e caciques (Carvalho, 1994), a manifestação cultural e religiosa expressa pela dança do toré (ou torém para os tremembés), além de outros elementos que constituam a *indianidade* (Pacheco de Oliveira, 1988) das populações do Nordeste – foram apropriadas pelos indígenas cearenses para reivindicar seus direitos étnico-territoriais.

Localizamos todos os povos cearenses de que trata esta pesquisa nesse movimento recente de busca por reconhecimento étnico e territorial. Interessa-nos observar como essa luta por reconhecimento se transformou numa expressão de resistência indígena no contexto atual, diante da pressão estatal e empresarial sobre suas terras e modos de vida.

Observamos que, entre os anacés e os tremembés do São José e Buriti, a reivindicação étnica se transformou na única alternativa à sobrevivência dessas populações enquanto coletividades. Não compactuamos com as ideias de diversos setores da sociedade que acusam tais populações de se identificarem como indígenas apenas para acessar direitos, mas, ao contrário, estamos afirmando que essas comunidades, silenciadas por perseguições e abusos que viveram, fizeram uma opção política de descobrir suas memórias, autoidentificarem-se como indígenas e brigar por reconhecimento, no intuito de reagir a mais uma manifestação de violência, desta vez, a instalação de megaempreendimentos em suas terras.

As identidades étnicas dos anacés e tremembés da Barra do Mundaú (Sítio São José e Buriti) tornaram-se públicas diante da ameaça de despejo dessas comunidades pela invasão de suas áreas pelo Complexo Industrial e Portuário do Pecém (CIPP) e o consócio turístico Nova Atlântida, respectivamente. Antes dessas intimidações, a estratégia de sobrevivência para esses grupos estava orientada a esconder, silenciar a identidade indígena. Após as investidas sobre suas terras e modos de vidas, a estratégia política de ocultamento foi reavaliada e optou-se por romper o silêncio e afirmar a identidade étnica.

A história da emergência étnica dos anacés tem início com o lançamento da pedra fundamental do CIPP, em 1994, pelo então Ministro da Integração Nacional, José Serra. O parque industrial que compõe o CIPP funciona anexo ao Terminal Portuário do Pecém, cuja ordem de serviço foi expedida em 1996 e a inauguração ocorreu em 2002. A área destinada à sua implantação e de outros empreendimentos integrantes do CIPP era, no entanto, ocupada por inúmeras famílias, as quais começaram a ser desapropriadas a partir daquele momento. A etapa inicial de desapropriações ocorreu de forma arbitrária e sem diálogo com a população afetada, entre 1995 e 1999, quando centenas de famílias expulsas de suas terras, sendo algumas alojadas em assentamentos situados em outros municípios cearenses.

Até 1992 não tinha energia elétrica aqui. A gente ouvia falar que tinham uns homens começando a chegar, para medir e botar energia. (...) Só tinha essa estrada aí, a CE-421. A gente viu aquele povo chegando, mas não achava que ia ter história de porto aqui. Aí quando foi de 1993 pra 1994, a gente ouviu falar que as medidas que estavam tendo aqui não eram para botar energia não, era porque ia ter um porto aqui no Pecém, na praia das Caldeiras, que é como a gente chama aquela região onde é implantado o porto. (...) De 1995 a 1997, a gente recebeu a notícia de que o porto realmente ia acontecer e essa região todinha ia ser desapropriada. (Francisco Ferreira de Moraes Júnior, liderança anacé, em entrevista à autora, 2014)

Foi no processo de resistência às desapropriações das terras de famílias da região que a identidade do povo indígena anacé despontou publicamente. Diante da possibilidade de remoção, muitas famílias começaram a recontar histórias, que pareciam adormecidas na memória coletiva. Uma das mais recorrentes é a narrativa do “Massacre da Lagoa do Banana” que, para Meireles (et al., 2012), constitui-se numa relevante afirmação de identidade e origem comum.

Com o apoio de pastorais ligadas à Igreja Católica, as famílias começaram a se organizar para reivindicar a identidade enquanto descendentes dos antigos anacés, que habitavam à região nos séculos XVII e XVIII (Nimuendaju, 1987). As lideranças passaram a participar das assembleias estaduais indígenas, de reuniões em Brasília, e audiências junto ao Ministério Público Federal, “onde dissemos nós somos um povo indígena e temos o direito de permanecer nessa terra e não de ser desapropriado assim como o governo tá querendo nos enxotar pra tirar nós daqui” (Francisco Ferreira de Moraes Júnior, liderança anacé, em entrevista à autora, 2014).

O processo de ressurgimento da identidade indígena dos tremembés da Barra do Mundaú guarda similaridades com a trajetória dos anacés. Foi por ocasião do interesse da empresa Nova Atlântida em instalar um megaprojeto turístico nas terras ocupadas tradicionalmente por eles que o povo passou a se organizar e lutar por reconhecimento étnico e direitos específicos. Com a especulação em torno da instalação do projeto e a privação, por parte de funcionários contratados pela empresa, da circulação dos moradores nas áreas de pesca, coleta e plantio habitualmente acessadas foi que a comunidade começou a se mobilizar.

No início da década de 2000, por ocasião da pressão exercida pela empresa, teve origem um movimento comunitário no sentido de romper com a relação de poder e dominação praticada, até então, sobre os moradores da área pelas elites locais. Aquela população tremembé, originária do aldeamento de Almofala e nativa da Barra do Mundaú há várias gerações, foi historicamente subordinada e empregada dos “donos” das propriedades que se apossaram das terras tradicionais indígenas.

A situação é um microcosmo da realidade típica no meio rural nordestino cujos vícios perduram até a atualidade, apesar de ser possível registrar modificações concretas nas últimas décadas. As relações dos caboclos ou sertanejos com seu patronato eram revestidas por deferência e temor, esforçando-se os primeiros para demonstrarem sua “prestimosidade de servidor” e comprovar sua “lealdade pessoal e política” (Ribeiro, 1995, p.350). Enquanto os patrões “donos todo-poderosos”, “únicos agentes do poder público” (ibidem) exerciam sua autoridade sobre essas populações submissas.

São vínculos muito profundos que se rompem quando os tremembés decidem exercer sua autodeterminação e reivindicar seu território:

(...) tudo se intensificou, na verdade, em 2002, quando nós tivemos a coragem de dizer o que éramos, nos assumirmos como indígenas; foi aí que começou o conflito. Até então, nossos pais eram escravos dos posseiros. Para fazer um roçado, tinha de pedir [aos proprietários de terras] e precisávamos passar metade do que era produzido para eles. A partir de 2002, começamos a quebrar isso e sermos independentes deles, foram muitas conquistas, mas também muito sofrimento e muita luta, e nossa resistência tem sido o mais importante no momento. Estamos tentando nos fortalecer, nos unir. (Adriana Carneiro, liderança tremembé, em entrevista à agência de notícias Adital, 2014)

Verifica-se, assim, que tanto no caso dos anacés como dos tremembés da Barra do Mundaú é a partir da interpretação das presentes condições assimétricas de exploração do território e da população, fundada numa atualização das relações coloniais, que se expressa a luta por reconhecimento como forma de romper com as relações históricas desiguais de dominação e enfrentar o poder político e econômico vigente, representado agora pelos megaempreendimentos que ameaçam suas terras e suas comunidades. Existe uma associação metafórica entre o passado colonial e o presente neocolonial que os indígenas no Ceará experimentam e representam como uma sinédoque, na qual eles são a parte que representa o todo da experiência colonialista.

Aqui cabe recorrer mais uma vez a Pacheco de Oliveira (2004 [1999]) para interpretar o processo vivenciado pelos anacés e tremembés. Se no passado colonial os ancestrais desses grupos tiveram que se caboclar e misturar à população regional para evitar perseguições e humilhações, agora os seus descendentes buscam o aprendizado do que é ser “índio”, para abandonar de vez a imagem de caboclos, em uma “viagem da volta” (ibidem, p.32). A busca por um retorno às raízes, diante da ameaça de esbulho pela instalação de projetos de desenvolvimento em suas terras, levou essas populações a emergir histórias veladas, recontar memórias e conectar suas “pontas de rama” (gerações atuais) aos “trancos velhos” (antepassados) (ibidem, p.29).

Ressalta-se que a “viagem da volta” não é um “exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente” (ibidem, p.33), mas pode ser analisada como uma refundação das relações entre a etnicidade e o território: “é uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus componentes mágicos se unem e identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum” (op. cit.).

Os dados referentes aos últimos censos do IBGE revelam, no estado do Ceará, um movimento ascendente quanto ao número de pessoas que se autoidentificam como

indígenas. Em 1991, esse número era de 2.694 pessoas; em 2000, passou a 12.198; e em 2010, atingiu 19.336, o que equivale a cerca de 0,24% do total de habitantes do estado. Em 2010, o censo também revelou que 86% dessa população autodeclarada indígena vivia fora das terras indígenas.

Esse último dado traz à tona a situação da regularização das terras indígenas no estado onde, analogamente ao restante da região Nordeste, a luta pela terra tem sido a principal reivindicação dos povos indígenas ali. Toda a movimentação política tem como propósito o reconhecimento do direito territorial, a partir do qual, os índios acreditam terem acesso a políticas mais qualificadas de educação, saúde, segurança alimentar, produção agrícola etc.

No entanto, existe apenas uma terra indígena regularizada, em 2003, denominada Córrego João Pereira, do povo tremembé, localizada nos municípios de Acarau e Itarema, com 3.162 hectares. Além dessa, existem outras nove demandas em processo pela Funai, nas seguintes fases: três declaradas (Lagoa Encantada, Pitaguary e Tremembé de Queimadas), três delimitadas (**Tapeba**, **Tremembé da Barra do Mundaú** e Tremembé de Almofala), uma encaminhada a reserva indígena (**Taba dos Anacé**<sup>57</sup>) e duas em estudo (Anacé e Mundo Novo/Viração), conforme a tabela 1.

Vale esclarecer que esse número corresponde às demandas com procedimento administrativo instaurado pela Funai, mas que os pedidos para reconhecimento de terras indígenas são, certamente, superiores. Um levantamento da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI) aponta a existência de 24 terras indígenas, incluindo 15 terras “sem providência”, ou seja, sem procedimento administrativo instaurado pela Funai<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Os grifos correspondem às terras indígenas abordadas nesta pesquisa.

<sup>58</sup> Para saber sobre as fases do procedimento administrativo de regularização de terras indígenas, consultar: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>

**Tabela 1.** Situação das Terras Indígenas no Ceará

TERRA INDÍGENA	ETNIA	MUNICÍPIO	SUPER-FÍCIE (ha)	FASE DO PROCEDIMENTO	MODALIDADE
Anacé	Anacé	Caucaia	0,0000	Em Estudo	Tradicionalmente ocupada
Córrego João Pereira	Tremembé	Acarau, Itarema	3.162,3901	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Lagoa Encantada	Kanindé	Aquiraz	1.731	Declarada	Tradicionalmente ocupada
Mundo Novo/Viração	Potiguara	Monsenhor Tabosa, Tamboril	0,0000	Em Estudo	Tradicionalmente ocupada
Pitaguary	Pitaguari	Maracanaú, Pacatuba	1.727,8686	Declarada	Tradicionalmente ocupada
Taba dos Anacé	Anacé	Caucaia, São Gonçalo do Amarante	543	Encaminhada RI	Reserva Indígena
Tapeba	Tapeba	Caucaia	5.838	Delimitada	Tradicionalmente ocupada
Tremembé da Barra Mundaú	Tremembé	Itapipoca	3.580	Delimitada	Tradicionalmente ocupada
Tremembé de Almofala	Tremembé	Itarema	4.900	Delimitada	Tradicionalmente ocupada
Tremembé de Queimadas	Tremembé	Acaraú	767	Declarada	Tradicionalmente ocupada

Fonte: Funai/Janeiro de 2015.

Mapa 4. Terras Indígenas no Ceará

Fonte: Funai



DESCRIÇÃO DAS FASES DE REGULARIZAÇÃO

- EM ESTUDO / RESTRIÇÃO**  
 TERRA INDÍGENA EM FASE DE ESTUDOS OU COM PORTARIA DE RESTRIÇÃO DE USO
- DELIMITADA**  
 TERRA INDÍGENA COM RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO E LIMITES APROVADOS PELA FUNAI
- DECLARADA**  
 TERRA INDÍGENA COM RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO E LIMITES RECONHECIDOS PELO MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
- HOMOLOGADA**  
 TERRA INDÍGENA COM A DEMARCAÇÃO HOMOLOGADA PELA PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA
- ENCAMINHADA COMO R. I.**  
 TERRA INDÍGENA ADQUIRIDA, EM PROCESSO DE AQUISIÇÃO OU REGISTRADA COMO DOMINIAL
- REGULARIZADA**  
 TERRA INDÍGENA COM REGISTRO NO CARTÓRIO DE REGISTRO DE IMÓVEIS E NA SECRETARIA DE PATRIMÔNIO DA UNIÃO

O outro aspecto identificado enquanto relevante estratégia de resistência dos povos indígenas do Ceará é o que estou me referindo como *pedagogia da indianidade*. Ela consiste em um processo complexo, de construção e reconstrução da identidade indígena, que aponta para continuidades e descontinuidades no desenvolvimento de tradições, desafiando a problemática em torno da “autenticidade” e “originalidade” que envolve essas populações destituídas de sinais diacríticos em relação à população regional, em decorrência dos processos históricos aqui já comentados.

O que faz girar a pedagogia da indianidade é o acúmulo e o repasse de experiências entre gerações que agem em dois sentidos. Primeiramente, em moldar uma postura indígena destinada a “enquadrar” populações no que seria um “modelo do que é ser índio”. Busca-se assim suprir uma expectativa externa baseada em modelos culturais muitas vezes alheios a essas populações e, como vimos no Capítulo I, em padrões que limitam as imagens dos “índios” enquanto seres românticos, exóticos, selvagens, puros, primitivos etc. Essa postura está completamente alinhada ao trabalho desenvolvido por muito tempo pelos órgãos indigenistas junto a esses grupos no Nordeste, impondo-lhes como atestado de indianidade a exibição (ou imitação) de sinais diacríticos semelhantes aos dos povos amazônicos, por exemplo.

Em outra direção, a pedagogia da indianidade age ressignificando valores, crenças e comportamentos e fornecendo coesão a comunidades que antes possuíam um sentido difuso de sua identidade coletiva. A partir do conhecimento e compreensão sobre os processos históricos por que passaram, as memórias coletivas, a história oral, os ritos e as visões de sociedade, o sentimento do grupo enquanto comunidade passa a ter um novo sentido, assim como o seu lugar no mundo. É daí em diante que se assume e fortalece interna e externamente a identidade indígena, rompendo com estigmas e relações de dominação.

Aqui destacamos duas formas de exercício dessa pedagogia da indianidade: a articulação política, seja internamente no movimento indígena, seja entre este e as instâncias externas governamentais e da sociedade civil; e as performances, enquanto processo de reelaboração identitária e manifestação pública da indianidade.

Sobre o primeiro aspecto, registram-se, nesses mais de trinta anos de ressurgimento das reivindicações étnicas no Ceará, os enormes avanços quanto à organização política dos povos indígenas. Esse movimento aconteceu, a princípio, internamente entre cada povo, com o suporte de alguns apoiadores. No caso dos

tremembés, por exemplo, estes contaram com o inestimável compromisso da missionária Maria Amélia Leite, que passou quase 40 dos seus 84 anos trabalhando pelo reconhecimento dos direitos do povo, fundando a Associação Missão Tremembé, em 1995.

A partir da tomada de consciência e organização interna das comunidades foram criadas as primeiras associações indígenas que se perpetuaram e hoje são várias tais como o Conselho Indígena Tremembé de Almofala (CITA), a Associação das Comunidades dos Índios Tapeba (ACIT), o Conselho Indígena Pitaguary (COIPY), o Conselho Indígena de Crateús e Região (CINCRAR)<sup>59</sup>, Conselho Indígena Kanindé de Aratuba (AIKA), a Associação Indígena Tremembé da Aldeia São José de Itarema (ASSINTRA), o Conselho Indígena Jenipapo-Kanindé, entre outras.

Com o amadurecimento do movimento indígena, também foram estabelecidas as seguintes associações supraétnicas estaduais: a Coordenação dos Povos Indígenas do Ceará (COPICE), a Associação das Mulheres Indígenas do Ceará (AMICE) e a Organização dos Professores Indígenas do Ceará (OPRINCE). Anualmente, desde a primeira edição em 1994, são realizadas assembleias estaduais dos povos indígenas do Ceará com a presença de representantes de todas as comunidades. Esses eventos são compreendidos como espaços de debate e revisão das ações do movimento e, sobretudo, fortalecimento da luta: “sempre escolhemos como local das assembleias aquelas comunidades que estão passando por alguma situação mais problemática, justamente para chamar a atenção para o problema, mobilizar o poder público e fortalecer a luta deles” (Ricardo Weibe, liderança tapeba, em entrevista à autora, 2014).

Observa-se que, apesar das diferenças e dos conflitos existentes internamente, os povos indígenas perceberam a necessidade de construir uma unidade discursiva e de mobilização, a fim de legitimar e solidificar as ações no estado e em outros níveis de atuação. Os indígenas cearenses também estão articulados nas esferas do movimento indígena regional e nacional por meio de representação na APOINME e APIB.

---

<sup>59</sup> O CINCRAR englobava diversas etnias até o ano de 2007. No entanto, “após discordâncias acerca da gestão de recursos federais por parte da última diretoria do CINCRAR, o Conselho foi desativado e quatro novas associações indígenas foram criadas reunindo as famílias indígenas por alinhamentos étnicos. Uma associação dos Kariri (que inclui Tabajara e Tupinambá), uma dos Potyguara, uma dos Tabajara da Nova Terra e uma dos Tabajara e Kalabaça da Vila Vitória” (Palitot, 2008, p.2). As organizações são: Associação Indígena Kariri de Crateús (A-I-KA-CRA), Associação Raízes Indígenas dos Potyguara em Crateús (ARINPOC), Associação dos Povos Indígenas Tabajaras em Crateús (APITC) e Associação da Aldeia Vila Vitória – Favela (AVFVLA) (ibidem).

Em se tratando dos agentes externos, um dos mais importantes parceiros dos povos indígenas tem sido, diferentemente do que ocorre no estado de Oaxaca, o Ministério Público Federal (MPF). O MPF, por meio da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão, tem atuado em diversos momentos na defesa dos interesses indígenas no Ceará. Em 2003, o órgão, após receber a demanda por reconhecimento da comunidade anacé, recomendou à Funai que fosse constituído o GT de identificação e demarcação da terra indígena daquele povo. A ação do MPF pode ser considerada um marco do ponto de vista do início do suporte governamental para com aquela população, que se concretizou com o anúncio dos estudos fundiários e a intermediação da situação entre indígenas e empresas/governo estadual pela Funai.

Em 2004, O MPF entrou com uma Ação Cautelar, desta vez em favor dos tremembés da Barra do Mundaú, pedindo a suspensão do licenciamento concedido pela Superintendência Estadual do Meio Ambiente do Ceará (Semace) ao empreendimento Nova Atlântida e, em 2005, com uma Ação Civil Pública para impedir definitivamente a instalação do complexo turístico na área, por se tratar de terra indígena.

Com relação aos tapebas, em 2007, o MPF realizou uma intermediação entre as lideranças indígenas e representantes das polícias civil, militar e federal, em um trabalho de prevenção contra a violência e as práticas de coação promovidas por moradores e grandes proprietários vizinhos (Fiocruz, 2013) e, ainda naquele ano, promoveu a suspensão da atividade de exploração mineral pela empresa Cerâmica Marbosa Ltda. nas terras tradicionalmente ocupadas pelos tapebas.

Para além destes exemplos, os povos indígenas do Ceará continuam articulados com aqueles que foram seus primeiros apoiadores na luta por reconhecimento, ou seja, as entidades ligadas à Igreja Católica, como o Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos (CDPDH) da Arquidiocese de Fortaleza e o CIMI<sup>60</sup>, que prestam apoio e assessoria às suas atividades. O trabalho antes desenvolvido pela Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Fortaleza é agora desempenhado pelo Centro de Defesa.

Em determinada ocasião pude presenciar essa parceria, quando acompanhei a realização, entre os dias 23 e 24 de abril de 2014, do Seminário “Identidade e Diferença”, promovido pelo CDPDH (a partir de uma linha de atuação chamada Projeto Protagonismo Indígena), na aldeia Monguba, do povo pitaguary, no município de

---

<sup>60</sup> O CIMI não tem um trabalho vasto junto aos povos indígenas do Ceará como pode ser observado nos estados de Pernambuco e Bahia, por exemplo. Porém, realiza um acompanhamento pontual por meio de alguns missionários vinculados à instituição.

Maracanaú. O evento reuniu cerca de 40 representantes indígenas de várias partes do estado (não estiveram presentes representantes dos anacés, nem dos tremembés da Barra do Mundaú) para discutir o princípio da autoidentificação contido na Convenção 169 da OIT, o papel da Procuradoria Federal Especializada da Funai junto às demandas indígenas e, especialmente, a luta pela regularização das terras indígenas.

Os indígenas também se articulam com alguns políticos locais (vereadores) e estaduais (deputados) que agem como mediadores e divulgadores da causa indígena. Realizações de audiências públicas na Assembleia Legislativa do Ceará trazem visibilidade às demandas territoriais dos povos indígenas dentro da casa legislativa que, contraditoriamente, tem operado, em sucessivos mandatos, como aliada e defensora dos interesses do governo estadual, um dos agentes mais incisivo e contrário aos direitos territoriais dos povos indígenas, como demonstrado em diversas ocasiões.

Estive presente a uma audiência pública, em 24 abril de 2014, em que o tema levado pelo movimento indígena foi a paralisação dos processos de demarcação de terras indígenas no estado. Em outra, ocorrida dois anos antes em 14 de maio de 2012, o objetivo foi discutir o relatório provincial de 1863 (comentado no Capítulo II). A realização do evento partiu de uma demanda do movimento indígena cearense em busca de reparação ao equívoco representado por tal documento para a historiografia do Ceará, que teria dada como extinta a população indígena no estado. A representante do legislativo e requerente do evento, deputada Raquel Marques, abriu a sessão afirmando que tal ato público representava uma declaração oficial de reconhecimento da população indígena no Ceará por parte do governo. Simbolicamente, a Assembleia Legislativa assumiu a dívida histórica da sociedade e do poder público perante o esbulho territorial, o descumprimento de direitos e a negação das identidades dos povos indígenas do Ceará (Antunes, 2012).



**Foto 8** (acima): Toré durante abertura de audiência pública na Assembleia Legislativa do Ceará.

**Foto 9** (ao lado): Audiência pública na Assembleia Legislativa do Ceará.

Fotos: Clarissa Tavares, 2014.

Entendemos essa articulação política indígena, interna e externa, no Ceará como um dos elementos que permitem e dão forma à pedagogia da indianidade, enquanto processo que cria conexões internas ao movimento indígena, assim como entre os espaços locais e as esferas supracomunitárias. É observando e depois reproduzindo os arranjos contidos nas articulações políticas que os mais jovens ingressam no movimento indígena e ampliam seu vocabulário de luta e resistência. Aprendem a lidar com as diversas instâncias de poder, a acionar os organismos governamentais ou não de apoio, a dar continuidade às reivindicações por terra, saúde, educação, direitos sociais etc.

Entendemos, destarte, que essas articulações não envolvem relações simples e imediatas e não são instantaneamente processadas (Hall, 1988) e, por isso, para que sejam possíveis é necessário que haja o ensinamento geração a geração, promovendo uma reprodução desses arranjos, sendo readequados a cada momento específico. Observamos a articulação como “um processo através do qual uma constelação de práticas e discursos se ligam entre si para produzir narrativas específicas que aderem a subjetividades políticas” (Hall, 1990 *apud* Pinheiro, 2012, p.48).

A articulação está combinada a outro elemento que compõe a pedagogia da indianidade que são as performances (Valle 2005; Pinheiro, 2012; Nascimento, 2010; Grünwald, 2005; Fernandes, 2005). Muitos autores que estudam os povos do Nordeste associam o ritual do toré à ideia de performances políticas e lúdicas realizadas por esses grupos. Aqui somamos a essa compreensão da noção de performance relacionada à ação desses povos toda demonstração pública de indianidade por meio tanto de manifestações políticas como culturais.

São exemplos de performances, por um lado, os atos públicos, as caminhadas, as festividades, as ocupações, as retomadas de terra e, de outro, as demonstrações culturais presentes nesses eventos como o uso de vestimentas e acessórios, os cantos, as demonstrações de danças e rituais, as falas públicas, a produção e distribuição de bebidas tradicionais, entre outros. Por meio delas, o universo simbólico se apresenta como esfera de produção de sentido, baseado na afirmação da identidade étnica e na busca por reconhecimento. As performances adquirem aqui dois sentidos práticos: reafirmar a identidade indígena e tornar público o poder de articulação do movimento e dos grupos indígenas.

Entre as expressões mais evidentes de performance no Nordeste encontra-se, como trabalhado por diferentes autores, o toré que, desde o primeiro momento, assumiu

a função de “exibir e atestar a indianidade da população que aí se identificava como indígena” (Pinheiro, 2012, p.43). No entanto, o toré não é uma dança, um ritual apenas do espaço público, sendo também praticado em eventos familiares e internos às comunidades.

No início da atuação do órgão indigenista (SPI) junto aos povos do Nordeste, a falta de sinais diacríticos dessas populações levou a burocracia estatal a instaurar o toré como símbolo para o reconhecimento oficial das comunidades da região como indígenas, o que foi, em determinado momento, transformado em algo obrigatório. Dessa maneira, o SPI não apenas impunha o toré para o reconhecimento de novas etnias como exigia que as já reconhecidas, mas que não realizavam o rito, passassem a fazê-lo como “mecanismo da ‘tomada de consciência’ da sua indianidade” (Arruti, 2004, p.8).

O toré foi então sendo disseminado e algumas comunidades que praticavam a dança, tal como os tremembés no Ceará, inspiraram os demais grupos indígenas da região, que passaram a dominar a prática e readaptá-la a critérios próprios de cada local. Valle (2005), ao considerar os significados culturais da dança entre os tremembés, avaliou que a coletividade alcançava uma experiência do passado através da performance do torém, reatualizando-o da mesma forma que fazia com a diferença étnica. Ainda hoje é especialmente por meio do toré/torém que as crianças, por exemplo, aprendem valores de seu povo e começam a ser inseridos no universo simbólico comunitário indígena.

Relacionado à problemática indígena, o termo performance pode ser mal interpretado enquanto definidor de um caráter falseado dessas populações, adquirindo uma conotação extremamente negativa e pejorativa. Esclarecemos que, neste trabalho, a utilização do termo corresponde a um conceito usado na antropologia para pensar e problematizar, por exemplo, os ritos sociais enquanto “sistemas culturalmente construídos de comunicação simbólica” (Peirano, 2001, p.26) ou os “dramas sociais” (Turner, 1987), formados por momentos de ruptura, crise, ação reparadora e desfecho (que levaria a um consenso ou uma cisão).



**Foto 10** (no alto): Toré tapeba, na escola indígena, durante visita de financiador estrangeiro.  
**Foto 11:** Torém das crianças tremembés, na escola indígena, durante horário de aula.  
Fotos: Clarissa Tavares, 2014.

Observamos as performances indígenas enquanto parte de um processo real, legítimo e profundo de reconstrução e ressignificação das identidades étnicas no Nordeste do Brasil por meio de um intenso trabalho de reorganização social e reelaboração cultural. Ao analisar a realidade indígena cearense, percebemos que as performances adquirem também uma dimensão política bastante acentuada. Por exemplo, a ocupação pelos indígenas do Palácio da Abolição, sede de governo estadual, realizada em 5 de junho de 2013, ou da sede regional da Funai em Fortaleza, dois meses depois, ambas em reivindicação pela demarcação de terras indígenas no estado, podem ser percebidas como performances políticas.

Esses eventos compreendem para além de uma tomada de decisão, da articulação política do movimento e da preparação e organização da ação, um ato político e simbólico dotado de significado: as ocupações de prédios públicos pelos indígenas no Brasil foram se configurando como uma forma de comunicação e relação entre os povos e o Estado, ao longo de muito tempo. Esse foi um meio que os indígenas encontraram para legitimar suas demandas perante governos e funcionários públicos, muitas das vezes, com resultados eficazes.

Assim como Fernandes (2005) identificou o fenômeno das incursões dos xavantes à Funai, em Brasília, enquanto uma performance em que eles produzem e reproduzem elementos essenciais de sua cultura a fim de comunicar uma postura, decisão ou reivindicação, enxergamos as ocupações de prédios públicos dos indígenas cearenses como eventos/performances de caráter político que reforçam a pedagogia da indianidade.

Com base nessa pedagogia identificada entre os povos indígenas do Ceará, os grupos reelaboram e incorporam elementos de distintividade, fortalecem a identidade étnica, legitimam-se publicamente, aprendem e retransmitem valores e comportamentos, criam novas alianças e rompem com velhos arquétipos de exercício de poder. Atuando por meio de outros padrões, a *comunalidad* em Oaxaca também possibilita aos povos indígenas daquela região ressignificar vivências e refundar a relação entre os povos indígenas, o Estado e a sociedade.

O que ambas expressões têm em comum é o fato de também promoverem uma dimensão política da atuação indígena frente a qualquer tipo de ameaça que se impõe a esses grupos e a seu modo de estar no mundo, à sua forma coletiva de organização, à sua maneira de ver e pensar e ao seu espaço físico de reprodução, seu território.

Também complementam essa dimensão política de atuação os enfrentamentos diretos, ocorridos em Oaxaca, e o fenômeno dos “povos resistentes” no Ceará, abordados anteriormente neste tópico.

Vistos dessa forma, seriam todos esses elementos (os enfrentamentos diretos e a *comunalidad*, em Oaxaca, e a busca por reconhecimento étnico e a pedagogia da indianidade, no Ceará) capazes de promover uma nova forma de resistência dessas populações frente aos projetos econômicos e políticos, levados à frente pelos Estados nacionais? Estariam, assim, os povos atualizando *tradições políticas de resistência indígena*?

## PARTE II

### DO DISCURSO E DA AÇÃO

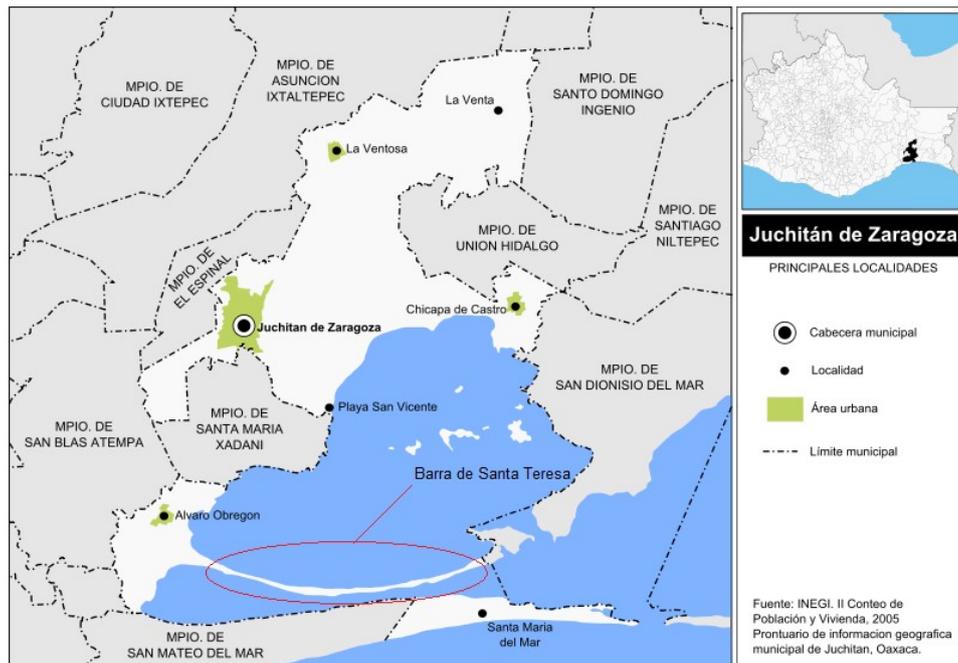
A segunda parte deste trabalho está relacionada ao aspecto mais etnográfico da tese, onde iremos descrever manifestações do repertório de *tradições de resistências* observadas entre os povos estudados em Oaxaca e no Ceará com objetivo de demonstrar a tese formulada no capítulo anterior. Consideramos que as estratégias indígenas de enfrentamento são expressões de tradições políticas de resistência acionadas pelos povos a partir da crítica que fazem às práticas capitalistas enquanto atos neocolonialistas de desrespeito aos seus modos de vida. Para isso, tomamos as elaborações antecipadas no Capítulo III como guia na escolha dos casos que iremos relatar. Sem dúvida que muitas outras situações caberiam e mereciam figurar neste tópico, no entanto, pela natureza e limitações que se colocam para a realização do trabalho, optamos por focar nos casos mais representativos da ação indígena nos dois contextos, que puderam ser observados no período de realização desta pesquisa.

Aqui abordaremos discursos e práticas relacionados à organização dos povos e movimentos indígenas localizados especificamente no Istmo de Oaxaca (que está inserido no Istmo de Tehuantepec) e no Litoral Oeste do Ceará. Em Oaxaca, o foco estará na parte sul do Istmo, nos municípios de Juchitán de Zaragoza (que engloba as agências de Álvaro Obregón e Santa María del Mar) e San Mateo del Mar, compostos por comunidades dos povos zapoteco *binnizá*, *ikoots* e huaves. O megaprojeto de energia eólica que impacta essas comunidades é chamado Corredor Eólico do Istmo de Tehuantepec.

No Ceará, a área observada compreende o chamado Litoral Oeste (também conhecido como Costa do Sol Poente), nos municípios de Caucaia, São Gonçalo do Amarante e Itapipoca, onde vivem comunidades dos povos tapeba, anacé e tremembé, respectivamente. Os principais projetos com impactos em seus territórios são: o Complexo Industrial e Portuário do Pecém (tapeba e anacé) e o empreendimento turístico Nova Atlântida (tremembé). Interessa-nos com as análises dos processos nessas duas regiões, compreender como os povos indígenas estão se organizando na atualidade diante da pressão exercida pelos projetos de desenvolvimento que incidem sobre seus territórios, situação recorrente na América Latina, de uma forma geral, e nos dois países aqui abordados, México e Brasil, de forma particular.

Quais são suas formas de ação, reação e resistência? Como os povos indígenas têm se comportado ante a pressão econômica e política articulada em nível regional e vinculada ao capitalismo mundial? Que visões esses povos nos trazem sobre essa realidade? São alguns questionamentos que direcionam nossa compreensão ao entendimento mais amplo do processo que vive a América Latina hoje.

## MAPAS DAS REGIÕES ESTUDADAS



**Mapa 5:** Sul do Istmo de Oaxaca, onde se situam os municípios de Juchitán de Zaragoza, a Colônia Álvaro Obregón (onde está a Barra de Santa Teresa) e San Mateo del Mar. Fonte: INEGI



**Mapa 6:** Litoral Oeste do Ceará, onde estão os municípios de Caucaia, São Gonçalo do Amarante e Itapipoca. Fonte: IPECE/Governo do Ceará

## CAPÍTULO V

### Como a *comunalidad* se transforma em resistência e vice-versa: os casos em Oaxaca

O estado de Oaxaca está situado no sudoeste mexicano com uma área de 93.793 km<sup>2</sup>, o que representa 4.8% da superfície do país e o coloca em quinto lugar em extensão dentre as 32 entidades federativas do México (31 estados e o Distrito Federal). Sua geografia inclui áreas de serras, vales e zona costeira. Em 2010, a população do estado foi estimada em 3.801.962 habitantes – 10<sup>a</sup> posição nacional – dos quais aproximadamente 264 mil viviam na capital, Oaxaca de Juárez<sup>61</sup>.

A população urbana de Oaxaca corresponde a 77% do total de habitantes, enquanto a rural a 23%. Oaxaca faz limites ao norte com os estados de Puebla e Veracruz, ao leste com Chiapas, ao oeste com Guerrero e ao sul com o Oceano Pacífico. É o segundo estado com maior população indígena, atrás apenas de Yucatán, com um total de 2.205.138 pessoas ou 58% do total de habitantes.

Apesar de possuir uma grande extensão territorial, uma população considerável e ricos recursos naturais, Oaxaca está na 31<sup>a</sup> colocação (à frente apenas de Chiapas) quando se refere ao Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) de 2010. Oaxaca é terceiro estado do México com a pior taxa de alfabetização: 16 de cada 100 pessoas com 15 anos ou mais, não sabem ler nem escrever. A média nacional é de 7 a cada 100 habitantes.

O estado tem uma baixa participação no PIB nacional (1,5%), estando na 20<sup>a</sup> posição. Quanto à produção agrícola, ocupa o segundo lugar do país na produção de pastos (18.4%), agave (25.6%) e abacaxi (21%); e o terceiro na produção de gergelim (17.8%) e mamão papaia (17.7%)<sup>62</sup>. A categoria produtiva responsável pela maior parcela do PIB estadual é o setor terciário com uma fatia de 67.78%. Também são relevantes as atividades secundárias, que representam 25.53%, relativas à mineração; construção; energia, água e gás; e indústrias manufatureiras. As atividades primárias somam apenas 6.69%<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> Dados do *Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)*, correspondentes ao ano de 2010.

<sup>62</sup> Fonte: *INEGI. Perspectiva Estadística. Serie por Entidad Federativa. México, 2009.*

<sup>63</sup> Fonte: *INEGI. Sistema de Cuentas Nacionales de México. Producto Interno Bruto por Entidad Federativa, 2005-2009.*

É ainda o estado da República Mexicana com maior número de municípios. A administração política é composta por 570 municípios, 731 agências municipais, 1.529 agências de polícia municipal e 748 núcleos rurais, também conhecidos como *rancherías* (Hernández-Díaz, 2005, p.17). O elevado número de municípios faz de grande parte das comunidades ou *pueblos* indígenas um município próprio. As comunidades indígenas sobrevivem, em sua maior parte, de atividades de subsistência como a agricultura e a pesca artesanal. Por outro lado, é sabido que parte do dinheiro que entra nas comunidades é procedente de parentes indígenas que ou foram vivem em outros estados ou imigraram para outros países, principalmente os Estados Unidos. Oficialmente, em 2005, saíram de Oaxaca 80.810 pessoas para outras partes do país e, em 2000, 55.839 habitantes de Oaxaca foram viver nos Estados Unidos, o que significava 16 de cada 1.000 moradores.

### 5.1 O Istmo de Tehuantepec e os projetos eólicos

Devido à sua localização geográfica, o Istmo de Tehuantepec (que congrega partes dos estados de Oaxaca, Tabasco, Chiapas e Veracruz) se coloca como uma região central para o capitalismo mundial, visto que, além de seu rico ecossistema e suas grandiosas reservas naturais, tais como a petrolífera e madeireira, está projetado como um canal natural de trânsito comercial entre os oceanos Pacífico e Atlântico. Tal geografia, acrescida das montanhas que formam uma espécie de corredor entre os dois oceanos, confere à região uma característica peculiar: ventos constantes – intimamente relacionados à cultura dos povos indígenas locais – que representam uma das maiores potências para a geração de energia eólica do mundo, com capacidade anual calculada entre 5.000 e 7.000 megawatts (MW), o suficiente para abastecer 18 milhões de pessoas (Sánchez, 2007 *apud* Jara, 2011).

Com todo esse potencial, no sul do Istmo de Tehuantepec – numa área dos estados de Veracruz e Oaxaca que abarca 11 municípios<sup>64</sup>–, observa-se a instalação de um megaprojeto de geração de energia eólica, chamado **Corredor Eólico do Istmo de Tehuantepec**. Segundo Jara (2011), esse projeto contempla a instalação de 5.000 aerogeradores (turbinas eólicas), distribuídos em cerca de 100.000 hectares de terras *ejidales* e comunais. Para se ter uma ideia da magnitude do empreendimento, de acordo

---

<sup>64</sup> Juchitán de Zaragoza, Asunción Ixtaltepec, San Miguel Chimalapa, Santo Domingo Ingenio, Unión Hidalgo, San Dionisio del Mar, Santa María Xadani, San Mateo del Mar, San Pedro Huilotepec, San Blas Atempa e El Espinal (Maya, 2011).

com a base de dados *The Wind Power*<sup>65</sup>, existem, por todo o México, 35 parques eólicos, dos quais 25 ficam somente em Oaxaca. Estes somam 1.240 turbinas com uma capacidade de geração de energia calculada em 2.157.025 quilowatts (kW)<sup>66</sup>.

**Tabela 2.** Resumo dos parques eólicos em Oaxaca.

Nome	Potencia nominal total instalada (kW)	Número de aerogeradores	Início da atividade
1. Bii Hioxo	234 000	117	Não disponível
2. Bii Nee Stipa I	26 350	31	2010/04
3. Bii Nee Stipa II	74 000	Não disponível	2012
4. Bii Nee Stipa III	70 000	Não disponível	2012
5. Bii Nee Stipa IV	74 000	37	2014/03
6. Eurus I	37 500	25	2009/01
7. Eurus II	213 000	142	2010
8. Fuerza Eólica del Istmo I	50 000	Não disponível	2012
9. Fuerza Eólica del Istmo II	30 000	Não disponível	2012
10. Granja Sedena	15 000	5	Não disponível
11. La Mata – La Ventosa	67 500	27	2010/05
12. La Venta I	1 575	7	1994/11
13. La Venta II	83 300	98	2006/12
14. La Venta III	102 000	120	2011
15. La Ventosa	22 000	11	2013
16. La Ventosa	79 900	94	Não disponível
17. Oaxaca I	101 000	Não disponível	2012
18. Oaxaca II	102 000	68	2012
19. Oaxaca III	102 000	68	2012
20. Oaxaca IV	102 000	68	2012
21. Pacifico	160 000	80	2014/02
22. Parques Ecológicos de México	79 900	94	2009/01
23. Piedra Larga	90 000	45	2012
24. Piedra Larga	138 000	69	Não disponível
25. Sureste I phase II	102 000	34	Não disponível
<b>Total</b>	<b>2 157 025</b>	<b>1 240</b>	

Observação: as somas totais não levam em conta os valores não disponíveis.

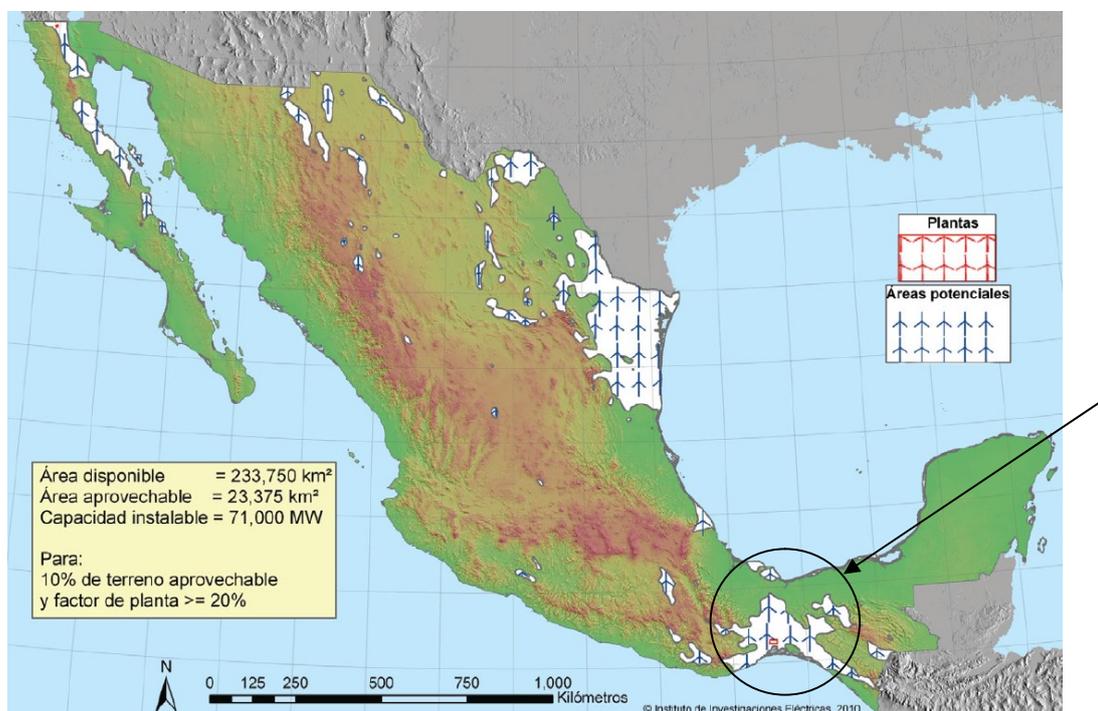
Fonte: [http://www.thewindpower.net/zones\\_es\\_36\\_oaxaca.php](http://www.thewindpower.net/zones_es_36_oaxaca.php)

Checado em 18/09/2014.

<sup>65</sup> É uma base de dados de parques eólicos e turbinas eólicas, que contém dados de parques, máquinas, fabricantes, desenvolvedores, empresas eólicas e proprietários. Pode ser acessada em: [http://www.thewindpower.net/index\\_es.php](http://www.thewindpower.net/index_es.php)

<sup>66</sup> Informação disponível em: [http://www.thewindpower.net/country\\_zones\\_es\\_36\\_mexico.php](http://www.thewindpower.net/country_zones_es_36_mexico.php)

**Mapa 7.** Zonas de aproveitamento de energia eólica no México (destaque no Istmo de Teahuantepec).



Fonte: Secretaría de Energía, Zonas de aprovechamiento potencial para la generación eoloeléctrica, México, Disponível em: <http://sener.gob.mx/webSener/res/1803/Eolico.pdf>

O Corredor Eólico do Istmo de Tehuantepec integra um projeto mais amplo, o Projeto Mesoamérica, antigo Plano Puebla Panamá, e é composto por empresas transnacionais<sup>67</sup> que, com o apoio do governo mexicano e instituições financeiras internacionais, instalaram parques eólicos de grande escala sob o argumento de reduzir as emissões de gases de efeito estufa, gerar energia limpa e promover o desenvolvimento econômico numa das regiões mais pobres do país.

Tais empreendimentos têm provocado danos visíveis ao meio ambiente, prejuízos aos cultivos, colapso dos sistemas subterrâneos de água, poluição auditiva e visual (Maya, op. cit.). Para além dos prejuízos ambientais, eles têm levado a numerosos e, por vezes, violentos conflitos entre, de um lado, as empresas transnacionais aliadas aos governos municipais/estaduais/federal e, de outro, as comunidades camponesas e

<sup>67</sup> Sobre o Parque Eólico San Dionisio, por exemplo, operado pelo consórcio *Mareñas Renovables*, Manzo (2012) fala que este é financiado pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e tem como membros a japonesa Mitsubishi, a PGM (Fundo de Pensão Holandês) e a empresa estadunidense Mc Quire. Há ainda, na região, investimentos das empresas espanholas Gamesa, Endesa, União Fenosa, dentre outras.

indígenas. A privação de acesso e usufruto dos territórios comunais e *ejidales* pelas populações locais provocam questionamentos à forma como o processo tem sido conduzido. Sobre uma das localidades onde as populações indígenas foram fortemente afetadas, a agência *La Venta*, o autor afirma:

A construção desse parque trouxe graves impactos à vida do *ejido* La Venta e vários habitantes testemunharam, durante uma visita à área, que “foi gerado um profundo divisionismo e conflitos internos que provocaram o desmonte do tecido social”. Também fazem referência de que “o despojo no *ejido* alcançou inclusive terras de uso comum, que foram cedidas de maneira fraudulenta; e que pelas terras arrendadas foram pagos baixos preços e as obras realizadas prejudicaram os terrenos de cultivo localizados dentro do polígono”. (Ibidem, p.223, tradução própria)

Com a instalação das torres eólicas, as comunidades indígenas têm sido privadas de usufruir do “direito de propriedade coletiva” (Rueda, 2011, p.258) de suas terras por meio de processos conduzidos de forma autoritária, ilegal e desrespeitosa pelos grupos empreendedores interessados. O arrendamento das terras teve início nos anos 90, quando começaram a aparecer pessoas estranhas nos povoados *La Venta* e *La Ventosa*, pertencentes ao município de Juchitán, em Oaxaca. Eram agentes imobiliários que buscavam terras de camponeses e indígenas para um projeto desconhecido. A apropriação dos territórios pelas empresas era realizada com a assinatura de contratos, realizados em condições de desvantagem para os proprietários, que permitiam aos empreendedores o direito de uso da terra por 30 anos, com a possibilidade de renovação por outros 30. O valor pago por hectare arrendado era fixo, muito pequeno e não previa a participação dos proprietários nos lucros gerados pelos empreendimentos.

Pessoas contrárias ao projeto afirmam que os contratos não oferecem informações transparentes sobre os direitos dos proprietários arrendatários, nem sobre o que acontecerá com as instalações eólicas quando os contratos forem encerrados. Dizem ainda que não fazem distinções precisas entre terras produtivas e improdutivas e que carecem de cláusulas de atualização do valor a ser pago aos proprietários.

A isto se somam a cooptação de representantes das comunidades e a simulação de assembleias *ejidales* com assinaturas de pessoas falecidas e outras que não constam no padrão *ejidal* para agilizar a assinatura de contratos e negociações individuais entre proprietários e empresas com o objetivo de excluir as assembleias *ejidales* dos processos de tomadas de decisões. (Jara, 2011, p.6, tradução própria)

Para este trabalho, iremos focar na ação indígena localizada no sul do Istmo de Oaxaca, onde Rueda (op. cit.) afirma a existência de aproximadamente 10 mil contratos, sendo estes os que chegaram ao conhecimento do Centro de Direitos Humanos Tepeyac do Istmo de Tehuantepec (CDHT) e compreendem bens comunais de Juchitán, La Venta, La Ventosa, El Espinal, Santa María Xadani, Unión Hidalgo, Santa María del Mar, San Dionisio del Mar, Asunción Ixtaltepec e bens *ejidales* de Ingenio Santo Domingo.

A principal cidade do Istmo de Oaxaca é a Heroica Cidade de Juchitán de Zaragoza, ou somente Juchitán, que é a terceira mais populosa de Oaxaca, com 93.038 habitantes. É uma cidade marcada pela presença dos zapotecos *binnizá* e onde mais da metade da população, 53.226 pessoas, fala alguma língua indígena.

A história de Juchitán está relacionada à sua localização geopolítica, que a colocou, desde antes do período colonial, como centro de comunicação e local de passagem para as aldeias e pequenas cidades do Istmo de Tehuantepec. Juchitán é *cabecera* municipal de cinco agências: La Ventosa, La Venta, Chicapa de Castro, Álvaro Obregón e Santa María del Mar; e de duas agências de polícia: Emilio Zapata e Playa San Vicente. É também sede do Distrito de Juchitán, que inclui 22 municípios da região, que junto ao Distrito de Tehuantepec (com 19 municípios) formam a principal zona do Istmo de Oaxaca.

A sede de Juchitán está dividida em nove seções e vários bairros. Nesta pesquisa, focaremos a análise na Sétima Seção, também conhecida como Bairro dos Pescadores, onde vive a maioria dos zapotecos *binnizá*, que possuem terrenos comunais, assim como exercem atividades de pesca na denominada Lagoa Superior, que acessam por meio da Playa Vicente.

## **5.2 Resistência e *comunalidad*, a dialética do anticolonialismo**

Uma mostra fotográfica promovida pelo Parque Eólico *Bii Hioxo* e intitulada *Vientos de Cambio* (ventos de mudança), em exposição na Casa da Cultura da cidade de Juchitán, em dezembro de 2013, apresentava bonitas imagens das torres de energia eólica instaladas pelo Istmo de Tehuantepec. As fotografias transmitiam aos visitantes a ideia de uma coexistência positiva entre as instalações do projeto energético e o modo

de vida local, sugerindo a aceitação e até apreciação pela população aos empreendimentos já presentes em diversas áreas da região.

A mostra percorreu distintas localidades do Istmo com o objetivo de divulgar o convívio harmônico entre os empreendimentos eólicos e as atividades cotidianas dos habitantes e gerar uma reflexão sobre os benefícios do projeto para o desenvolvimento da região. Assim, estudantes, levados por suas escolas, e demais pessoas das comunidades visitadas puderam ter acesso aos argumentos das empresas que exploram a energia eólica e, mais que isso, à visualização desses argumentos por meio dos registros fotográficos.

Não foi preciso ir muito longe para perceber que as imagens cuidadosamente produzidas, no entanto, contrastavam com narrativas coletadas ao longo desta zona, em áreas onde torres eólicas já foram instaladas e em outras onde há o interesse de empresas para a instalação.

Nós, como grupo de resistência, não estamos negociando. O que fazemos é dizer a todos a nossa posição e porque estamos aqui na barricada, porque da nossa resistência, porque estamos dizendo não ao projeto eólico. Estamos informados sobre os danos ecológicos, sobre os direitos humanos, os direitos que temos como povos indígenas e as violações que eles estão fazendo. É claro que eles manipulam o discurso da energia verde, da energia limpa, e que vão promover o desenvolvimento do estado e que nós, que estamos nos opondo, somos ignorantes, que não queremos o avanço tecnológico, estamos contra o desenvolvimento, somos um grupo de *teporochos* (bêbados)... numa entrevista disseram que não passávamos de uns 20 bêbados, mas com a assembleia demonstramos que não somos 20 bêbados, que toda o povo está conosco. (Pedro Lopez Orozco, *binnizá* de Álvaro Obregón, em entrevista à autora, 2013)

Motivados por testemunhos de tal natureza, revelaremos situações de contraposição aos projetos eólicos enfocando as formas de organização das populações indígenas locais no processo de disputa por seus territórios comunais e *ejidais*, que se instaurou junto à chegada das empresas.

A linha teórica adotada busca, pelas considerações de Sahlins (1997) sobre cultura e tradição, analisar tais formas de contraposição como um conjunto de ações que operam para a manutenção e rearticulação da tradição de autonomia e resistência, colocada por Manzo (2012) como característica aos povos indígenas do Istmo de Tehuantepec. Para Sahlins, a observação empírica de certos processos sociais

desconstrói a noção, difundida por alguns autores (Young, 1995; Dirks, 1992), de que o conceito de cultura serviria à manutenção das relações coloniais, operando para o controle de povos periféricos pela “metrópole ocidental progressista”.

Nas últimas duas décadas, vários povos do planeta têm contraposto conscientemente sua “cultura” às forças do imperialismo ocidental que os vêm afligindo há tanto tempo. A cultura aparece aqui como a antítese de um projeto colonialista de estabilização, uma vez que os povos a utilizam não apenas para marcar sua identidade, como para retomar o controle do próprio destino. (Sahlins, 1997, p.45 e 46)

O autor afirma que a cultura não deveria ser compreendida como um elemento estático que se mantém inalterado e imaculado ao longo do tempo, mas, ao contrário, é algo que pode ser transformado e “enriquecido” pelo contato com outras sociedades e seus padrões culturais. Assim, a disseminada lógica do fim da cultura dos povos subalternos pelo sistema capitalista, que com sua marcha modernizante capturaria as diferenças e tornaria esses povos “desaculturados”, dá lugar à lógica da cultura como um elemento dinâmico, cuja transformação permite, concomitantemente, incorporar novos elementos e resgatar referenciais tradicionais para que os povos definam seu modo de agir e se organizar diante das circunstâncias contemporâneas.

Esse pensamento coloca a cultura e a tradição atreladas à transformação como condição para sua permanência: “A tradição consiste aqui nos modos distintos como se dá a transformação: a transformação é necessariamente adaptada ao esquema cultural existente” (ibidem, p.62). Isso levaria ao que Sahlins chama de “indigenização da modernidade”, em que a apropriação cultural dos padrões ocidentais dominantes é feita pelos povos subalternos por meio seus próprios códigos, necessidades e racionalidades. Tais considerações também serão úteis para observarmos os casos de resistências analisados na realidade cearense, uma vez que a transformação, e não a “originalidade”, constitui uma lupa pela qual será possível enxergar os processos que conectam a cultura, a identidade étnica e a ação política.

A visão de Carneiro da Cunha (2009) é complementar ao pensamento de Sahlins quando afirma que a cultura não é algo primordial, dado ou posto, mas sim algo constantemente reinventado e investido de novos significados. Sua percepção nos orienta neste trabalho ao considerar que, na relação entre cultura e identidade, é preciso perceber a dinâmica cultural. São justamente estas dinâmicas que nos propomos a

observar a fim de compreendermos o fenômeno da resistência entre os povos indígenas do Istmo de Oaxaca e também do Ceará.

(...) traços culturais poderão variar no tempo e no espaço, como de fato variam, sem que isto afete a identidade do grupo. Essa perspectiva está, assim, em consonância com a que percebe a cultura como algo essencialmente dinâmico e perpetuamente reelaborado. A cultura, portanto, em vez de ser o pressuposto de um grupo étnico, é de certa maneira produto deste. (Ibidem, p.252)

A autora afirma também que a etnicidade pode ser entendida como uma forma de organização política, mas que, diferentemente da forma de organização de grupos por outros critérios, invoca uma origem e uma cultura comum. A etnicidade, na sua visão, está apoiada numa bagagem “operativa para servir ao contraste” (ibidem, p.238) de grupos que vivenciaram situações de dispersões, de contatos, de “misturas”, de forma que a cultura é parte essencial da etnicidade, mas não é o que a define exclusivamente: “existe uma bagagem cultural, mas ela deve ser sucinta: não se levam para a diáspora todos os seus pertences” (ibidem).

Em busca de refletir sobre as atualizações das tradições de resistência indígena, a pesquisa também dialoga com o pensamento de Barth (1969) no sentido de conceituar a leitura dos processos de diferenciação e atualização das identidades étnicas dos grupos estudados. Para o autor, a característica definidora dos grupos étnicos é a de serem tipos organizacionais determinados por categorias de atribuição, adscrição e identificação do tipo “nós” e “outros”. Ou seja, a partir de Barth, os grupos étnicos são pensados menos por termos culturais *stricto sensu* e mais como formas de organização social de populações cujos membros se identificam como pertencentes a um grupo específico e são identificados como tais pelos demais.

As considerações de Barth dão primazia à identificação exercida pelo grupo em relação à cultura que ele exibe. De acordo com as definições de Barth e Carneiro da Cunha, a identidade étnica de um grupo indígena pode, portanto, ser definida em função da autoidentificação e da identificação por seus semelhantes. Esta orientação dialoga com a abordagem de Cardoso de Oliveira (1976) sobre “identidade contrastiva”, que se desenvolve a partir da oposição ou contraste de determinados grupos com os demais habitantes da região que não possuem conexão étnica, histórica ou simbólica com os povos indígenas.

De acordo com o autor, o processo de identificação étnica tem duas “propriedades estruturais”: a) o caráter contrastivo da identidade étnica e seu forte teor de “oposição” com vistas à afirmação individual ou grupal; b) a manipulação de tal identidade étnica em situações de ambiguidade, quando se apresentam diante do indivíduo ou do grupo alternativas para a “escolha” (de identidades étnicas) à base de critérios de “ganhos e perdas”. A noção de manipulação das identidades étnicas deve ser compreendida no contexto de ação política dos povos indígenas, uma vez que, enquanto agentes políticos, estes são capazes de tomarem decisões segundo suas próprias interpretações da realidade e das situações em que estão envolvidos.

A identidade étnica é, na visão de Cardoso de Oliveira (op. cit.), resultante de uma ideologia, assim como a identidade de qualquer grupo. A peculiaridade da situação que cria a identidade étnica, diz o autor, é a situação de confronto interétnico, sobretudo, quando esta ocorre por meio de *fricção interétnica*. O termo, cunhado por ele, refere-se ao “caráter conflituoso das relações interétnicas, moldadas por uma estrutura de sujeição-dominância” (ibidem, p.56 e 57), envolvendo sociedades indígenas e sociedades nacionais. Compartilhando de ideias análogas, Bartolomé (2006) entende que as identidades étnicas são construções ideológicas derivadas do contraste entre grupos cultural e socialmente diferenciados. Para ele, as identidades étnicas não podem ser compreendidas de maneira independente dos contextos estatais e interétnicos nos quais estas se desenvolvem.

Nesse sentido, compreendemos a identidade étnica dos povos indígenas como um fator constituído a partir da ação de grupos étnicos, entendidos não apenas enquanto unidades definidas pelo compartilhamento de valores culturais, mas como decorrentes de processos contrastivos ideológicos e políticos. Assim, partimos, inicialmente, do referencial teórico desenvolvido por Barth (1969), Cardoso de Oliveira (1976), Carneiro da Cunha (2009) e Bartolomé (2006) para compreendermos os processos de construção étnico-identitários que se conectam ao repertório da ação política dos atores indígenas em Oaxaca, mas também no Ceará, bem como para analisarmos os elementos contemporâneos que agem no sentido de atualizar as tradições políticas de resistências de tais grupos étnicos.

### 5.2.1 A retomada do poder comunal na Colônia Álvaro Obregón

Administrativamente, a Colônia Álvaro Obregón (*Gui'xhi' Ro'* em zapoteco) é uma agência de Juchitán, distante cerca de 20 quilômetros da sede do município, onde vive uma comunidade indígena do povo *binnizá*, composta por 3.558 pessoas. Lá a organização teve início quando a empresa *Mareña Renovables*<sup>68</sup> se preparava para instalar 102 torres eólicas em 1.600 hectares da área conhecida como Barra de Santa Teresa, uma faixa de terra situada entre as duas lagoas (Lagoa Superior e a Lagoa Inferior) no Golfo de Tehuantepec. O local é acessado apenas pelas populações indígenas locais (de Juchitán, Santa María Xadani, Álvaro Obregón, San Dionísio del Mar, San Mateo del Mar, San Francisco del Mar e Santa María del Mar), que utilizam as lagoas para as atividades de pesca, principal fonte de subsistência daqueles povoados, e para a produção de sal.

Apesar de a Barra de Santa Teresa ser um prolongamento de terra ligado à Álvaro Obregón, oficialmente ela pertence ao município de San Dionisio del Mar, que se situa do lado leste da Barra cujo acesso só é possível por via marítima. Como o uso do lugar é compartilhado entre os *binnizá* de Álvaro Obregón e os huaves de San Dionisio, os *binnizá* também se sentiram na obrigação de defender o território.

No início, a estratégia da empresa para ter acesso à Barra foi cooptar alguns *ejidatarios* de Álvaro Obregón, oferecendo-lhes dinheiro. A empresa não se preocupou em realizar reuniões informativas com a comunidade, oitivas ou consultas livres, prévias e informadas, como orienta a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o México é signatário.

Quando *Mareña Renovables* entrou, não reuniu o povo e não informou a que veio. Nós nunca soubemos qual era o projeto original, o que queriam fazer. Começaram a entrar com técnicos de campo. Nesse momento, os pescadores estavam sendo beneficiados porque alugavam suas lanchas para levar os trabalhadores até a península. Não eram muitos, chegava um grupo de três, quatro técnicos em medição de terrenos, engenheiros agrônomos, biólogos, topógrafos. Começaram a chegar há uns dois ou três anos e diziam que iam fazer

---

<sup>68</sup> A *Mareña Renovables* foi constituída para desenvolver o Projeto Eólico Barra de Santa Teresa que prevê a instalação de 102 torres na Barra de Santa Teresa e 30 em Santa María del Mar. A empresa é declarada como mexicana, mas, no entanto, seus três principais investidores são o banco australiano Macquarie, a japonesa Mitsubishi e o fundo de pensão holandês PGGM. Além desses, conta com financiamento de 15 bancos, dentre eles o BID. O aporte total do projeto é calculado em 12.000 milhões de pesos, que equivaleria a aproximadamente um bilhão de dólares. As informações foram dadas pela gerente de relações governamentais da *Mareña Renovables*, Edith Ávila, no documentário *Somos Viento*, produzido pelo coletivo KoLibri, em 2013.

uns estudos e visitar a península que é um lugar virgem, que sequer a gente da comunidade fica por aí muito tempo (Pedro Lopez Orozco, *binnizá* de Álvaro Obregón, em entrevista à autora, 2013).

Pedro López Orozco é liderança e *mayordomo*<sup>69</sup> da comunidade. Nasceu e sempre morou na comunidade indígena zapoteca *binnizá* de Álvaro Obregón. Devido à pesca nas lagoas combinada à agricultura, especialmente de milho, sua comunidade sempre foi autossuficiente na produção de alimentos. Além da pretensão da empresa em instalar 102 torres na Barra de Santa Teresa, do outro lado da chamada Lagoa Inferior, está a comunidade do povo huave de Santa María del Mar (que faz limite com San Mateo del Mar), onde há a pretensão de instalar mais 30 aerogeradores, que também impactariam Álvaro Obregón.

Conta ele que, quando a empresa chegou, gerou uma desagregação interna ao repassar uma quantia em dinheiro apenas a um grupo de *ejidatarios*, deixando os que não receberam insatisfeitos, assim como os demais moradores com terras comunais. A estratégia da empresa para ter acesso ao local cobiçado foi apostar na cooptação de alguns moradores com ofertas em dinheiro e, com isso, chegar a uma divisão interna da comunidade entre os que teriam direito a receber pelo uso das terras e os que não teriam, enfraquecendo a unidade comunitária.

Eles chegaram somente com os *ejidatarios* porque, segundo eles, o projeto ia afetar mais os *ejidos* até a Barra de Santa Teresa. Chegaram a repartir dinheiro apenas para os *ejidatarios* e começamos a ver isso de uma forma muito ruim porque somente uma parte da população estava se beneficiando com este apoio econômico. Assim começou a questão: por que somente os *ejidatarios* [eram beneficiados]? Os pescadores começaram a protestar porque havia pescadores que estavam dentro dos *ejidos* e havia outros que estavam fora dos *ejidos* e estavam reclamando que o dinheiro deveria ser repartido por toda a comunidade... Aí houve um problema na repartição do dinheiro e um grupo de *ejidatarios* foi reclamar para a empresa que o dinheiro não estava sendo bem repartido. Assim começou todo o protesto contra a empresa e as pessoas começaram a brigar e tinham aqueles que estavam inconformadas com a forma de repartição do dinheiro da empresa. E não eram muitos, eram 31 *ejidatarios* que não estavam conformados com a repartição. (Pedro Lopez Orozco, *binnizá* de Álvaro Obregón, em entrevista à autora, 2013)

O governo entrou para tentar resolver o impasse, mas não por meio do diálogo e da disponibilização de informações sobre o projeto. Ao contrário, buscou seguir o

---

<sup>69</sup> Importante liderança comunitária responsável por financiar a festa patronal de sua comunidade. O cargo é exercido por um ano.

mesmo caminho já trilhado pela empresa, ou seja, injetar mais dinheiro. A circunstância chegou a tal ponto de conflito e desentendimentos na comunidade que os *ejidatarios* insatisfeitos não aceitaram mais nem dinheiro, nem a instalação do projeto.

Então a empresa para não dar a impressão de que seguia dando dinheiro, disse que o governo iria solucionar. Nós, por meio disso, ficamos entendendo que o governo, por meio deles, daria o dinheiro para os que estavam inconformados. Chega o governo e entrega o dinheiro dos 31, mas o comissariado [de bens comunais], que não havia feito a repartição como deveria ser segundo os *ejidatarios*, recebeu o dinheiro dos 31 e repartiu o dinheiro entre os mesmos *ejidatarios* com quem estava de acordo. Então começou o problema outra vez. O povo ficou dividido e os 31 disseram “ainda que nos deem dinheiro já não vamos deixar passar”. Já não deixaram passar a empresa. Disseram “nós não estamos de acordo com vocês. Sabemos que vão chegar até a lagoa e contaminar a água, se apoderar das terras e não vamos permitir que passem até a lagoa”. E isso foi o certo. (Pedro Lopez Orozco, *binnizá* de Álvaro Obregón, em entrevista à autora, 2013)

Foram muitas as investidas estatais contra Álvaro Obregón. Relata Rubén (et al., 2014) que, em 25 de setembro de 2012, durante o Fórum Internacional de Energias Renováveis, ocorrido na capital Oaxaca, o governador do estado, Gabino Gué Moteagudo ao escutar os relatos da situação no Istmo, assegurou aos presentes que não permitiria a construção de parques eólicos sem o consentimento dos povos indígenas afetados: “existe a preocupação com algumas comunidades, mas nós seremos os primeiros a cuidar para que se respeitem seus direitos e que as empresas eólicas sejam generosas”<sup>70</sup>, declarou. No entanto, em novembro de 2012, a empresa *Mareña Renovables* publica uma notícia fraudulenta intitulada “Comunidades *istmeñas* aprovam a instalação de parques eólicos”<sup>71</sup> e, em janeiro de 2013, começa a pressionar o governo estadual para dar início à construção do Parque Eólico Barra de Santa Teresa, exigindo que adotasse medidas contra os *povos em resistência*.

Utilizamos o conceito de *povos em resistência* em consonância com o termo no qual os indígenas destas áreas em conflito e disputa se automeiam designando os grupos em desacordo com a instalação dos projetos eólicos nas terras comunais e *ejidales*. Esses grupos articulam suas *tradições de resistências* a fim de fazer valer seus direitos enquanto sujeitos coletivos, respaldados por um conjunto de legislações que

---

<sup>70</sup> LA JORNADA. Cué: no habrá parque eólico sin el aval de comunidades. Por Octavio Vélez Ascencio, 26 de setembro de 2012.

<sup>71</sup> <http://ciudadania-express.com/index.php/2012/11/20/comunidades-istmenas-aprueba-instalacion-de-parque-eolico/>

tratam dos direitos consuetudinários dos povos indígenas, em âmbito nacional e internacional, tais como a própria Constituição mexicana e a Convenção 169 da OIT.

À situação da inconformidade de alguns *ejidatarios* descrita por Pedro, somou-se um episódio em que cinco pescadores foram proibidos por seguranças armados de adentrar na Barra de Santa Teresa para pescar. Ao regressarem à comunidade, relataram o ocorrido e, partir de então, o incômodo com a presença da empresa começou a se generalizar.

Nos primeiros dias em que chegou a empresa, colocaram uma máquina, uma retroescavadeira, e uma guarita com dois policiais. Quando os pescadores chegaram para pescar foram parados e lhes disseram:

- onde vão?

- vamos pescar.

- não podem passar.

- e por quê? Se aqui nossos ancestrais sempre pescaram livremente?

Por quê nos param e quem são vocês?

- daqui não passam. Identifiquem-se e anotem no livro por quantas horas vão estar aí.

Começaram a questioná-los e os cinco pescadores que foram parados regressam e colocaram um anúncio na rádio para que se reunisse toda a gente, pois a empresa já não estava deixando as pessoas da comunidade passarem. E isso sem que a empresa tivesse entrado totalmente. Aí o povo se incomodou. E juntou com a queixa do grupo dos 31 que não concordaram com a repartição do apoio econômico da empresa. Daí a empresa começou a dividir a população. Isso foi de junho de 2012 pra cá. (Pedro Lopez Orozco, *binnizá* de Álvaro Obregón, em entrevista à autora, 2013)

A tática da empresa de oferecer dinheiro e dividir a comunidade foi sendo desmantelada quando a população se deu conta do que realmente os empreendedores pretendiam fazer naquela zona. Aos poucos e devido ao clima de instabilidade e insatisfação que foi se instalando em Álvaro Obregón, os moradores começaram a tomar consciência das limitações de usufruto e acesso aos recursos naturais necessários à subsistência da comunidade e se uniram para dar início à organização em oposição à instalação do projeto na área.

A primeira providência da comunidade foi instalar um acampamento, numa antiga construção – que havia sido a residência do General Charis, fundador da Colônia Álvaro Obregón – situada na estrada de acesso à Barra de Santa Teresa, para impedir a passagem de funcionários da empresa ao local. A partir daí, tiveram início os diversos enfrentamentos entre a comunidade e a polícia estatal, que foi acionada para agir em

defesa dos interesses da empresa. Após um violento enfrentamento, em 2 de outubro de 2012 (relatado no Capítulo IV), a situação ganhou maior visibilidade regional, conquistando o apoio de organizações e outras comunidades indígenas.

Devido à tensão provocada pelo conflito, em 7 de outubro daquele ano, por intermédio das organizações apoiadoras, foi promovida uma tentativa de diálogo entre a empresa, as autoridades estatais e os indígenas. Na oportunidade, chegaram a Álvaro Obregón vários representantes dos povos que estavam em resistência na região, das localidades de San Mateo del Mar, San Dionísio del Mar, Santa María Xadani e Juchitán, que firmaram, junto aos representantes da *Mareña Renovables* e do governo do estado de Oaxaca, um acordo em que a empresa deveria retirar definitivamente seus veículos da Barra de Santa Teresa e que não faria nenhuma queixa contra o povo de Álvaro Obregón. Nas palavras de Pedro Orozco: “durante esse acordo, ficou claro que o pessoal da *Mareña* já estaria se retirando, mas não foi bem assim porque eles ficaram buscando formas de entrar outra vez”.

Diante de todas essas circunstâncias, aconteceu de, por um lado, ir se consolidando de forma clara, e não mais velada e localizada entre alguns moradores, o conflito aberto e direto entre os interesses da empresa e os da comunidade. Por outro, também começou a ser solidificada uma posição interna, em consonância com o posicionamento de outros povos e organismos de apoio, de resistência ao projeto. Após o segundo grande e violento enfrentamento entre a comunidade e a polícia, em 1º de fevereiro de 2013, foi promovida a Caravana Humanitária, saindo de Juchitán até Álvaro Obregón, em 18 de fevereiro, e o alerta fez crescer o movimento de resistência e oposição ao projeto eólico.

Toda essa situação fez os *binnizá* de Álvaro Obregón despertarem para algo que estava adormecido. Até aquele momento, a comunidade seguia, sem grandes discordâncias, o padrão político-administrativo adotado pela administração municipal de Juchitán, no qual o prefeito, eleito por meio do voto, nomeava a autoridade para exercer o poder na Colônia Álvaro Obregón. Com os desentendimentos gerados a partir da disputa com a empresa *Mareña Renovables*, os indígenas começaram a questionar a postura do prefeito de Juchitán e da autoridade de Álvaro Obregón em prol dos interesses do empreendimento e em detrimento das posições dos moradores.

Essa consciência gerou uma importante decisão comunitária: a de não mais aceitar governantes locais indicados pelos partidos políticos. A comunidade passou a

renunciar e a se desvincular dos partidos e de seus representantes e mudou a maneira de escolha de suas autoridades adotando os “Sistemas Normativos Internos”, baseados nos usos e costumes tradicionais.

A mudança levou a comunidade a reconstituir, a partir de suas bases histórico-culturais, procedimentos utilizados por seus antepassados e em desuso até aquele momento para designar as autoridades locais. Assim, a escolha dos governantes passou para a mão dos moradores, que trataram de retomar sua Assembleia Geral de Cidadãos como instância máxima de debate e decisão política comunitária, sem a intervenção dos partidos e fora das datas oficiais das eleições.

A decisão de nomear as autoridades pelo Sistema Normativo Interno implica o resgate de uma autonomia não apenas político-eleitoral, mas na vinculação do exercício do poder político interno aos demais componentes que caracterizam os usos e costumes, quais sejam: 1) os serviços comunitários (sistema de cargos e *tequio*); 2) os rituais e as cerimônias (*mayordomías*, rituais de posse de cargos); 3) o sentido de justiça (direito consuetudinário e costumes jurídicos); 4) as obrigações (serviços, cooperações) e os direitos (território, acesso à água, luz etc.); 5) a administração municipal (funções do governo municipal); 6) a assembleia comunitária (instância máxima de tomada de decisões através do consenso); 7) o território (visto como espaço produtivo e sagrado); e 8) a economia comunitária (permutas, economia de subsistência) (Rodríguez, 2005). Os usos e costumes estão baseados na correlação entre essas práticas que, de forma complementar, dão sentido à vida comunitária.

Desse modo, a Assembleia Geral de Cidadãos de Álvaro Obregón elegeu, no dia 8 de dezembro de 2013, o corpo do *cabildo* comunitário, para executar as funções político-administrativas na comunidade. Naquele dia, saí de Juchitán rumo à Álvaro Obregón, por volta das sete horas da manhã, em um ônibus de linha que demorou uns 30 minutos até lá. No caminho, os terrenos estavam repletos de plantios de uma espécie de milho tradicional, que, por não crescer muito, tornam possíveis seu cultivo diante dos fortes ventos daquela região. Eu integrava um grupo de seis pessoas (sendo quatro outros estrangeiros, um zapoteco local e uma estudante da Cidade do México) que também foram testemunhar aquele dia histórico para a comunidade. Fomos recebidos por Pedro Orozco, o *mayordomo*, que nos ofereceu um generoso caldo de carne de boas-vidas e logo nos relatou o problema que estavam passando com a empresa. Ele nos levou até à rádio comunitária *Stidxi Charis* para dar um *saludo* à população, enquanto o

próprio Pedro anunciava o apoio dos “estrangeiros que vieram de longe para ver o que estava se passando em Álvaro Obregón”.

Seguimos para o local da barricada, que continuava erguida, onde homens e mulheres, crianças, jovens e idosos estavam reunidos para sair em caminhada até o *parque* (a praça central), onde ocorreria a eleição. No galpão que serve de apoio ao acampamento, mostraram-nos orgulhosos os escudos de polícia que haviam reunido após os conflitos e que, agora, serviam de troféu para que ninguém duvidasse da coragem e capacidade de enfrentamento da população. Antes de sair em caminhada, o grupo ali reunido dividia-se: de um lado as mulheres, que debatiam algo em zapoteco, e, do outro, os homens que tocavam flauta e bumbo e bebiam cerveja, enquanto conversavam mais distraidamente. Depois alguém me falou que as mulheres estavam discutindo sobre a necessidade de alguma delas integrar o corpo do *cabildo*, rompendo com a hegemonia masculina que predomina nesses espaços, e sugerindo nomes para indicar à tarefa.

O grupo saiu em caminhada, tocando música pelas ruas até a praça onde outras pessoas esperavam para dar início à eleição dos representantes locais. Diziam-me alguns *binnizá* que, apesar de a maioria da população estar apoiando a retomada da Assembleia de Cidadãos para eleger seus representantes, havia um pequeno grupo que acabava dividindo a comunidade por se colocar a favor da instalação das turbinas eólicas à espera de ser recompensado por isso.

Outros relataram que haver a eleição das autoridades após tanto tempo era um desafio, pois, ao mesmo tempo em que uns lutavam para retomar o sistema de usos e costumes, outros estavam envolvidos com os partidos políticos a tal ponto de tomarem decisões desfavoráveis à comunidade. Alguns temiam que, se por um lado a eleição poderia designar um representante contrário ao projeto e alinhado às posições da maioria dos *binnizá*, por outro, poderia cair na armadilha de legitimar alguém ligado aos partidos e que fosse, por consequência, agir pelos interesses das empresas.

Durante o processo de escolha dos representantes o *vocero* dizia ao microfone:

Isso que está acontecendo aqui hoje se chama democracia direta que é diferente de uma democracia que acontece por meio dos partidos. Aqui a assembleia é autônoma, é a voz do povo que realmente manda. [...] Só assim vamos poder parar as empresas como *Mareña Renovables* que compram com milhões de dólares ao Presidente da República, mas que não conseguiram acabar com Álvaro Obregón.

Temos aqui a renovação de um compromisso comunitário. Se temos essa unidade, representada pela nossa Assembleia Geral de Cidadãos, ninguém poderá nos derrotar. Nós, como assembleia, temos que demonstrar nossa vontade de servir ao povo, de trabalhar pelos interesses do povo e ter a aprovação do povo de Álvaro Obregón, ao invés de agir pelos interesses das empresas como fazem os partidos políticos. [...] Esse é o caminho da luta e da resistência contra o monstro que é *Mareña Renovables*. Não vamos permitir que os estrangeiros cheguem aqui para nos pisotear. (*Vocero*, durante a eleição dos representantes de Álvaro Obregón, em 8 de dezembro de 2013)

Após a manifestação em zapoteco de alguns presentes ao microfone, começou a eleição propriamente dita. A dinâmica consistia em chamar os nomes dos candidatos para cada cargo, que se apresentavam à frente e eram aprovados mediante as palmas do público. Assim foram eleitos, por consenso, 14 representantes para o triênio 2014-2016, com o objetivo de desempenhar funções como de juiz, agente comunitário, síndico e para ficarem responsáveis por áreas como saúde, educação, pesca, entre outras. Dos 14 eleitos, apenas uma era mulher, a tesoureira Adelita Guerra Vicente<sup>72</sup>.

A praça estava cheia e população estava bastante envolvida com o processo que era conduzido majoritariamente na língua zapoteca e, em alguns momentos, traduzido ao espanhol para que os visitantes pudessem acompanhar as discussões. Ficou claro que a eleição na praça principal consistia no momento público de legitimação da Assembleia Geral de Cidadãos sobre uma decisão que já havia sido discutida e consensuada em momentos internos da comunidade, anteriores àquele. Ali a comunidade expressava o sentido mais simbólico do que prático da escolha dos representantes políticos por meio da assembleia, num momento que tratava de tornar pública a decisão comunitária de retomar os usos e costumes, assim como de apresentar os membros comunitários que seriam responsáveis por representar político e administrativamente a comunidade.

A importância da retomada da assembleia para a escolha das autoridades locais foi relatada em dois sentidos. Primeiramente por ser a primeira vez que isso aconteceu, entre a geração que está à frente desse processo. As pessoas têm referência da utilização dos usos e costumes nos tempos passados, mas não se sabe há quanto tempo vinham seguindo o regime político institucional oficial baseado nos partidos políticos. Em

---

<sup>72</sup> Os eleitos foram: Agente Comunitário: Odelio Lopez Vicente; Agente Comunitário Suplente: Juan Martínez Jimenez; Síndico: Roque Santiago Sánchez; Secretário: Jose Santiago Gutierrez; Tesoureira: Adelita Guerra Vicente; Juiz Primero: Eustacio Gomez Vicente; Juiz Segundo: Jesus Herran Montero; Obras Públicas: Mariano Trinidad Lopez; Saúde: Virgilio Santiago Regalado; Educação: Victoriano Charis Vasquez; Eportes: Fernando Lopez Vasquez; Serviços Municipais: Cesar Luis Vasquez; Pesca: Eduardo Toledo Orozco; Ecologia: Antonio Vasquez Gomez.

segundo lugar, porque se deram conta de que essa é uma das características que os definem como povos indígenas, fortalecendo sua identidade: “isso nos faz retornar às nossas raízes e aos nossos antepassados”, diziam.

A decisão possibilitou à comunidade de Álvaro Obregón realizar um mergulho em si mesma e rever comportamentos comunitários que estavam acontecendo de forma inconsciente e automática, desvinculada dos padrões tradicionais.

A assembleia se estabeleceu através do movimento de resistência possibilitando a unificação do povo e também dando lugar para que o povo tomasse nas suas mãos a autonomia para a defesa do nosso território. A assembleia é o órgão máximo, que tem a última palavra e que faz o povo soberano e nós nunca tínhamos feito isso antes. Agora temos consciência de que precisamos fortalecê-la porque estamos apenas começando. (Pedro Lopez Orozco, *binnizá* de Álvaro Obregón, em entrevista à autora, 2013)

Anteriormente à eleição e orientados pela retomada dos princípios dos usos e costumes, os *binnizá* de Álvaro Obregón também instituíram seu corpo de polícia comunitária, formada por membros do próprio povo e responsável pela segurança e ações de vigilância. Bárcenas (2014)<sup>73</sup> aponta que outras localidades dos estados de Oaxaca, Michoacán, Guerrero, Jalisco, Quintana Roo, Sonora, Morelos e Veracruz também têm adotado polícias comunitárias diante da insegurança gerada pela incapacidade dos órgãos de governo em cumprir com suas obrigações. No entanto, ele alerta para a necessidade de diferenciar os grupos de autodefesa comunitários daqueles formados pela ação de políticos profissionais com o intuito de posicionar-se frente a seus adversários.

Pedro Orozco resume sua visão sobre o processo em Álvaro Obregón:

Estamos tratando de retomar nossa autonomia, nossa soberania, ou seja, regressar às nossas raízes porque nossos avós, nossos ancestrais elegiam seus representantes dessa maneira. Era outro sistema. Então, nossos avós utilizaram os usos e costumes. Os partidos políticos nos servem atualmente para duas coisas: para nos dividir e para fazer ricos os líderes; nada mais, porque votamos e eles levam nossos votos, os manipulam e nos damos conta de que não nos beneficiam. Então, como comunidade, decidimos não ter partidos políticos e, hoje em dia, estamos avançando com isso. Já nomeamos a outra figura dentro do sistema de usos e costumes, porque já estava [nomeada] a polícia comunitária e faltava o corpo do *cabildo*, também já está nomeado o

---

<sup>73</sup> LA JORNADA. Policías comunitarias y autodefensas: una distinción necesaria. Por Francisco López Bárcenas, 23 de janeiro de 2014.

Conselho de Anciãos. [Na hierarquia] primeiro está a polícia comunitária; acima dela, o corpo de *cabildo*; e depois o conselho de anciãos. No topo está o povo, a comunidade, a assembleia, que é quem decide tudo. Qualquer coisa que não possa ser decidida pelo corpo de *cabildo*, vai para o conselho de anciãos. Se o conselho de anciãos é incompetente para decidir, vai para a assembleia geral. (Pedro Lopez Orozco, *binnizá* de Álvaro Obregón, em entrevista à autora, 2013)

A cronologia dos fatos aconteceu do seguinte modo: primeiramente, a comunidade inconformada com a postura dos representantes políticos resolveu não participar da eleição oficial para escolha de representante municipal, ocorrida em 7 julho de 2013, não permitindo a entrada das urnas para o registro dos votos. Em 10 de agosto daquele ano, reunidos por meio da Assembleia Geral de Cidadãos, os moradores deliberaram incorporar, a partir de então, o sistema de usos e costumes para a escolha de suas autoridades. A eleição em assembleia aconteceu em 8 de dezembro e, no dia 14 de janeiro de 2014, o *cabildo* comunitário apresentou à Secretaria Geral de Governo de Oaxaca (SEGEGO) uma solicitação para que fossem expedidos os credenciamentos das autoridades municipais do exercício 2014-2016, nos respectivos cargos para os quais foram eleitos pela Assembleia de Cidadãos da Agência Municipal de Álvaro Obregón.



Foto 12. Povo *binnizá* de Álvaro Obregón na barricada para impedir a passagem da empresa eólica.  
Foto: Clarissa Tavares, 2013.



**Foto 13** (no alto): Assembleia Geral de Álvaro Obregón elege o corpo de *cabildo* comunitário.

**Foto 14:** Membros da Polícia Comunitária (de camiseta preta) de Álvaro Obregón.

Fotos: Clarissa Tavares, 2013.

A decisão comunitária de Álvaro Obregón de eleger seus representantes não foi reconhecida pela *cabecera* municipal e tem gerado inúmeros conflitos políticos entre integrantes dos partidos e os indígenas autônomos, registrando-se alguns ataques violentos a estes últimos. As perseguições a integrantes da comunidade passaram a ser constantes. Muitas delas foram realizadas, segundo os indígenas, pelos integrantes dos partidos políticos, que apoiam a investida das empresas sobre os territórios indígenas. Sobre dois desses ataques, um ocorrido em março e outro em abril de 2014, a Assembleia dos Povos Indígenas do Istmo em Defesa da Terra e do Território (APIIDTT) registrou os seguintes relatos:

Na noite do dia 22 de março, um grupo de pessoas da COCEI (lideradas por Saúl Vicente e Hector Sanches) do *Ejido Emiliano Zapata*, de Juchitán, atacou a casa do companheiro Noe Lopez Vazquez, de 64 anos, agricultor e membro do Conselho de Anciãos de Álvaro Obregón, além de invadir seu domicílio e colocar fogo no jardim. A família do companheiro estava dentro da casa durante o ataque, incluindo a sua nora, que está grávida e teve que ser hospitalizada devido o ocorrido. Eles foram capazes de identificar claramente seus agressores... (Assembleia dos Povos Indígenas do Istmo em Defesa da Terra e do Território, 26 de março de 2014, tradução própria).

Noe Lopez Vazquez é um dos membros da comunidade que, em fevereiro de 2013, havia questionado a presença do então candidato (e hoje prefeito municipal de Juchitán) Saúl Vicente Vázquez, em Álvaro Obregón, em meio à luta das comunidades *ikoots e binnizá* contra a empresa *Mareña Renovables*. Ele, junto a outros membros da Assembleia de Cidadãos, comunicou a Saúl Vicente e seus agentes políticos que não seria mais permitida a entrada de nenhum partido político na comunidade, por terem traído a comunidade negociando operações com a empresa *Mareña Renovables* sem consultá-la. Noe Lopez Vazquez estava sob investigação por uma queixa da CFE (Comissão Federal de Eletricidade), “que mostra como o Estado e seus aliados criminalizam e perseguem os defensores dos direitos humanos” (ibidem). A APIIDTT passou a denunciar os constantes ataques a membros da assembleia comunitária por “agentes políticos do prefeito de Juchitán, Saúl Vicente Vázquez, e da COCEI”.

Hoje, 9 de abril de 2014, aproximadamente às 20h, pistoleiros a serviço de Jorge Alonso, fardados a bordo de uma viatura do município de Juchitán, presidido por Saúl Vicente Vázquez, tentaram assassinar um integrante da “*Binni Guiapa Guidxi* - Polícia Comunitária Gal. Charis” da comunidade *binnizá* de *Gui'xhi' Ro'*-Álvaro Obregón. Os fatos ocorreram na rua principal da comunidade,

próximo à agência comunitária. O policial Moisés Jiménez estava em seu dia de folga, quando passou a patrulha do município de Juchitán com os pistoleiros a bordo. Eles fizeram oito disparos em direção ao companheiro Moisés que, felizmente, conseguiu se jogar ao chão e se esconder em um local seguro, não sendo atingido. Nesse momento, às 23h40, há um clima de tensão na comunidade, ante a possibilidade de novas agressões nas próximas horas. Tememos pela integridade física e a vida dos nossos companheiros e de todos nós que decidimos lutar por nosso direito à autonomia e autodeterminação como povo indígena que somos (Assembleia dos Povos Indígenas do Istmo em Defesa da Terra e do Território, 9 de abril de 2014, tradução própria).

Apesar de todas as ameaças e do clima de tensão que se instalou em Álvaro Obregón, a comunidade não recuou da sua decisão e segue firme em legitimar suas autoridades. No entanto, os atos de violência por parte de forças policiais do Estado e a intimidação política não cessaram. Em 2 de março de 2014, o prefeito municipal eleito Saúl Vázquez forjou uma eleição para a escolha de seu aliado Jorge Alonso Santiago como autoridade de Álvaro Obregón, que foi considerada fraudulenta e ilegítima pelo Tribunal Eleitoral do Estado de Oaxaca, por conter irregularidades como a alteração da contagem dos votos, nomes repetidos de eleitores e ausência de assinaturas dos cidadãos listados como votantes, entre outras. Segundo o relato de morador publicado no periódico *La Jornada* (19 de agosto de 2014), a eleição ocorreu a portas fechadas, numa casa particular, reunindo cerca de 230 pessoas ao longo do dia. Estas votaram em um candidato único, Jorge Alonso Santiago, que, segundo o Secretário Municipal de Juchitán, Emilio Montero Pérez, teria saído vitorioso com 1.080 votos.

O que se percebe olhando para Álvaro Obregón é que quanto mais ocorrem as investidas externas contrárias às decisões comunitárias, sejam elas as intimidações baseadas em violência física ou no abuso do poder político, mais a comunidade se fortalece internamente apoiada em sua convicção nos princípios dos usos e costumes. Sem dúvida que há uma reapropriação desse sistema que expressa uma adaptação do exercício de poder comunitário ao momento atual, influenciado pelas formas de poder político-partidárias. Como já exploraram vários autores, o exercício do poder político por meio dos usos e costumes não significa, por si só, o exercício pleno do poder comunitário, visto que as comunidades não são unidades fechadas e totalmente consensuais em suas decisões, além de, muitas vezes, permitirem que os partidos continuem atuando mesmo diante do sistema comunitário.

Mas também não há dúvida que a decisão comunitária de passar a adotar sua assembleia geral para eleger as autoridades de forma direta e compartilhada também

possibilita ao grupo dedicar-se ao exercício de sua autonomia através da instituição de seus regramentos jurídicos e da prática política definida nos limites da coletividade. Como define Dietz (1995), trata-se de recobrar a função da comunidade como núcleo básico da ação política. O que ocorrerá com Álvaro Obregón é uma questão a ser analisada futuramente, a partir do exercício desse modo de poder político ao longo do tempo.

### 5.2.2 A organização em forma de assembleias

A Sétima Seção é um bairro de Juchitán, onde a maioria dos moradores é composta por indígenas *binnizá*, que desenvolvem atividades de pesca na Playa Vicente e de agricultura em ranchos e terrenos comunais circunvizinhos. Como foi abordado anteriormente, Juchitán tem um histórico de mobilizações e rebeliões populares promovidas pelos povos indígenas desde os tempos coloniais e que, na historiografia recente, ganhou notoriedade por ser o local onde surgiu a COCEI. Ao longo do tempo, a atuação da COCEI mudou de direção, mas a semente de insurgência propagada no Istmo continuou a promover atos de resistência contra as elites e o poder local político e econômico. A rádio indígena comunitária *Totopo* é um deles. Em operação desde fevereiro de 2006, a rádio surgiu da vontade de informar a população sobre os projetos que estavam sendo estabelecidos no Istmo de Tehuantepec, em especial, o Corredor Eólico (Tavares, 2010).

A rádio *Totopo* surgiu da necessidade de informar a população sobre os projetos neoliberais que o governo está implantando no Istmo de Tehuantepec sem fornecer informações, violando a Convenção 169 da OIT e o artigo 12 da Constituição política que diz que qualquer projeto em terras indígenas deve ser informado aos povos. O primeiro projeto eólico se instalou em 1994 - são empresas da Espanha. [...] esse projeto eólico faz parte do projeto Plan Puebla-Panamá – que se inicia no sudeste do México passando nos estados de Puebla, Guerrero, Oaxaca, Chiapas e depois pela América Central até o Panamá. [...]. Cada governo muda o nome. Esse de agora [de Felipe Calderón] passou a chamar “Corredor Mesoamericano”. Começou com Carlos Salinas de Gortari, mas com Miguel de Madrid [presidentes anteriores do México] já se vinha preparando. É o mesmo [princípio] da Área de Livre Comércio para as Américas [ALCA]. Para ter acesso a todas essas informações e mais as violações aos direitos indígenas necessitávamos ter nosso equipamento [de rádio] (Carlos Sanchez, indígena *binnizá* integrante da APPJ e da rádio comunitária *Totopo*, em entrevista à autora, 2009).

Paralelamente ao trabalho realizado através da rádio, organizações de Direitos Humanos promoveram encontros com os indígenas das zonas afetadas no Istmo, camponeses e pescadores em sua maioria, para repassar informações sobre o projeto eólico. Daí nasceu, em 2007, a Assembleia dos Povos Indígenas do Istmo em Defesa da Terra e do Território (APIIDTT), assessorada por Betina Cruz e Rodrigo Flores Peñaloza, que passou a percorrer as zonas impactadas prestando esclarecimentos à população: “nós não estávamos nos dando conta de qual era a situação realmente, qual era a intenção deles. Então alguns companheiros da Assembleia dos Povos Indígenas do Istmo em Defesa da Terra e do Território começaram a trazer algumas informações e a partir daí nos organizamos” (Pedro Lopez Orozco, *binnizá* de Álvaro Obregón, em entrevista à autora, 2013). A atuação dessa assembleia gerou uma forte reação e os que estavam à frente do movimento começaram a sofrer ameaças sendo obrigados a se ausentar da região, retornando apenas em meados de 2013.

Em 2010, a mobilização indígena gerada pela atuação da APIIDTT fez com que as empresas anulassem parte dos contratos firmados com os camponeses. Um dos que conseguiu anular a transação e recuperar o acesso às suas terras, após um ano de arrendamento, foi o *binnizá* Mário Santiago Martinez:

Foram nos enganar de casa em casa, dizendo que haveria muito dinheiro para os camponeses... Depois disseram que, após instalados os aerogeradores, não poderíamos entrar em nossos terrenos para trabalhar livremente, para plantar. Teríamos que pedir permissão. Queriam pagar 150 pesos ao ano por cada hectare... Fui uma das cerca de 200 pessoas que conseguiu sair do acordo com a ajuda de Betina e Rodrigo. (Mário Santiago Martinez, *binnizá* de Juchitán, em entrevista à autora, 2013)

Ao longo dos anos, houve o recrudescimento das investidas estatais e empresariais para a expansão dos parques eólicos na região. No início de 2013, a empresa *Gás Natural Fenosa* iniciou seus trabalhos de construção do *Parque Eólico Bii Hioxo* (que em zapoteco significa “vento forte”), visando a instalação de 117 aerogeradores em 2 mil hectares de terras comunais. Diante desse fato, indígenas em oposição ao projeto instituíram uma nova organização, a Assembleia Popular do Povo Juchiteco (APPJ), em fevereiro de 2013, que ocupou o vácuo criado pela ausência dos que organizavam a APIIDTT, que se encontravam fora da região devido às perseguições que vinham sofrendo.

Carlos Sanches diz que a APPJ é a continuidade da luta iniciada em 2007 com a APIIDTT. Maria Isabel Jimenez Salinas, que compõe a coordenação da APPJ, integrou o movimento a partir de um chamado da rádio *Totopo* para uma reunião. Como a mãe dela possui um terreno na área de influência das empresas, Isabel se interessou em saber o que estavam discutindo. Depois, passou a integrar a APPJ quando entendeu que o movimento não estava centralizado nas mãos de poucas pessoas, mas era baseado na participação coletiva, sem vinculação aos partidos políticos.

Me interessei e me integrei mais ao ver que não havia líderes e que não havia partidos políticos, pois, aqui em Juchitán a COCEI começou com essa ideologia de base, de defesa da terra e dos mais pobres, mas agora está corrompida, vendida e está ajudando os espanhóis, são cúmplices da escravidão que se vê. Estão se apropriando dos terrenos que eram destinados à plantação e à criação de animais. [...] Na escola, víamos na história como Colón e os espanhóis vieram invadir nossos territórios. Maior descobri que isso foi o “sangramento” e não o “descobrimento” da América. Depois confirmei que a América Latina é nosso território, que pertencemos a esse continente e, no entanto, os indígenas que viviam escravizados éramos nós. Vi que essa história estava regressando aos nossos territórios, aos nossos *pueblos* e me interessei e integrei à Assembleia Popular do Povo Juchiteco em 25 de fevereiro de 2013, quando começou o bloqueio dos pescadores e camponeses na estrada para Playa Vicente. (Maria Isabel Jimenez Salinas, *binnizá* da Sétima Seção e integrante da APPJ, em entrevista à autora, 2013)

No dia 25 de fevereiro de 2013, a APPJ, adotando uma estratégia de enfrentamento direto à instalação dos empreendimentos em terras comunais, montou um acampamento na estrada que dá acesso à Playa Vicente, barrando a passagem da empresa *Gás Natural Fenosa*. O objetivo com a barricada era o cancelamento do projeto eólico Força e Energia *Bii Hioxo*, que os empresários pretendiam instalar na Playa Vicente.

Foi o início de um enfrentamento diário entre os indígenas integrantes da assembleia popular e os funcionários da empresa, estes últimos apoiados pelos governantes e pela polícia. Logo que montaram a barricada, os *binnizá* apreenderam seis carros (num deles eram transportados equipamentos de topografia) e uma máquina retroescavadeira da empresa, que tentaram passar pelo bloqueio. Após um mês de ocupação da estrada, a força policial decidiu destruir o acampamento dos indígenas por meio da violência.

Em 26 de março de 2013, houve o desalojo pelo governo do estado por um pedido do governo municipal. Foram enviadas várias viaturas da polícia estatal e teve início a agressão, nos jogaram pedras, gás lacrimogênio e começou o enfrentamento entre a polícia e a Assembleia Popular. Os carros ficaram no meio da confusão e foram danificados durante esse enfrentamento e os equipamentos de topografia ficaram sob ameaça. Antes o engenheiro veio à assembleia e nos pediu para retirar seus equipamentos, mas a assembleia disse que não, que os equipamentos serviriam para pressionar o governo para parar os trabalhos da empresa. E, no momento do desalojo, os equipamentos estavam em perigo porque havia pessoas suspeitas junto à polícia que poderiam levar os equipamentos e colocar a culpa no movimento. Eu estava ferido e disse às mulheres para que retirassem os equipamentos e elas abriram a porta e tiraram os equipamentos e esconderam em uma casa e dois dos carros foram incendiados, um por parte da assembleia. (...) Tivemos cinco companheiros gravemente feridos que pareciam já estar mortos. Havia também policiais mulheres e uma delas foi capturada pelos companheiros que a entregaram às companheiras da Assembleia Popular. Seria usada como medida de negociação: se houvesse algum companheiro detido, seria trocado pela policial. Alguns integrantes da assembleia foram pedir ajuda a um padre para que intervisse entre o governo e os detidos. Na noite de 26 de março, os companheiros integrantes da assembleia e as mulheres entregaram a policial. Foi firmado uma minuta de acordo com a Secretaria Geral de Governo do Estado de Oaxaca, em que ficou estabelecido que não iriam perseguir judicialmente aos integrantes da assembleia. (Carlos Sanchez, indígena *binnizá* integrante da APPJ e da rádio comunitária *Totopo*, em entrevista à autora, 2013)

Durante o tempo em que a barricada esteve de pé, o acesso de funcionários e veículos da empresa *Gás Natural Fenosa* à Playa Vicente, região de pesca dos moradores e onde as empresas cogitavam instalar os aerogeradores, foi totalmente bloqueado. Após o enfrentamento de 26 de março, o acordo firmado com os representantes do governo de Oaxaca não ocorreu na prática e os membros da APPJ e da rádio *Totopo* passaram a sofrer ameaças e perseguições.

No mesmo 26 de março, a rádio *Totopo* foi invadida e teve seus equipamentos levados. Por conta disso, precisou ser fechada por um tempo e depois mudou de local. Uma das lideranças femininas no acampamento, Carmen Cruz Martinez passou a receber constantes ameaças; em 3 de abril, foi detido um dos integrantes da APPJ, Mariano Lopez Gomes, acusado de extorsão pelas negociações para a retirada dos equipamentos apreendidos pela APPJ durante a barrica; outro à frente da APPJ e da rádio *Totopo*, Carlos Sánchez, foi acusado pelo mesmo crime e precisou se esconder; e, no mesmo mês, outro vizinho da Sétima Seção foi preso, como retaliação às ações da Assembleia Popular.

As empresas não estão contra somente o meio ambiente, mas contra as pessoas. Já houve duas mortes por conflitos causados desde que a empresa chegou aqui, uma em La Venta e outra um vizinho da sétima. E essa é uma questão que as entidades de Direitos Humanos e o governo deviriam atentar. [...] Já tentaram me sequestrar, me incriminar, me atropelar. Estamos vivendo uma situação muito difícil. E todas essas agressões aconteceram depois que ingressei na luta. E não só comigo, mas com muitos outros companheiros. Então as empresas são responsáveis por tudo isso. [...] Os que me prenderam, quiseram me matar. A intenção deles era me eliminar. Me dá um nó na garganta de pensar na injustiça enorme que cometeram comigo e que não gostaria de comentar porque me dói. (Mariano López Gómez, *binnizá* integrante da APPJ, em entrevista à autora, 2013)

A estrutura do acampamento da APPJ, que foi mantida por seus integrantes mesmo após a dispersão da ocupação, sofreu novo ataque sendo totalmente queimada na noite do dia 15 de outubro de 2013. O incêndio teria sido provocado, segundo informações de indígenas que estavam próximos ao local publicadas pela APIIDTT (Comunicado de 16 de outubro de 2013), por pessoas numa caminhonete branca que foi vista trafegando pelo local. Após denunciada a presença do automóvel, descobriram que este pertencia à empresa *Gás Natural Fenosa*.

Diante dos acontecimentos e das constantes ameaças, as pessoas à frente da APPJ passaram a não andar sozinhas e a restringir as saídas de casa, mas, apesar do ambiente bastante tenso, os integrantes da assembleia continuaram a realizar reuniões diárias e mantiveram a resistência ao projeto eólico na região.

Enquanto estive entre os integrantes da APPJ, em dezembro de 2013, pude perceber a estreita relação entre o movimento e a rádio *Totopo*. A função da rádio – que segundo Nava (2013) abarca duas linhas: comunicar sobre os megaprojetos de “desenvolvimento” e o fortalecimento da língua zapoteca – vai além de informar os *binnizá* tendo se estabelecido como um espaço de articulação local.

Todos os dias, ao final da tarde, os *binnizá* da Sétima Seção ligados à APPJ reuniam-se na rádio *Totopo* para comentar os acontecimentos, repassar informações, discutir estratégias e combinar as próximas ações. Foi possível ver o quanto os indígenas são comunicativos e consideram importante divulgar os acontecimentos por que estão passando. Eles dominam com desenvoltura e unidade conceitual os discursos de resistência e manutenção de suas posições políticas. Nas reuniões entre eles, comunicam-se na maior parte do tempo em zapoteco, mudando para o castelhano quando desejam ser compreendidos pelos de fora.

Foi no espaço da rádio que fui apresentada aos membros da APPJ e onde pude conviver grande parte do tempo entre eles, conversar sobre a pesquisa, realizar entrevistas, conhecer pessoas e entender melhor sobre a dinâmica de funcionamento daqueles espaços. Um aspecto que merece ser destacado diz respeito ao clima de tensão no qual todos ali estavam constantemente envolvidos. Por diversas vezes, nas reuniões que se estendiam pela noite na rádio, vimos viaturas policiais passando bem devagar em frente à sede da *Totopo*, como que para espreitar o que acontecia lá dentro e buscar saber quem se encontrava nessas reuniões. Sempre que os policiais rondavam o local se instalava um clima tenso e as pessoas ficam especulando sobre a presença dos “fardados”, ainda mais porque se aproximava o dia da peregrinação da *Santa Cruz dos Pescadores*, nas qual a APPJ estava diretamente envolvida, e as pessoas temiam que algo pudesse acontecer durante o evento.

A vigilância era constante e sempre tinha pessoas que telefonavam para os membros da APPJ relatando alguma atitude suspeita dos policiais ou de pessoas ligadas ao prefeito e aos partidos políticos. Era possível, apesar de falaram constantemente em zapoteco, perceber o alvoroço e a tensão presentes naquele período. Outra preocupação constante dava-se com relação a dezembro ser um mês de muitas festividades entre os juchitecos, o que, para muitos deles, era um motivo a mais de preocupação: “eles aproveitam enquanto estamos distraídos com as festas para nos atacar, perseguir pessoas que se destacam no movimento e promover atentados. Temos que ter o cuidado redobrado nesta época e estarmos vigilantes com a segurança dos nossos companheiros” diziam-me.

A mobilização em forma de assembleias promovida pela APIIDTT e APPJ é inspirada em um modelo próprio de organização indígena. As assembleias comunitárias representam uma das formas de materialização dos usos e costumes na vida política das comunidades indígenas de Oaxaca e se constitui enquanto instância máxima de deliberação da coletividade. Por meio dela, cada comunidade nomeia suas autoridades e sela, entre seus membros, os acordos para a realização de tais eleições. Nas assembleias também são debatidos os temas de interesse da coletividade, avaliadas as estratégias para a realização das atividades comunais (tais como festas, trabalhos coletivos etc.), a aprovação (ou não) de mudanças na comunidade, dentre muitas outras coisas (Tavares, 2010).

A organização do movimento indígena inspirado nas assembleias agrega e motiva os indígenas por ter uma orientação voltada ao exercício da colaboração e participação coletiva, típica e reconhecidamente inerente às populações indígenas dessas zonas. Também funciona por se constituir num espaço de reconhecimento mútuo, ou seja, os indígenas, mesmo os menos participativos, reconhecem aquele como um espaço de identificação entre os que se sentem explorados pelas forças políticas e econômicas que se impõem no Istmo.

Contava-me uma das integrantes da APPJ que, quando a polícia invadiu o acampamento, começaram a chegar pessoas de outras colônias vizinhas, que nunca haviam estado na barricada antes, para prestar apoio aos acampados. Elas diziam: “avisa-nos quando quiserem pisar em vocês, que lhes apoiamos. Não vamos às marchas, nem às reuniões, mas se o governo quiser pôr a mão por cima de vocês, aqui estamos”. Outro membro relatava: “muitos não participam das reuniões da APPJ porque são escravizados pelos partidos políticos que lhes ameaçam de perderem suas terras se participarem da assembleia. Mas o sentimento de revolta é comum a todos”.

Com a experiência de mobilização por meio das assembleias também foi possível extrapolar o nível local de organização e configurar um espaço de articulação regional mais amplo, em que várias etnias e diferentes comunidades indígenas do Istmo de Oaxaca puderam se identificar para formar alianças na resistência ao projeto eólico. É claro que as assembleias não são movimentos unânimes entre os próprios *binnizá*, *ikoots*, huaves e outros povos afetados pois a ação das empresas aqui também tratou de dividir a população, motivando graves cisões entre os indígenas. De um lado, alguns apoiam a instalação dos parques, pois acreditam que poderão lucrar com isso; de outro lado, uma parte se opõe, pois, crê que os impactos ambientais, econômicos, políticos e sociais serão irreversíveis.

A APPJ é formada por pescadores e pescadoras, camponeses e camponesas. A maioria aqui vive disso. Na Sétima, por exemplo, contamos com 28 colônias populares, mas estamos divididos pelos partidos políticos. Têm grupos de pescadores que querem dinheiro e isso nos entristece por não terem coragem para defender seus terrenos, sua forma de vida. [...] Há muita divisão na comunidade. Há conflitos na entre famílias, mas a maioria das pessoas é muito calorosa, muito acolhedora, muito nobre, muito generosa, gosta de compartilhar e de conviver. Mas quando chegaram as empresas eólicas, ficaram uns pescadores para cá, outros para lá; uns querem vender o mar, outros como nós que insistimos na Assembleia Popular não queremos que destruam a natureza, a cultura, os sítios históricos pré-hispânicos e de

cultos com as Velas e a Santa Cruz. (Maria Isabel Jimenez Salinas, *binnizá* da sétima secção e integrante da APPJ, em entrevista à autora, 2013)

Os partidos políticos dividiram a população e a COCEI tem controlado todos os setores de Juchitán. O trabalho que vem fazendo é de convencer o povo a entregar suas terras e não fazer nada. E quando se realiza alguma luta a favor da defesa do território comunal, os dirigentes da COCEI coordenam outro grupo de repressores e de sicários para estar contra do levantamento pela luta em defesa da terra. (Carlos Sanchez, indígena *binnizá* integrante da APPJ e da rádio comunitária *Totopo*, em entrevista à autora, 2013)

O enfrentamento aos projetos eólicos, apesar de ser o principal objetivo que levou à formação das assembleias, não é a única pauta de ação desses movimentos. Eles acabam por absorver e agregar outras demandas, nas quais se pronunciam a exploração aos indígenas. No caso da APPJ, mais uma importante frente de atuação refere-se ao apoio ao movimento de mototaxistas autônomos surgido em Juchitán.

Alguns elementos são essenciais para se compreender essa vinculação. Os mototáxis (que, na verdade, são veículos adaptados em forma de triciclo conhecidos mundialmente por “tuk-tuk”) é o principal meio de transporte entre os juchitecos e tem promovido uma incrível transformação com relação à mobilidade dessas pessoas. Em referência aos *binnizá* da Sétima Secção, o bairro que se situa na periferia de Juchitán era, de alguma forma, “isolado” devido ao preconceito que a cidade exerce sobre seus moradores e o local, considerados pobres, atrasados, violentos e perigosos. Assim, os transportes públicos não circulavam pela região e a população, para ter acesso aos meios de transporte, tinha que sair do bairro.

Com a entrada dos mototáxis no cenário regional, alguns moradores da Sétima Seção conseguiram uma licença para ter o seu mototáxi, o que se deu com a ajuda de políticos locais. Logo os *binnizá* foram cobrados por essa “ajuda”, sendo-lhes exigido o repasse diário de dinheiro para continuarem atuando. A situação causou uma imensa indignação entre os indígenas envolvidos que buscaram apoio junto à rádio *Totopo* e depois ajudaram a formar a APPJ. Os políticos disseram aos mototaxistas que se quisessem renovar a permissão, que buscassem vincular-se a algum partido político (deixando clara a vinculação entre os partidos, especialmente o PRI e a COCEI, e a concessão das licenças) e que se distanciassem da rádio e da assembleia.

Não concordando com essa imposição, os *binnizá* criaram o Movimento Autônomo e Independente de Mototaxistas de Juchitán, com fortes vinculações com a

APPJ. O ingresso dos indígenas na atividade mototaxista ocasionou um aporte na geração de renda de muitas famílias *binnizá* e a oferta de transporte na Sétima Seção controlada pelos próprios moradores, levando à possibilidade de transformações nas relações de poder político e econômico estabelecidas há muito tempo entre os moradores do Bairro de Pescadores e as elites juchitecas.

Por outro lado, a vinculação entre o Movimento Autônomo e Independente de Mototaxistas e a APPJ fortalece a ambos os movimentos, assim como cria afinidades entre os *binnizá* de Juchitán. O que se busca abordar com esse exemplo é o alcance que atinge a APPJ, ao promover uma identificação entre diversos aspectos da ampla situação de conflito que vivem os povos do Istmo, sendo esta liderada pelos empreendimentos eólicos.

### 5.2.3 As alianças e a solidariedade

Outro elemento da *comunalidad* que se destaca e se renova com a luta frente aos eólicos encabeçada pelas assembleias regionais supraétnicas é a solidariedade. Não me refiro àquela realizada de forma intracomunal, entre os integrantes de um mesmo povo ou comunidade, mas a uma forma de solidariedade e reciprocidade entre os diversos povos e comunidades do Istmo de Oaxaca.

As relações de solidariedade e reciprocidade regem toda a organização social indígena nessa região. É por meio delas que a *comunalidad* se materializa no seio das comunidades e orienta o comportamento dos grupos seja econômica, cultural ou politicamente. Com a invasão das empresas eólicas atingindo diversos territórios indígenas, diferentes comunidades e etnias que antes não mantinham uma relação de reciprocidade tão próxima ou a mantinha apenas nos momentos festivos, passaram a conviver nos momentos de tensão e conflito e a alimentar uma rede de solidariedade no campo da ação política.

Esse fator é de suma importância para a manutenção de uma ampla e abrangente resistência aos projetos tendo em vista que as relações históricas entre os povos indígenas do Istmo levaram a um predomínio dos zapotecos diante dos demais povos, especialmente o povo huave. Os povos indígenas dessa região incluem grupos das etnias *ikoots*, huave, *binnizá* (zapoteco), chontal, zoque, *ayuuk* (mixe), chinanteco, nahua e *nuntaj'yi* (popoloca) (Manzo, 2012). Historicamente, os zapotecos têm se “beneficiado”

do projeto modernizador diante dos demais, sobretudo desde o final do século XIX, o que se traduziu no enriquecimento da etnia à frente de outros grupos étnicos oaxaquenhos e na emergência de uma elite zapoteca (Suárez e Borusso, 2006).

Segundo Toledo (2010), no sul do Istmo de Oaxaca, os zapotecos controlam as relações econômicas e políticas, há muito tempo, e seus territórios compreendem as melhores terras agrícolas, o que os colocou em vantagem com relação aos *mareños*, termo que designa de forma genérica os “povos do mar”, ou seja, aos huaves e *ikoots* que habitam os *pueblos* de San Mateo del Mar, San Dionisio del Mar, San Francisco del Mar e Santa María del Mar.

Para pensar a relação estabelecida entre os zapotecos e os *mareños* é preciso atentar para a ocupação territorial naquela região do Istmo de Oaxaca. A noção de “territorialização” (Pacheco de Oliveira, 1998a, 1998b, 2011, 2004 [1999]) que nomeia o processo vivenciado pelos povos indígenas do Nordeste do Brasil pode ser empregada para pensar a ocupação territorial dos *istmeños*, segundo a relação das sociedades com o território que se instaura a partir da presença colonial (idem, 2004 [1999]). Também em Oaxaca corre um processo de reorganização social com a criação de novas unidades socioculturais mediante a afirmação de identidades étnicas; a adoção de mecanismos políticos próprios ou apropriados; a redefinição do controle social sobre os recursos naturais; e a reelaboração da cultura e da relação com o passado (ibidem).

A fim de compreender os processos sociais entre os povos indígenas da região do sul do Istmo de Oaxaca, é importante perceber que sua noção de territorialização está conformada por “terras e águas” (Toledo, 2010, p.262). Para eles, estes ambientes são complementares e a apropriação dos espaços aquáticos é entendida como uma prolongação dos espaços terrestres (ibidem). Existem as áreas de terras, em que os zapotecos historicamente têm dominado com a agricultura, e as lagoas sobre as quais os *mareños* expandem seus domínios, exercendo uma participação mais modesta na economia e no poder regional. As relações acontecem de forma complementar, mas também por meio de disputas pela posse de áreas e recursos e pela dominação histórica de algumas comunidades sobre outras, especialmente as comandadas pelos zapotecos, mais ágeis politicamente com condutas estabelecidas desde o período colonial, sobre os demais povos.

Os zapotecos criaram uma identidade “demonstrativa e orgulhosa” (ibidem, p.258) com muita influência sobre os *mareños*, enquanto a identidade destes tem sido

desvalorizada, estereotipada e estigmatizada pelos zapotecos. Os zapotecos também construíram internamente discursos e práticas comuns, visando construir uma unidade sobre sua identidade, o que não aconteceu entre os *mareños*, havendo dissensos internos até mesmo quanto à terminologia que os define. Segundo Toledo (op. cit.), em San Mateo del Mar, os huaves se autodenominam como *ikoots* (que na língua indígena significa “nós”) e o termo “huave” é visto por eles como uma terminologia imposta pelos zapotecos com conotações pejorativas – que para Rueda (2011, p.266) significaria “gente que apodrece na umidade”. No entanto, nas outras comunidades huaves de San Dionisio del Mar, San Francisco del Mar e Santa María del Mar as pessoas se reconhecem como huaves e não como *ikoots* (Toledo, op. cit.). Apesar da diferenciação na nomenclatura, todos pertencem a um mesmo povo e falam a mesma língua.

Por sua localização muito vinculada a Juchitán, os *mareños* mantêm um forte vínculo com os zapotecos dessa região, que também utilizam as lagoas junto a eles, para as atividades de pesca, o que os aproxima, mas também cria conflitos. Por exemplo, preferencialmente, os *ikoots* de San Mateo exploram a Lagoa Inferior, que têm maior produtividade, e a Lagoa Superior é utilizada pelos zapotecos, processo no qual se estabelece uma arena de disputa pelo desempenho da atividade econômica e também devido aos conflitos interétnicos históricos (Rueda, op. cit.).

Na relação assimétrica entre zapotecos e *mareños*, Toledo (op. cit.) relata que os primeiros costumavam referir-se aos segundos como “índios”, considerando que eles mesmos não o seriam, mas sim zapotecos, um povo dominador que não se igualavam aos demais. Dentre os huaves, os *ikoots* de San Mateo del Mar são considerados pelos regionais como o povo mais tradicional e conservador e, por isso, tido muitas vezes como “menos civilizado”. É este que concentra a maior população de falantes da língua huave e de pescadores que utilizam as técnicas mais arcaicas para realizar a pesca e é também, entre os *mareños*, a comunidade cuja influência zapoteca é mais amenizada, justamente por essa forte presença e manutenção da cultura *ikoots*.



**Foto 15.** Pesca tradicional dos *ikoots* de San Mateo, na margem da Lagoa Inferior.  
Foto: Clarissa Tavares, 2013.

Outro aspecto que causa ruídos na relação entre os zapotecos de Juchitán e os *ikoots* de San Mateo está baseado em um antigo litígio existente entre San Mateo e a comunidade huave vizinha de Santa María de Mar, que buscou apoio dos juchitecos e se transformou numa “organização política muito ligada e dependente” (Rueda, op. cit. p.267) destes. Por essa aproximação, administrativamente Santa María é vinculada à *cabecera* de Juchitán, sendo uma agência deste (da mesma forma que Álvaro Obregón) e, conseqüentemente, ao Distrito de Juchitán, enquanto o vizinho San Mateo é um município vinculado ao Distrito de Tehuantepec.

Essas relações de dominação, mas também de complementariedade, entre os povos da terra (zapoteco *binnizá*) e os do mar (*ikoots* e huave) têm sido definidas ao longo de muito tempo e baseadas em diversas situações históricas. O que interessa relatar aqui é a recente aproximação entre os *binnizá*, *ikoots* e huaves, devido à oposição de grande parte dos moradores dessas comunidades aos projetos eólicos.

Nesse sentido, uma observação se faz relevante. No processo de defesa dos territórios indígenas vivenciado pelos povos do sul do Istmo de Oaxaca, identificamos uma terceira noção de territorialização construída a partir dessa nova realidade. Trata-se de uma resignificação do elemento “vento” enquanto um recurso próprio dessas populações, que, assim como o mar e a terra, também deve ser defendido da apropriação e exploração pelas empresas estrangeiras.

Ouvi da boca de muitas pessoas que o vento que as empresas querem transformar em energia é um patrimônio histórico que define os *istmeños*, por meio de uma relação indissociável entre homem e natureza. Dizia-me Pedro Orozco:

Nos chamam para conversar e o que estamos dizendo é não, uma só palavra, não ao projeto eólico. Não queremos dinheiro, nem diálogo, nem negociação. O que vamos negociar? A lagoa, o ar? Os recursos naturais não podem ser negociados. Por aí estamos... o vento nos fornece as condições para existirmos nesse território, mas o vento não nos pertence. Se querem explorá-lo devem perguntar às plantas, às abelhas, aos peixes, às montanhas que também dependem dele. Não podemos deixar que cheguem de fora e roubem nosso vento, que nos refresca o calor, que leva as sementes das plantas, esse mesmo vento que serviu aos nossos antepassados e que agora nos serve. (Pedro Lopez Orozco, *mayordomo* de Álvaro Obregón, em entrevista à autora, dezembro de 2013)

O título de um documentário sobre o processo por que está passando a comunidade de San Dionisio del Mar a respeito da disputa pelo território com a empresa

*Mareña Renovables*, resume bem a ideia do que os moradores pensam sobre isso: “Somos Vento”. No filme, um narrador huave diz: “Somos o ar do Istmo. Somos o balançado das canoas levando pescados e camarões para casa. Em nossas terras, somos gente livre como o vento, sem pedir permissão a ninguém”. Eles revelam uma relação cosmológica com o vento: “O povo Ikoots é mágico. Nossos *nahuales* movem os sinos, movem os ventos” (Comunidade da Assembleia dos Povos de San Dionisio del Mar, 8 de fevereiro de 2013). *Nahual* é um termo polissêmico que designa “o escondido”, “o espírito”, como também pode significar a capacidade de transformação do homem em animais ou elementos da natureza.

Os pescadores e camponeses do Istmo de Oaxaca sabem que dependem do vento para muitas coisas. A ideia de territorialização acrescida desse terceiro elemento que é o vento, revela, por parte dessas populações, uma noção integral do território, que passa a ser composto pelos elementos terra, mar e ar. A valoração externa desse elemento tão próprio às comunidades *istmeñas*, devido o interesse na sua exploração econômica, leva os indígenas a explicitar o valor desse bem para suas comunidades e a reivindicar que as empresas considerem que o vento também tem que ser pensado a partir dos significados e usos locais. Baseada nessa lógica, a APIIDTT assina seus documentos com a seguinte frase: “A terra, o mar e o vento não se vende, se ama e se defende”.

A Lagoa Inferior, território ocupado pelos *ikoots* de San Mateo e huaves de Santa María, tem atraído o interesse das empresas eólicas devido ao local ser um ponto de confluência entre os ventos do norte e do sul, garantindo uma continuidade na captação do recurso energético, cujo potencial é avaliado acima de excelente. Quando as empresas chegaram a essa região, firmaram contratos com *comuneros* de Santa María (assim como aconteceu em Juchitán) para a utilização de dois mil hectares de terra, incluindo aí 60 hectares que estão em disputa com San Mateo.

Da mesma forma, a PRENEAL MÉXICO S.A. (*Promotora de Energías Alternativas Sociedad Anónima*), primeira empresa de origem espanhola a chegar à região e que depois repassou o empreendimento a *Mareña Renovables*, realizou reuniões com os *comuneros* de San Dionisio del Mar em 2004, onde participaram os empresários, políticos e funcionários da Procuradoria Agrária. Saíram de lá com um total de 368 assinaturas de um total de 1.028 *comuneros* para um contrato de usufruto das terras comunais (aquela faixa situada na Barra de Santa Teresa). Tal contrato é contestado pelo restante dos *comuneros*, que se opõem ao projeto e acusam as empresas

e os políticos de agirem de má fé por não realizarem consultas informativas na língua originária e não cumprirem com a legislação mexicana que exige a aprovação de 50% mais um dos *comuneros* para a aprovação de qualquer destino dado às terras comunais.

Diferentemente, em San Mateo del Mar a empresa não conseguiu fazer com que os *comuneros* de lá assinassem os contratos para a ocupação dos terrenos daquela localidade.

A comunidade de San Mateo del Mar, desde 2007, em uma assembleia geral de *comuneros*, acordou não permitir a presença das empresas transnacionais a respeito dos corredores eólicos. A assembleia disse não ao projeto eólico por tudo que ele implica e, sobretudo, porque queremos proteger as áreas naturais que são as áreas em conflito com Santa María del Mar e que é, para nós, uma zona sagrada. Ali também estão as lagoas e há pasto para o gado. (Benito Canales, *comunero ikoots* de San Mateo del Mar, em entrevista à autora, 2013)

Hoje, após um processo mais avançado de informação da população nestas zonas, as comunidades indígenas têm buscado se unir para fazer oposição às empresas e aos projetos eólicos nas terras comunais e *ejidales*. Uma das organizações que têm atuado nesse sentido é a Assembleia dos Povos Indígenas do Istmo em Defesa da Terra e do Território. Apesar das diferenças e das disputas agrárias e étnicas, os povos do sul do Istmo de Oaxaca estão compreendendo que precisam agir conjuntamente diante do que consideram um inimigo comum: as empresas eólicas e o governo que as apoia.

Todos os *povos em resistência* têm enfrentado situações similares de violência que atribuem à ação das empresas. Em San Mateo, por exemplo, após as tentativas frustradas da PRENEAL em firmar contratos com os *comuneros*, a comunidade sofreu um atentado em março de 2009, em que 11 moradores saíram feridos (Rueda, 2011). Perseguições e atos de violência têm sido constantemente denunciados pelos indígenas que vivem nessas zonas onde as comunidades têm se posicionado em oposição aos projetos.

Não estamos sozinhos. Há outros povos e comunidades que estão nessa luta em defesa da terra que é sua e que faz com que sejam um povo, sejam autônomos. Particularmente estamos em contato com os do *ejido* Zapata e Cólônia Álvaro Obregón, San Dionisio del Mar, nossa comunidade irmã que está em resistência desde 2004, e Santa María del Mar, que também estamos em contato mas creio que ali falta difundir e ter maior consciência do que significa o impacto desse tipo de projeto. (Benito Canales, *comunero ikoots* de San Mateo del Mar, em entrevista à autora, 2013)

Dessa forma, os povos em resistência foram promovendo aproximações e afinidades diante da luta contra os projetos eólicos e deixando em segundo plano suas diferenças étnicas e históricas em prol de um bem comum e abrangente. Em maio de 2013, aconteceu, em Juchitán, o “Encontro dos Povos em Resistência, pela Defesa de nosso Território”, em que representantes *bennizá* e *ikoots* de San Mateo, San Dionisio, San Francisco, Álvaro Obregón, Juchitán e Unión Hidalgo puderam relatar suas experiências, discutir os processos de autonomia em curso e as estratégias para a defesa de suas terras. Também teve lugar na pauta de debates a repressão que as comunidades vinham sofrendo por parte do Estado e das empresas que têm agido para criminalizar suas lideranças. O encontro foi encerrado com uma marcha até o centro de Juchitán, onde discursaram publicamente sobre suas opiniões.

Foi um dia memorável porque nunca havia existido isso. Nós *binnizá* estávamos aqui com nossos problemas e íamos visitar as outras comunidades em dias de festas, assim como eles também vinham nos visitar em nossas festas patronais, convivíamos nas festas. Mas com essa invasão das empresas, já tomamos consciência de que temos que nos unir. E todas as comunidades se unificaram para fazer frente a esse monstro que quer nos devorar, nos destruir e até nos fazer desaparecer do mapa. (Pedro Lopez Orozco, *binnizá* de Álvaro Obregón, em entrevista à autora, 2013)

Outro evento foi realizado em março de 2014, quando a Colônia Álvaro Obregón recebeu indígenas *binnizá*, *ikoots*, *ayuuk*, *nuntaj'yi*, huaves, nahua e zoque de diversos lugares da região do Istmo (inclusive dos estados vizinhos de Veracruz e Chiapas) para participarem do Congresso Nacional Indígena (CNI) – Região do Istmo de Tehuantepec. O local foi escolhido como sede com o objetivo de fortalecer a luta de Álvaro Obregón na defesa do seu território contra as empresas eólicas e na construção de sua autonomia política. Durante o encontro, os cerca de 200 delegados falaram sobre o esbulho causado pelas instalações em suas terras e o assédio dos governos, partidos e políticos que, por meio de programas assistencialistas e pagamentos em dinheiro, têm “corrompido muitos líderes e nos dividido em nossas comunidades” (Pronunciamento CNI, 29 de março de 2014).

Frente a isso, declararam estar organizados em âmbito regional para se oporem aos projetos eólicos, de mineração e outros megaprojetos estrangeiros que pretendem se instalar em seus territórios. Comprometeram-se a lutar pelo fortalecimento de suas

autonomias e disseram estar cientes do processo complexo de luta que implica em ameaças e riscos, mas também em grandes aprendizados. Exigiram que suas decisões e seus processos autônomos fossem respeitados e rejeitaram a intromissão de partidos políticos em suas comunidades. Ao final, agradeceram à Álvaro Obregón pela acolhida e demonstraram o apoio à luta territorial daquela comunidade e o respeito pela decisão de recuperar seu sistema de vida comunitário: sua assembleia geral, o *cabildo*, o conselho de anciões e a polícia comunitária (ibidem).

#### 5.2.4 Da festa como espaço de resistência

Nas sociedades *istmeñas*, a festa é um elemento imperativo da organização social e compõem o sistema de cargos cívico-religioso que regula a vida político-religiosa dos povos indígenas, constituído pelas hierarquias da administração pública, civil e religiosa. Sobre este último, Chance e Taylor (1987) afirmam que existem quatro gerações de estudos sobre o tema, com início a partir de 1930 e diferentes interpretações para o sistema de cargos, que incluem visões que o apontam como mecanismo de defesa e proteção ante as ameaças externas e centro motor das comunidades (Wolf, 1996 *apud* Montes García, 2014); elemento nivelador das riquezas (Nash, 1958 e Cámara, 1952 *apud* Montes García, 2014); e organização que estratifica a população e legitima as diferenças econômicas (Cancian, 1996 *apud* Montes García, 2014).

Montes García (op. cit.) chama a atenção para uma circunstância sobre a qual devemos observar na interpretação dos eventos que abordaremos aqui, que é o fato de que os diversos autores (especialmente os pioneiros) estudaram comunidades indígenas camponesas com certo grau de “isolamento” e que hoje os *pueblos* sofreram maiores transformações com a invasão urbana às terras de cultivo e o desmantelando de atividades tradicionais, mas que, no entanto, muitas ainda mantêm as festividades religiosas através da *mayordomía*.

Observa-se atualmente que a incorporação de outros elementos aos sistemas de cargos, influenciados, muitas vezes pelos partidos políticos, por exemplo, também causam modificações de diferentes naturezas nas festividades. No caso de Juchitán, onde acompanhei a realização de uma festa tradicional do Bairro dos Pescadores *binnizá* (a Sétima Seção), a *mayordomía* – abordada na literatura como vinculada ao sistema político-religioso – é exercida apenas de forma religiosa tendo em vista que os cargos civis desapareceram com o estabelecimento dos partidos políticos.

São justamente contra as interferências externas que alguns povos *istmeños* lutam, tentando manter a tradicionalidade de suas festas representada hoje, em boa medida, pela participação da comunidade por meio do trabalho não assalariado, embasado em laços históricos de solidariedade e reciprocidade. Dessa forma, a manutenção e realização de algumas festividades também têm agido como meio de resistência dos que se opõem ao projeto eólico, tais como as peregrinações aos sítios sagrados, muitas das quais coincidentes com áreas de interesse das empresas.

Dentre as principais festividades do Istmo estão as velas que guardam ligação com os rituais praticados pelos ancestrais indígenas daquelas populações.

As festas maiores, as festas patronais, são as chamadas *Velas*. A história oral sobre as *Velas* nos remete a algumas de suas origens, as quais se encontram em rituais pré-hispânicos relacionados a animais ou plantas totêmicos como o lagarto (*be'ñe'*) ou a ameixa (*yagabiadxi*). Segundo os registros orais, a *Vela Guelabe'ñe* [do lagarto] é a mais antiga de todas, isto se relaciona com a importância que tem o lagarto na cosmovisão do povo zapoteco. [...] Outras histórias contam que durante a colônia os espanhóis prendiam velas nas capelas dedicadas a seus santos e passavam a noite inteira “em vela” cuidando delas, por isso se deu o nome de Velas. Com a chegada do catolicismo, as festas pré-hispânicas atravessaram um forte processo de sincretismo no qual os santos ocuparam o lugar das divindades, animais ou plantas as quais eram dedicadas às celebrações. (Nava, 2013, p.198 e 199)

Segundo Manzo (1993), o sentido ritual dos elementos que aparecem nas festas atualmente é resultado da conjugação entre elementos da cultura pré-hispânica e espanhola, e que, por isso, as festividades podem ser celebradas por diversos motivos que vão desde a comemoração a um santo como a uma planta ou um animal.

Além do aspecto festivo-religioso, as festas também têm adquirido, ao longo do tempo, um caráter etnopolítico, enquanto espaço que promove, ao mesmo tempo, a afirmação cultural, a reivindicação de direitos e o posicionamento comunitário frente a elementos externos, tais como os parques eólicos. Acompanhei a realização de uma dessas festividades, realizada em 14 de dezembro de 2013, a peregrinação da Santa Cruz dos Pescadores (*Santa Cruz Guuze Benda*), quando cerca de mil *binnizá* percorreram o caminho que liga Juchitán a Unión Hidalgo e observaram, pela primeira vez, o impacto causado pelos maquinários e pelas turbinas eólicas em terras onde antes se plantava uma espécie tradicional de milho (*xuba huini*).

As peregrinações e as velas acontecem em dois momentos distintos, mas são eventos que se complementam na manutenção de tradições e no calendário festivo-religioso dos *istmeños*. A Vela dos Pescadores e a peregrinação da Santa Cruz dos Pescadores, da qual participei, são promovidas pela Sétima Seção de Juchitán, por meio da *Sociedade de la Santa Cruz de los Pescadores* formada por um grupo de associados. A cada ano, um deles se candidata para ser o responsável por organizar as festividades, ser o seu *mayordomo* (o patrocinador da festa), que para isso contará com a ajuda de sua família e da própria *Sociedade*. O encargo gera prestígio e é visto como uma forma de generosidade para com a comunidade a qual pertence. Disseram-me que alguém que se candidate a *mayordomo* da Vela dos Pescadores hoje precisa esperar uns 15 anos até conseguir o feito, devido à extensa lista de pretendentes.

O trabalho coletivo não remunerado é o elemento que define e permite a realização das festividades. O dinheiro tem um papel importante, pois é o que possibilita que as velas e as peregrinações sejam realizadas, no entanto, não se reveste do sentido “capitalista ou da ganância” (Manzo, 1993, p.152), pois contribuir com as festas é visto como um ato de entrega do seu trabalho e de redistribuição das riquezas. As celebrações tanto das velas como das peregrinações duram vários dias e incluem momentos de preparação, além do evento propriamente dito.

A *guendalizaa* (ou trabalho coletivo) pode ser observada em cada detalhe para a realização da peregrinação da Santa Cruz dos Pescadores. Para receber os peregrinos, o percurso foi limpo dias antes, assim como o local de chegada foi preparado com a limpeza do terreno, a montagem de estruturas para o pernoite dos participantes, a pintura e decoração da capela, tudo feito de forma colaborativa por membros da comunidade.

No dia do evento, durante a madrugada, o *mayordomo* e sua família abriram as portas de sua casa, onde se encontrava a Santa Cruz ornamentada com flores de *guie chaachi* e serviram chocolate e pão doce aos visitantes que estavam lá para acompanhar a saída da Santa Cruz. As pessoas entravam na sala onde a cruz apresentava-se exposta para rezar e fazer pedidos e, por volta das seis horas da manhã, teve início a peregrinação pelas ruas da Sétima Seção de Juchitán.



Foto 16 : Visita à casa do *mayordomo* para acompanhar a saída da Santa Cruz.



Foto 17: Peregrinos levam a Cruz dos Pescadores enquanto banda anima a caminhada.



Foto 18 (à esquerda): Pessoas de todas as idades participam da peregrinação.

Foto 19 (à direita): Moradores distribuem comida e bebida pelo caminho.

Fotos: Clarissa Tavares, 2013.

Em diferentes pontos da peregrinação, que totaliza 15 quilômetros, os sitiantes que moram no caminho ofereciam comida e bebida aos participantes. Uma banda de música ditava o ritmo por todo o trajeto e algumas famílias se deslocaram dias antes da festa para cuidar do preparo das comidas (as *botanas*) com as quais receberiam os peregrinos. Essas famílias são as que têm um *posto* no local de chegada, ou seja, um espaço para acomodar seus convidados e compartilhar a comida e a bebida.

O povo vai em procissão até o mar, onde tem uma capela e onde as pessoas ficam e repousam por uma noite. Chegam no sábado e no domingo fazem a festa. Em cada rancho por que passam no caminho, os rancheiros compartilham sua comida. As pessoas vão aí para conviver, para distrair-se. Então, com as aspas eólicas funcionando por toda parte, onde vai haver lugar para o descanso. (Maria Isabel Jimenez Salinas, *binnizá* da sétima secção e integrante da APPJ, em entrevista à autora, 2013)

Durante a caminhada, aconteceram alguns momentos de constrangimento. O bairro da Sétima Seção, naquele 2013, estava dividido pelos conflitos provocados em decorrência das pressões pela construção do Parque *Bii Hioxho*, nas terras comunais dos *binnizá* de Juchitán. Assim, na primeira parada, na casa de Francisco López Chente, poucas pessoas entraram e se serviram, tendo em vista o anfitrião estar envolvido com o arrendamento de terras comunais para o projeto eólico. Parte do grupo que acompanhava a peregrinação decidiu seguir a caminhada ou esperar mais à frente, sem parar naquele ponto.

Em outra parada, dessa vez no rancho de Mariano Santana, explicaram-me que este havia sido prefeito municipal e dera permissão de entrada à empresa *Gás Natural Fenosa* em terra comunais, sem realizar consultas aos *comuneros*. Nesse local, os peregrinos todos entraram, comeram o que lhes foi oferecido e aproveitaram a sombra largas das árvores para descansar do percurso por alguns momentos. Era um sítio com uma extensa área e boas instalações, onde a fartura de comida e bebida evidenciavam a abundância de recursos dos proprietários.

A peregrinação também passou em frente à entrada que conduz ao sítio sagrado *Guela Be'ñe'* (Estuário do Lagarto), que atualmente se encontra com o acesso fechado, protegido por cercas e guardado por vigilantes armados que impedem a passagem dos indígenas, camponeses, pescadores e peregrinos. Muitos dos que participaram da peregrinação sentiram, pela primeira vez, o impacto direto ocasionado pela implantação das torres eólicas: a mudança no trajeto decorrente das instalações, a privação por

seguranças armados a locais antes acessíveis, a poluição sonora e visual causada pelos empreendimentos, a movimentação de caminhões e veículos e, especialmente, a mudança na forma de utilização do território comunal que antes era destinado à agricultura e hoje está tomado pelas torres eólicas.

O ponto de chegada da caminhada é um terreno comunal à margem da Lagoa Superior, onde as crianças aproveitam para brincar e se refrescar. No centro do terreno está a capela que recebe a Santa Cruz e também muitos fiéis, entre eles há os que adentram o recinto de joelhos e emocionados (senhoras de idade em sua maioria). Ao redor, um sem número de barracas montadas pelas famílias que ali recebem seus convidados e familiares para passar a noite, comer, beber, conversar, dançar, enfim, conviver.

Após a caminhada, fui convidada a participar da acolhida de algumas famílias que conheci na rádio *Totopo* ou por intermédio de meus interlocutores. No *posto* da *compañera* Faustina, uma importante liderança *binnizá*, fui servida de um farto caldo de carne, preparado com a colaboração de suas ajudantes, tortilhas e cerveja. Outros conhecidos ofereceram-me bebidas e *botanas* de comida, durante toda a tarde. Em um desses *postos*, serviram-me pratos típicos à base de frutos do mar e ovos de tartaruga. Todos que me receberam demonstraram um enorme prazer em me acolher e explicar o significado daquele momento para eles, seus familiares e para a convivência comunitária. Era visível a satisfação de poder oferecer-me o que sua família havia preparado e, mais que isso, de passar alguns momentos juntos, contando histórias e divertindo-nos.

A Santa Cruz dos Pescadores, assim como outras festas, mistura o aspecto religioso-católico a uma tradição ancestral, nesse caso, a peregrinação a um local considerado sagrado que, acreditam os *binnizá*, era realizada mesmo antes da chegada dos colonizadores e se mantém como símbolo da sua identidade. São eventos cíclicos anuais que “conjugam a cultura pré-hispânica à espanhola no sentido ritual dos elementos que nela aparecem” (Manzo, 1993, p.154, tradução própria).



**Foto 20:** Os peregrinos são recebidos com comida e bebida pelas famílias com *posto*.

**Foto 21:** Peregrinos descansam após longas horas de caminhada sob o sol.

Fotos: Clarissa Tavares, 2013.



**Foto 22:** Alguns descansam na área de praia, ponto final da peregrinação.

**Foto 23:** Capela recebe a Cruz dos Pescadores.

Fotos: Clarissa Tavares, 2013.

Dias antes da realização da Santa Cruz Pescadores ocorreu uma das mais tradicionais peregrinações de Juchitán a *Santa Cruz Guela Be'ñe'* (do Lagarto), em 2 de dezembro de 2013. Durante a caminhada, as pessoas também puderam observar as gigantescas torres eólicas do Parque *Bii Hioxho*, construído em 2 mil hectares de terras comunais. Devido às instalações, os caminhos tradicionalmente percorridos estavam cercados e as pessoas tiveram que passar por estradas abertas pelas empresas e que não identificam como suas rotas tradicionais. Também ficaram surpresas com o desmatamento provocado pelas construções, com o tráfego intenso de caminhões e máquinas nas terras comunais e, especialmente, com o forte aparato policial que guardava as torres eólicas.

Quando fomos caminhando na peregrinação de *Guela Be'ñe'* [do Lagarto] quase todo o caminho fizemos por uma estrada que não era a principal, onde ia a Santa Cruz. Preocuparam-se, talvez, os da sociedade que a empresa não iria permitir a passagem por baixo das aspas, por que por aí era o caminho tradicional da Santa Cruz. Não sei o que houve que não fomos pelo lado das aspas, fomos por um caminho muito feio, sujo, que não foi limpo, não foi preparado para a passagem e chegou um momento em que, ao invés de passarmos pelo caminho, nos meteram em um terreno. Cruzamos o terreno, entramos na estrada da empresa e logo passavam os carros aí. Não respeitaram que passava a Santa Cruz. E logo atrás de nós, vinham os policiais estaduais, os pistoleiros. Uns na frente e outros atrás como que dizendo “aquí vão os bandidos, os delinquentes”. (Maria Isabel Jimenez Salinas, *binnizá* da sétima secção e integrante da APPJ, em entrevista à autora, 2013)

Para os integrantes da Assembleia Popular do Povo Juchiteco, diretamente envolvidos na organização do ritual da Santa Cruz dos Pescadores, a manutenção das peregrinações também constitui uma forma de promover a resistência. Representa, de um lado, um meio de manutenção da cultura indígena, de fortalecimento dos princípios comunitários e de apropriação dos espaços comunais requeridos pelas empresas. E, de outro, de instruir a população ao promover o contato direto com os empreendimentos, tornando visível e palpável os impactos por eles causados.

Foi importante observar que a peregrinação, realizada antes com um forte sentido cerimonial-festivo, congregou uma dimensão política em decorrência da apropriação das terras comunais pelas empresas eólicas em Juchitán. A procissão viabilizou atrair uma grande quantidade de pessoas do Bairro de Pescadores que, apesar de ouvir falar sobre a invasão dos projetos eólicos e as consequências destes para a vida

coletiva, não tinha, até aquele momento, visualizado tais interferências às terras comunais.

Dessa forma, a peregrinação possibilitou a construção de um olhar coletivo sobre a questão, baseado não mais em opiniões contrárias ou a favor dos empreendimentos, mas na experiência vivenciada de forma compartilhada. Muitos dos que ali estavam, viam de perto, pela primeira vez, os “gigantes” de ferro que moviam suas hélices por meio dos ventos, elemento tão importante na vida simbólica e material dos *istmeños*. Muitos questionaram a proximidade das torres dos seus caminhos rituais e, principalmente, do sítio sagrado, ponto final da Santa Cruz, uma vez que as torres instaladas por pelo Parque *Bií Hioxo* estavam a menos de um quilômetro do local.

Na Santa Cruz *Guuze Benda* (de los pescadores) está igual. Por aí começaram a instalar os ventiladores a uns 100 ou 200 metros da praia, da empresa *Bií Hioxo*. E estamos também preocupados até com esse nome, porque pertence aos zapotecos e significa “ar forte”, “vento forte” que passa a ideia de que o vento vem lavar os pulmões, a refrescar-nos e que antes passava entre tantas árvores. Na parada San Vicente havia muitas árvores grandes e agora já as derrubaram, já as mataram. (Maria Isabel Jimenez Salinas, *binnizá* da sétima secção e integrante da APPJ, em entrevista à autora, 2013)

É bastante evidente a preocupação dos indígenas com a apropriação de sua cultura pelas empresas, como aconteceu com o uso da língua materna para nomear o Parque Eólico *Bií Hioxo*. Dizem ser uma estratégia de aproximação e publicidade utilizada para simular uma afinidade com a cultura local e mascarar o verdadeiro impacto que tais empreendimentos causam às populações locais. Muitos *binnizá* relataram-me sua inconformidade com a exposição fotográfica *Vientos de Cambio* promovida pelo Parque Eólico *Bií Hioxo*, em exposição na Casa da Cultura de Juchitán.

Diziam-me que a foto de um lagarto, que é um animal sagrado e simbólico para o povo dali, pousado ao lado da torre, em completa “harmonia” com o ambiente, seria perfeita não fosse um único detalhe: o lagarto escolhido como modelo não é o mesmo que é típico na região. Outra foto trazia uma bela *istmeña* em seus trajes coloridos característicos “passeando” pelo parque “como se fosse possível a qualquer um de nós entrar nas áreas em que estão as torres”, reclamavam. Ainda, a imagem de um menino empinando uma pipa trazia duas contradições: o acesso ao parque e o modelo de pipa que não corresponde ao que as crianças juchitecas estão acostumadas a brincar. “Eles querem se apropriar de nossos elementos, mas não se dão nem o trabalho de

compreender a nossa cultura. Como podem querer mandar em nosso território?”, diziam-me.

Outra forma de apropriação da cultura do Istmo tem acontecido com a apropriação das festas típicas, as velas, pelos governos municipal e estadual. Algumas velas entram no calendário turístico oficial, atraindo turistas de todas as partes e o patrocínio de empresas de cerveja, além dos governamentais. Uma vez que tais festividades são motivadas pelas relações de solidariedade e reciprocidade a partir do trabalho não assalariado, tal apropriação promove uma descaracterização de todo o sentido da festa. Por isso também a importância dada pelas sociedades promotoras das festas em manter a tradição e não se deixar ludibriar pelos apelos que vem de fora.



**Foto 24.** Por todo o trajeto da peregrinação dos pescadores, encontram-se as torres eólicas.  
Foto: Clarissa Tavares, 2013.



Foto 25 (acima): Constante tráfego de caminhões e maquinário pelas terras comunais.

Foto 26: Senhoras passam em frente ao Parque Eólico *Bii Hioxo*.

Fotos: Clarissa Tavares, 2013.



**Foto 27.** Peregrinos se deparam com os “gigantes” durante a caminhada.  
Foto: Clarissa Tavares, 2013.

### 5.3 O negócio sujo da energia limpa



Foto 28. Parque Eólico em Juchitán.  
Foto: Clarissa Tavares, 2013.

As empresas que chegaram ao Istmo de Oaxaca operam mediante o discurso de geração de energia “verde” ou “limpa”, com forte apelo frente à problemática ambiental atual. No entanto, são vários os impactos ocasionados pela instalação de parques eólicos, que abrangem questões sociais e ambientais. Para além do impacto decorrente dos conflitos pela posse da terra no Istmo de Oaxaca que têm levado, inclusive, à divisão interna das comunidades indígenas, estudiosos apontam variadas consequências de tais projetos para o meio ambiente.

Jara (2011) fala da influência nas mudanças climáticas, nas implicações ao ciclo de vida, na afetação do solo e das águas, na poluição visual e sonora e na degradação da vida silvestre, entre outras. Segundo o autor, são muitos os fatores que devem ser considerados para dimensionar o custo, os resíduos produzidos e a própria necessidade energética para construir, operar e manter tais projetos. Os dados podem ser assustadores. Cada aerogerador necessita de troca de óleo para sua manutenção. Ele estima que no parque eólico “*Electricidad del Valle de México*” são gerados 155 litros de resíduos de óleo por cada aerogerador, que multiplicado pelos 75 que integram as instalações fornece um total de 11.625 de litros (op. cit., p.9), que podem contaminar o solo e o lençol freático.

Estas não são preocupações restritas a especialistas no tema ou ambientalistas, mas fazem parte do cotidiano dos povos indígenas que vivem nas áreas afetadas. Muitas comunidades estão aflitas diante da possibilidade de os empreendimentos causarem danos irreversíveis ao meio ambiente, o que tornaria a utilização do solo inviável para outras atividades, podendo ocasionar um grande problema social com consequências em aspectos que vão da segurança alimentar dessas populações à migração forçada.

E mais, o discurso oficial de promoção ao desenvolvimento, de crescimento econômico e melhoria da qualidade de vida das populações pobres que habitam essas zonas é contestado pela realidade que tem sido vivenciada no Istmo de Oaxaca.

A energia gerada na Barra de Santa Teresa não será para nós. Irá para as empresas estrangeiras. Sobre os empregos que estão prometendo, já fomos investigar em La Venta, Unión Hidalgo e descobrimos que de 10 empregos gerados, apenas dois são para pessoas da região e os outros são estrangeiros. Os daqui são pagos em pesos e os estrangeiros em euro ou dólares. Há uma injustiça e uma má repartição da riqueza. Nas plantas que já estão funcionando, morrem milhares de pássaros e de morcegos a cada ano. Além disso, estão contaminando o solo com o óleo lubrificante necessário para as hélices que se deposita na terra. E cada aerogerador tem que se implantar com mil e quinhentas toneladas de concreto que nos meses de abril e maio geram um calor tremendo porque tudo isso está secando o pasto e a vegetação que também servem de alimentação dos animais, atingindo toda a cadeia alimentar. A Barra de Santa Teresa está no corredor das aves migratórias, o que acontecerá com elas se instalarem torres lá? (Pedro Lopez Orozco, *binnizá* de Álvaro Obregón, em entrevista à autora, 2013)

Os indígenas têm diversos questionamentos sobre os impactos ambientais desses projetos. Eles têm testemunhado o desaparecimento de algumas espécies nativas de pássaros, lagartos e mamíferos, a contaminação do solo pelos dejetos químicos, a poluição visual e sonora causada pelos ruídos das hélices. Questionam o que será feito das enormes estruturas quando estas estiverem obsoletas ou quando vencerem os contratos de arrendamento. “Ficarão aí, no meio dos terrenos? Quem os removerá? O que vai acontecer com essas montanhas de ferro?”.

Por várias vezes, pescadores me relataram o temor de que, com a instalação das torres próximas às zonas de pesca, como querem fazer em Playa Vicente, na Barra de Santa Teresa e em Santa María del Mar, o barulho, as luzes e a vibração das torres em atividade espantem os peixes e mariscos que garantem a subsistência das comunidades costeiras. Uma vez que a maioria dos pescadores não pesca em alto mar, mas realiza

uma atividade de pesca tradicional adentrando nas lagoas que não têm profundidade, causa-lhes apreensão a possibilidade de que os animais marinhos não se concentrem mais nessas zonas, em consequência do movimento e da poluição.

O impacto na pesca já é relatado pelos que vivem da atividade. Dizem que há uma diminuição no volume de peixes, camarões e outros frutos do mar. A desestruturação da pesca nas comunidades dela dependentes causa um forte impacto na organização da vida socioeconômica. No Istmo, normalmente os homens saem para pescar à tarde e aqueles que utilizam lanchas ou barcos muitas vezes adentram a madrugada trabalhando. Voltam para casa e tem início a tarefa de limpar o pescado para, em seguida, às mulheres saírem, ainda antes do amanhecer do dia, para vendê-lo nos mercados. Em Juchitán, há também aquelas famílias em que o excedente da venda é preparado ou salgado para ser vendido nas animadas e concorridas feiras que acontecem a céu aberto, ao fim do dia, onde se encontra uma rica variedade de produtos fabricados artesanalmente.

Outra preocupação constante dá-se com relação ao desmatamento de áreas antes cobertas de vegetação nativa, árvores milenares e ervas medicinais. Contou-me Isabel Jimenez, que é reconhecida na comunidade por seu trabalho no campo da medicina tradicional, que as zonas hoje ocupadas pelos parques eram locais de coleta dessas ervas, muitas das quais estão difíceis de se encontrar atualmente devido à deflorestação para a instalação das torres e à restrição de acesso a áreas ainda preservadas. O avanço do desmatamento pode levar, a médio e longo prazo, a um desaparecimento do conhecimento tradicional ecológico e cultural dessas populações.

A agressão à fauna também está presente na fala dos indígenas. Isabel relatou que antes, quando eram realizadas as procissões, havia uma espécie de pássaro azul que anunciava a chegada da peregrinação. Os pássaros voavam em bando de três, quatro ou cinco adiante dos peregrinos, que acreditavam que estes iam avisando da passagem da Santa Cruz, e agora os pássaros já não são vistos nessas romarias. Para ela, esse é mais um sinal da destruição da natureza promovida pelos parques eólicos.

A empresa está promovendo uma revolução nas escolas, doando computadores e plantas, pintando os prédios. Isso é obrigação do governo do México. E, enquanto fazem isso, destroem árvores enormes de muitos anos. Isso é um insulto à população. Não estamos de acordo que nos deem 10, 20 plantinhas quando estão matando milhares. E ao matar cada árvore estão matando as iguanas, as serpentes, os tatus, os guaxinins, toda a alimentação da população,

uma série de pássaros. Às vezes um pescador sai para pescar e não encontra nada, pega uma iguana e com isso já tem o sustento da família, já passam um dia. O mesmo passa com um camponês enquanto espera colher sua plantação. (Maria Isabel Jimenez Salinas, *binnizá* da sétima secção e integrante da APPJ, em entrevista à autora, 2013)

Na fala de Isabel percebemos uma atitude das empresas comum em diversas comunidades cujos indivíduos relataram o fato de os empreendimentos assumirem o papel do Estado em algumas ocasiões, ofertando ações assistencialistas como forma de convencimento da população aos projetos. Por outro lado, muitos também foram os relatos da ação individual da empresa, que buscava convencer os moradores um a um, com o oferecimento de algum benefício, ao invés de promover reuniões abertas com toda a coletividade.

Juchitán tem 68 mil hectares de terrenos comunais que foram assim reconhecidos por uma resolução presidencial de 1964. No entanto, desde 1978, não conta Comissariado de Bens Comunais, quando o último a ocupar a posição, Víctor Pineda Henestrosa, foi assassinado em decorrência dos graves conflitos agrários que envolvem a região. Os indígenas acreditam que, com a ausência desse mecanismo de regulação das terras comunais, estas ficam mais suscetíveis à influência das empresas e dos políticos que as apoiam, os quais buscam estabelecer contratos com os *comuneros* proprietários individualmente. Tais contratos são considerados pelos indígenas opositores dos projetos como “ilegais e violadores de direitos”, por desobedecerem às leis nacionais e a Convenção 169 da OIT.

Os indígenas denunciam que as empresas têm buscado “comprar” os *comuneros* oferecendo-lhes as mais diversas coisas que vão de redes de pesca a carros, lanchas e dinheiro. A forma de condução de todo esse processo é mais um elemento que faz parte dos *istmeños* questionarem o que está acontecendo. Para eles, a maneira de levar desenvolvimento à região tem que ser acordada com os moradores, suas visões de mundo, suas formas de utilização dos recursos, seu manejo das áreas florestais e marítimas, o que, é possível observar, não está acontecendo.

As empresas eólicas chegaram à região do Istmo desde 1994 fazendo testes sobre o ar e começaram a fazer contratos de arrendamento. A empresa *Gás Natural Fenosa* chegou em Juchitán em 2006 fazendo contratos com os camponeses da Sétima Seção. Iam diretamente nos ranchos, nas fazendas dos camponeses lhes oferecendo dinheiro. Primeiramente, lhes ofereceram conversa. Convidavam os

camponeses num domingo e compravam muita comida, cerveja e refrigerante e assim conviviam com os camponeses e, quando estes já haviam tomado umas cervejas e comida, lhes diziam que iriam ser ricos, que existia um projeto, chamado projeto eólico, e que iam receber algo como 50 mil pesos por cada aerogerador e que iam ganhar uma quantia considerável de dinheiro por hectare, quando os aerogeradores já estivessem instalados. E diziam que se fechassem o acordo, durante aquela etapa de arrendamento receberiam 150 pesos ao ano por hectare. Com o argumento de que iam transformá-los em ricos, os camponeses arrendaram suas terras. Eles foram nas casas dos camponeses um a um, firmaram contratos de arrendamento e instalação dos aerogeradores. Mas, nesses acordos tanto as leis mexicanas como a Convenção 169 da OIT foram violadas pelo próprio Estado mexicano e pelas empresas transnacionais. (Carlos Sanches, indígena *binnizá* integrante da APPJ e da rádio comunitária *Totopo*, em entrevista à autora, 2013)

Eles questionam a falta de honestidade para com a população, ao firmarem contratos de valores irrisórios por um período de 30 anos, com a possibilidade de renovação por mais 30. Acusam as empresas de se aproveitarem das necessidades do povo e da sua falta de informação: “os camponeses dizem ‘as terras são nossas’, mas quando vão voltar à mão deles? Depois de 30, 60 anos? Tampouco sabemos se estaremos vivos amanhã ou depois”, disparou-me uma senhora.

Denunciam que quando as empresas adentram aos terrenos comunais, retiram os marcos existentes, transformando tudo em uma só área, o que os leva a duvidar se as pessoas saberão onde começa e onde termina cada terreno. Isso pode gerar uma situação agrária ainda mais conflituosa do que a já instalada na região. Além disso, reclamam da proibição de acesso dos camponeses aos seus próprios ranchos e propriedades, que acabam cercados e vigiados. “E isso foi o que provocou o protesto dos camponeses aqui em Juchitán, porque aí a empresa começa a construir e diz aos camponeses que já não vão poder passar, que não poderão entrar no mar para pescar porque isso vai pertencer a empresa...”, relataram-me.

Os conflitos e as divisões internas provocados pela ação das empresas são das situações sociais que mais tem causado inconformidade e desgosto a muitos dos que se colocam contra os projetos. Tais situações foram relatadas por todos os interlocutores e pessoas com quem conversei. Em San Dionisio del Mar, a divisão interna causou um violento enfrentamento entre os moradores que se agrediram com paus e pedras, onde 12 pessoas saíram gravemente feridas, em dezembro de 2012.

Os indígenas falam que muitos *comuneros* aceitam os acordos por falta de informação e por necessidade, enquanto outros porque esperam lucrar com os negócios. Todos culpam as empresas e o governo por fomentar o divisionismo interno para tentar enfraquecer a oposição aos projetos e fragilizar a organização social nas comunidades em resistência.

Eu diria que da forma como a empresa tentou ingressar e construir ela vai, de alguma maneira, romper com o tecido social e com a nossa cultura ao invadir os lugares sagrados, que eu vejo como algo especial. Já temos problemas sociais e políticos aqui porque há diferentes posições e ideias e algumas pessoas veem os projetos eólicos como uma oportunidade de progresso e de melhoria de qualidade de vida. Ela já começou a dividir a nossa comunidade. Parte do povo está influenciado por atores políticos externos que querem repartir a comunidade com outras ideologias. (Benito Canales, comunero *ikoots* de San Mateo del Mar, em entrevista à autora, 2013)

Por todas as situações que têm vivenciado, sejam elas políticas, sociais, ambientais ou culturais, os povos indígenas do Istmo de Oaxaca põem em xeque o discurso de geração de energia limpa encabeçado pelas empresas que passaram a atuar na região. A partir de suas bases socioculturais, eles têm construído uma tradição de resistência com o objetivo de agir na oposição aos projetos eólicos. Para os *binnizá*, os *ikoots*, os huaves e outros afetados, a anunciada energia limpa a ser propiciada pelos projetos eólicos e propagada nos discursos das empresas é operada por mãos sujas ao excluir a participação das populações impactadas em todo o processo de instalação dos parques eólicos, ao invadir territórios comunais essenciais às culturas de subsistência da região, ao promover rupturas nos tecidos comunitários e ao causar danos ambientais, políticos, sociais e econômicos irreversíveis aos moradores destas zonas.

Não podem chamar de energia limpa, visto que têm derrubado milhares de árvores, algumas com mais de 500 anos de existência, com o corte das plantas medicinais que afetam diretamente a ecologia e a forma de vida das nossas comunidades. Também estão destruindo a fauna. Aqui temos iguanas, tatus e uma série de aves que agora poucos se vê porque, desde a entrada dos projetos eólicos, tem-se acabado com essas aves que amanhecem mortas e destroçadas pelas hélices. Todas as manhãs tem um pessoal contratado pelas empresas que se dedica a recorrer todo o parque eólico para recolher as aves mortas e incinerá-las. Então, eles estão cometendo um “ecocídio”, que não pode ser chamado de energia limpa. Não podem dizer que estão preocupados com o aquecimento global, quando estão preocupados é em lucrar em cima desse discurso. (Mariano López Gómez, *binnizá* integrante da APPJ, em entrevista à autora, 2013)

## 5.4 Algumas considerações

Neste capítulo, buscamos separar analiticamente alguns elementos observados nas comunidades indígenas do Istmo de Oaxaca que, no cotidiano, aparecem de forma sobreposta, complementar e sem um limite definido do que diferencia uma ação política de uma ação cultural, por exemplo, de forma que as identidades e estratégias coletivas do movimento indígena estão inevitavelmente vinculadas à cultura (Alvarez, Dagnina e Escobar, 2000). As dinâmicas de participação social e de atuação política aqui abordadas correspondem a uma vivência ampla e carregada de sentidos históricos comunitários próprios.

Assim, os ambientes das assembleias, dos enfrentamentos diretos, das relações de solidariedade, da participação na vida pública, da formação de alianças e articulações, das festas e da vida cotidiana não são esferas isoladas que, em certos momentos, se interseccionam, mas correspondem a um só universo composto pela dinâmica de reprodução da vida comunitária. A forma única que cada comunidade define para dar sentido a tudo isso é o que os indígenas nomeiam por *comunalidad*.

Aqui tratamos de pensar a *comunalidad*, primeiramente como modelo conceitual explicativo da realidade, para então decifrá-la como ela é vivenciada nos processos de resistência que se originam no Istmo em decorrência da instalação dos projetos eólicos nas terras indígenas, e vice-versa: como também os processos de resistência a alimentam. As ameaças de diversas ordens (política, econômica, alimentar, cultural etc.) levam os povos a promoverem uma reapropriação de tradições comunitárias como forma de organizar a resistência indígena, em que o elemento político se apresenta como uma questão central para os moradores dessas zonas impactadas.

Vimos, nesse sentido, o resgate do sistema de usos e costumes em Álvaro Obregón para a escolha das autoridades municipais por meio de convocação da Assembleia Geral, visando tomar as decisões de forma coletiva e participativa; a necessidade de firmar um posicionamento público contrário aos projetos, articulado e encabeçado pela Assembleia em Defesa da Terra e do Território e a Assembleia Popular do Povo Juchiteco, que têm conseguido configurar um movimento supraétnico e supracomunitário na região; e ainda a congregação de um sentido político às festas rituais e religiosas.

Podemos considerar que ocorre uma reação em rede das comunidades desrespeitadas visando defender o mar, as terras comunitárias, o vento, a biodiversidade e,

especialmente, que é desenvolvida uma dinâmica *cosmopolítica* (Cadena e Peña, 2014) pela relação que estas sociedades estabelecem com o meio ambiente, na medida em que propõem uma ruptura epistêmica com o mundo que conhecemos, revelando uma outra conexão entre os humanos, os animais e a natureza.

A destruição ambiental e a desestruturação social ocasionadas pela invasão das empresas transnacionais às terras do Istmo também levam os povos a questionarem o conceito de geração de energia limpa propagado pelas empresas. “Energia limpa para quem?”. Dizem-me os povos de Oaxaca que não há como se falar em energia limpa enquanto não houver uma refundação do lugar que essas populações ocupam nas economias nacionais dependentes do capitalismo mundial, baseado em relações mais simétricas e que incorporem visões pluralistas sobre os temas prioritários à nação, tal como o desenvolvimento. Consideram as investidas das empresas estrangeiras – com aval do governo mexicano – sobre seus territórios, aqui compreendidos enquanto terra, mar e ar, numa nova tentativa de recolonização dessas populações e de usurpação de seus bens e recursos. E resistem na tentativa de nos mostrar que sem a participação efetiva dos povos e o respeito às culturas diretamente envolvidas há grandes chances de se repetirem os erros do passado.

Em Oaxaca, percebemos claramente como se articulam as esferas da identidade, cultura e ação política no horizonte das tradições de resistência indígena. Temos povos com “identidades contrastivas” (Cardoso de Oliveira, 1976) bem definidas, aspecto incontestado especialmente pelo uso das línguas indígenas; com uma cultura que comporta costumes de raízes milenares com aqueles incorporados pelos processos interétnicos, o que nos leva a enxergá-la como uma dimensão dinâmica, em constante movimento, e não primordial; e uma vivência da ação política que busca se fortalecer em critérios próprios comunitários para fazer sentido internamente e promover mudanças quanto aos rumos futuros dos *pueblos* e seus integrantes. Vimos como tudo isso está embasado em aspectos da *comunalidad*, da territorialização e da atualização e fortalecimento da memória coletiva.

No próximo capítulo, também buscaremos descrever de que forma os “povos resistentes” do Ceará, articulam esses mesmos elementos: identidade, cultura e ação política nas suas tradições de resistência vivenciadas e atualizadas no momento atual.

## CAPÍTULO VI

### Como se organizam os “povos resistentes”: os casos no Ceará

O estado do Ceará está localizado no Nordeste do Brasil e tem por limites o Oceano Atlântico ao norte e nordeste, os estados do Rio Grande do Norte e da Paraíba ao leste, de Pernambuco ao sul e do Piauí ao oeste. Ocupa a 13ª colocação, entre as 27 unidades federativas, no ranking do PIB referente ao ano de 2012, ficando atrás, na região Nordeste, dos estados da Bahia (8ª) e Pernambuco (10ª). As principais atividades que giram a economia cearense são o setor de serviços, que compõe cerca de 70% do PIB estadual, seguido do industrial, representando aproximadamente 15%<sup>74</sup>. Sua população chega a quase nove milhões de habitantes, o que o posiciona como oitavo estado em população no país. A capital do estado é Fortaleza, famoso destino turístico.

A origem do nome Ceará foi investigada por muitos autores que sempre afirmaram a raiz indígena do termo. O escritor cearense José de Alencar (1991 [1865]) dizia que a palavra *Siará* significa “onde canta a Jandaia”, em Tupi. Atribui-se ao historiador Capistrano de Abreu a explicação a partir da aglutinação das palavras indígenas *dzú* (água) e *erá* (verde), cuja pronúncia em português teria dado *Siará* ou *Cyará*, isto é, “água, rio ou mar verde”<sup>75</sup>.

Já Antônio Bezerra supôs que veio da palavra *Sizra*, “que deve corresponder perfeitamente a um lugar com este nome habitado naquele tempo por Índios” (ibidem, 1902, p.157). Para ele, o local ficaria no litoral, entre a cidade da Fortaleza e o rio Ceará (zona hoje com presença dos tapebas).

Inquestionavelmente *Siará* é corruptela de *Sizra*, que passou ao rio, e dali a toda a capitania. Ignoro a tradução desta palavra em língua geral, mas acredito que os Índios a pronunciavam mais ou menos como está escripta, e que os ilhéos a corromperam a princípio para *Siará*, e depois uns escreveram *Siará* e outros *Ciará* ou *Ceará*. (Ibidem)

O Ceará está cercado por formações de alto relevo, sendo, ao oeste delimitado pela Serra da Ibiapaba; ao leste, parcialmente, pela Chapada do Apodi; ao sul, pela Chapada do Araripe; e, ao Norte, pelo Oceano Atlântico. Vem dessa cercania de altos

---

<sup>74</sup> Dados referentes ao ano de 2010, segundo o IPECE (Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará).

<sup>75</sup> Diário do Nordeste. “História do Ceará começou em 1603”, reportagem de 10 de novembro de 2007.

relevos contornando o território o nome de Depressão Sertaneja dado à área central (Borzacchiello et al., 2007), cujo bioma predominante é a caatinga. A aridez que caracteriza o extenso sertão cearense serviu, anos a fio, como justificativa para a situação de pobreza da população e o domínio político da região pelas oligarquias dos chamados “coronéis”.

Formado por 184 municípios, o estado divide-se em sete mesorregiões geográficas<sup>76</sup>. Os municípios onde se situam os povos indígenas estudados neste trabalho, encontram-se na Região Metropolitana de Fortaleza (Caucaia) e no Norte Cearense (São Gonçalo do Amarante e Itapipoca). Todos estão localizados no chamado Litoral Oeste do estado (ou Costa do Sol Poente), margeando o Oceano Atlântico.

Como vimos no Capítulo II, o Litoral Oeste do Ceará tem recebido altos investimentos por meio de programas e políticas estaduais e nacionais que visam ao desenvolvimento turístico e industrial da região, com o apoio de instituições financeiras multilaterais e o aporte de empreendimentos nacionais e internacionais.

O projeto Nova Atlântida, que tem sido visto como uma ameaça pelo povo tremembé da Barra do Mundaú (São José e Buriti), no município de Itapipoca, opera exatamente dentro dessa lógica de promoção turística do Litoral Oeste cearense. Ele é constituído por um consórcio entre oito grupos empresariais (formado por 27 empresas nacionais e estrangeiras), coordenado por um grupo espanhol<sup>77</sup>. O objetivo é a construção de um megaprojeto, que pretende ser o maior complexo turístico-residencial do mundo, cujos idealizadores passaram a denominar de “a Cancún brasileira”. A proposta é megalômana e sua construção tinha previsão para acontecer ao longo de 15 anos, em uma área de 3,1 mil hectares, a fim de comportar 27 complexos hoteleiros cinco estrelas, com quase 100 mil leitos, residências de luxo, sete campos de golfe e uma marina, cujos investimentos previstos à época (2004) estavam entre 15 a 20 bilhões de dólares (Rodrigues e Araújo, 2014).

---

<sup>76</sup> São elas: Noroeste Cearense, Norte Cearense, Região Metropolitana de Fortaleza, Sertões Cearense, Centros-Sul Cearense e Sul Cearense. Fonte: IBGE.

<sup>77</sup> Há um desencontro de informações sobre quem é o dono do negócio. Segundo um dossiê sobre o caso preparado pelo vereador de Fortaleza, João Alfredo, afirma-se que, desde janeiro de 2008, o empreendimento teria passado das mãos do grupo Nova Atlântida, presidido por Juan Ripoll Mari, para outro grupo espanhol, o “Afirma Grupo Imobiliário”. Nos processos que correm na Justiça, entretanto, não há citação de “Afirma Grupo Imobiliário” como sendo uma das partes envolvidas, mas 10 outras empresas, das quais Juan Ripoll Mari é sócio de, pelo menos, quatro. Em 2010, o repórter Lúcio Vaz (Correio Braziliense), publicou numa matéria sobre o caso afirmando que, na Junta Comercial do Ceará, Juan Ripoll Mari consta como detentor de 99,8% do capital do empreendimento.

O empreendimento foi um dos 10 projetos identificados como uma boa possibilidade de negócio descrita no “Guia de Oportunidades de Investimentos Hoteleiros no Ceará – 2009”, produzido pela *BSH Travel Research*<sup>78</sup> com intuito de fomentar investimentos turísticos no Estado do Ceará. O guia define o Litoral Oeste como “um imenso território que mescla litoral, serra e sertão. A Costa do Sol Poente é procurada por amantes da natureza e dos esportes de aventura”<sup>79</sup>.



Imagem 1. O site do empreendimento (atualmente fora do ar) mostrava a 1ª fase de implantação do projeto.



Imagem 2. Masterplan do projeto, focando a ponta do terreno entre o rio Mundaú e o mar.

Fonte: apublica.org

<sup>78</sup> *BSH Travel Research* é uma divisão da *BSH International* que “é uma empresa completa de *hospitality asset management* e atua em todas as fases do investimento: identificação de oportunidades, conceituação de produtos, estruturação de projetos e negócios, montagem de pacotes financeiros e gestão do investimento”.

<sup>79</sup> *BSH Travel Research*. “Guia de Oportunidades de Investimentos Hoteleiros no Ceará – 2009”, p.38.

A disputa pela área dá-se entre os moradores que se identificam como tremembés e o grupo espanhol à frente do empreendimento. A regularização fundiária do local é confusa, o que foi apontado no Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú, produzido pela Funai e publicado no Diário Oficial da União, em 6 de fevereiro de 2012.

Sobre a TI Tremembé da Barra do Mundaú incide a área conhecida regionalmente como Sítio São José e Buriti, imóvel que corresponde às antigas posses de Mundaú, Mundaú Velho, Gadelha, Buriti, Pedrinhas, Baleia e Baixas, situado no distrito de Marinheiros, município de Itapipoca (CE). A cadeia dominial do imóvel Sítio São José e Buriti apresenta contradições que permitem levantar a hipótese de que os Tremembé da Barra do Mundaú seriam, além de ocupantes originários, herdeiros naturais dessas terras, uma vez que o sobrenome “Carneiro”, que identifica um tronco familiar Tremembé, aparece também entre os herdeiros ilegítimos do português José Maria da Silveira com Emília Batista Carneiro, uma indígena, de acordo com relatos dos Tremembé. Em 1939, todas as terras do Sítio São José e Buriti foram registradas em nome de Euclides Carneiro, um dos filhos ilegítimos de José Maria da Silveira e Emília Batista Carneiro, mas não se sabe nada sobre a parte que coube a seus oito irmãos (quatro legítimos e quatro ilegítimos). Após a morte de Euclides, sua esposa, Zulmira Souto Carneiro, adquiriu as terras por herança. Em 1976, Zulmira vendeu o imóvel São José ao senhor José Galvão Prata e esposa, Maria Luce Girão Prata. Este casal, por sua vez, vendeu as terras para o Consórcio Turístico Nova Atlântida, formado por um grupo de investidores espanhóis. (Franco, 2012, p.22)

Sobre a posse da área, segundo reportagem publicada no jornal Correio Braziliense<sup>80</sup>, em 2010, os europeus sustentariam que “compraram o terreno de um fazendeiro e **argumentam que os índios não seriam realmente indígenas**” (grifo nosso). A área teria sido comprada inicialmente pelo espanhol Juan Ripoll Mari, que registrou a aquisição no cartório de imóveis de Itapipoca em nome da Nova Atlântida Comércio de Imóveis. Em 2010, o seu nome constaria, segundo a reportagem, na Junta Comercial do Ceará como sócio majoritário do empreendimento, com 99,8% do capital.

Em 2007, Ripoll foi investigado pelo Conselho de Controle de Atividades Financeiras (COAF) por movimentação financeira atípica relacionada ao Nova Atlântida<sup>81</sup>. O ex-secretário de Turismo de Itapipoca Paulo Maciel, morador da Praia da Baleia, disse à reportagem do Correio Braziliense (de 5 agosto de 2010) que conheceu Ripoll e que as terras teriam sido compradas por quatro espanhóis em 1985. Só Ripoll

---

<sup>80</sup> Correio Braziliense. “Itapipoca, CE – Espanhóis e índios disputam paraíso turístico”, 5 de agosto de 2010.

<sup>81</sup> Diário do Nordeste. “Projeto Nova Atlântida no Ceará está na mira do Coaf”, 8 de agosto de 2007.

continuará na sociedade da empresa, que teria adquirido as ações dos outros três espanhóis. “O Ripoll tem 30% das ações hoje e o outro grupo detém o resto”, informou Maciel ao jornal.

Com o intuito de levar a construção do empreendimento à frente, em 3 de novembro de 2004, o Conselho Estadual do Meio Ambiente do Ceará (COEMA-CE) aprovou o EIA-RIMA do projeto, depois licenciado pela Superintendência Estadual do Meio Ambiente do Ceará (SEMACE). No mesmo dia da aprovação do COEMA, o Ministério Público Federal entrou com uma ação cautelar pedindo a suspensão do licenciamento, por se tratar de terra indígena, conforme reivindicação da comunidade.

Um novo parecer técnico elaborado pelos professores Jeovah Meireles, do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará (UFC), e Marcélia Marques, do Departamento de História da Universidade Estadual do Ceará (UECE), originou um resultado incompatível com os estudos de impacto ambiental encomendados pela empresa, o que acabou por fundamentar uma Ação Civil Pública, movida pelo MPF, em 2005, visando impedir definitivamente a instalação do complexo turístico na área. Até o momento, a empresa não conseguiu reverter a suspensão da licença na Justiça, o que a impede de construir na área.

O Complexo Nova Atlântida não é o único empreendimento cujos impactos às comunidades indígenas do Litoral Oeste são abordados neste trabalho. O Porto do Pecém e o Complexo Industrial e Portuário do Pecém (CIPP) também compartilham da história de ocupação da região, sendo suas dinâmicas de apropriação do território, tratamento dispensado à população e cooptação de moradores similares às aquelas observadas no caso tremembé. Ambos os casos guardam semelhanças no que diz respeito à atuação das forças políticas e econômicas mobilizadas para a concretização dos projetos desenvolvimentistas sobre as terras indígenas.

O Porto do Pecém e as empresas que compõem o CIPP são equipamentos interdependentes, onde o primeiro é constituído por um empreendimento do setor de transportes e o segundo se configura como parque industrial dependente da estrutura portuária. O Porto do Pecém, que foi a primeira instalação do CIPP, teve sua ordem de serviço expedida em 1996 e inauguração em 2002, e foi projetado para funcionar como um elo de integração entre eixos econômicos alocados no interior do estado relacionados a pequenos e médios polos produtivos locais. “Dessa primeira concepção

desenvolvimentista, que visava integrar o interior ao litoral, desdobra-se a concepção dos oligopólios industriais” (Santos, 2013, p.54).

Segundo informações da Agência de Desenvolvimento do Estado do Ceará S.A. (ADECE)<sup>82</sup>, de janeiro a setembro de 2013, foram movimentadas, através do Porto do Pecém, 3,7 milhões de toneladas de mercadorias. O ranking brasileiro de movimentação de mercadorias, segundo informações da Secretaria de Comércio Exterior (SECEX), destaca a participação do Porto do Pecém, com liderança na importação de produtos siderúrgicos e *clinkers* (cimento não pulverizado). No ranking de exportações, o Pecém fica em segundo lugar na movimentação de frutas e em terceiro na de calçados.

Quanto ao parque industrial que compõe o CIPP, este está localizado em um terreno anexo ao Terminal Portuário do Pecém e parte dos seus empreendimentos já está em funcionamento, enquanto outra ainda se encontra em construção, nos municípios de Caucaia e São Gonçalo do Amarante, a cerca de 60 km de Fortaleza. O projeto foi idealizado pelo governo estadual e conta com aporte financeiro do governo federal para a instalação de diversos componentes estatais, privados e de economia mista em áreas habitadas e reivindicadas pelo povo anacé e com influência indireta na área do povo tapeba.

A postura megalomaniaca dos empreendimentos na Costa Oeste também pode ser vista pelo tamanho desse projeto, que ocupa uma área de 13.337 hectares (335km<sup>2</sup>)., Em Caucaia estão instalados 53,25% do empreendimento (7.101,63 ha), enquanto São Gonçalo do Amarante contribui com 46,75% (6.235,37 ha)<sup>83</sup>. Segundo Santos (op. cit.), no conjunto de equipamentos industriais, o CIPP conta com quatro empreendimentos principais: a Companhia Siderúrgica do Pecém (CSP); a Termelétrica Pecém; a Refinaria Premium II; e a Zona de Processamento e Exportação (ZPE), que “não se caracteriza por um equipamento físico e infraestrutural” (ibidem, p.91); além de outros empreendimentos de médio porte.

O CIPP passou a compor, de forma mais intensa, a agenda pública do estado, em 2002, quando foi renovado o primeiro decreto de desapropriação (de 1997) ampliando a área a ser desapropriada e, em 2007, ao ser expedido novo decreto<sup>84</sup> de desapropriação de uma área ainda maior. No entanto este não é um projeto recente no planejamento

---

<sup>82</sup> Checadas em março de 2015.

<sup>83</sup> Informações do portalpecem.com.br, checadas em março de 2015.

<sup>84</sup> Decreto n.º 28.883, de 18 de setembro de 2007. Declaração de utilidade pública para fins de desapropriação da área que indica e dá outras providências. DOE, Série 2, Ano X, N.º 178, 18/09/2007.

político do estado. Começou a ser idealizado em 1985, com a pretensão da Petrobras em construir uma nova refinaria no Nordeste, o que gerou uma disputa entre os estados nordestinos pelo empreendimento. O governo do Ceará, objetivando criar condições para a instalação da refinaria, investiu pesadamente para a construção do CIPP, que passou a constituir um dos projetos estratégicos do Plano de Desenvolvimento Sustentável do Ceará (1995-1998), havendo integrado, no âmbito federal, os programas Brasil em Ação e Avança Brasil.

Em 1997, foi publicado no DOE o decreto que tornava toda a região do CIPP e seu entorno de Utilidade Pública para efeito de desapropriação. Após a edificação do porto, concluída em 2002, veio o decreto de 2007 declarando de utilidade pública para fins de desapropriação uma área poligonal equivalente a 335 km<sup>2</sup>, entre os municípios de São Gonçalo do Amarante e Caucaia. Dentro do polígono liberado para a instalação de empresas, estavam as vilas de famílias anacés de Bolso e Matões.

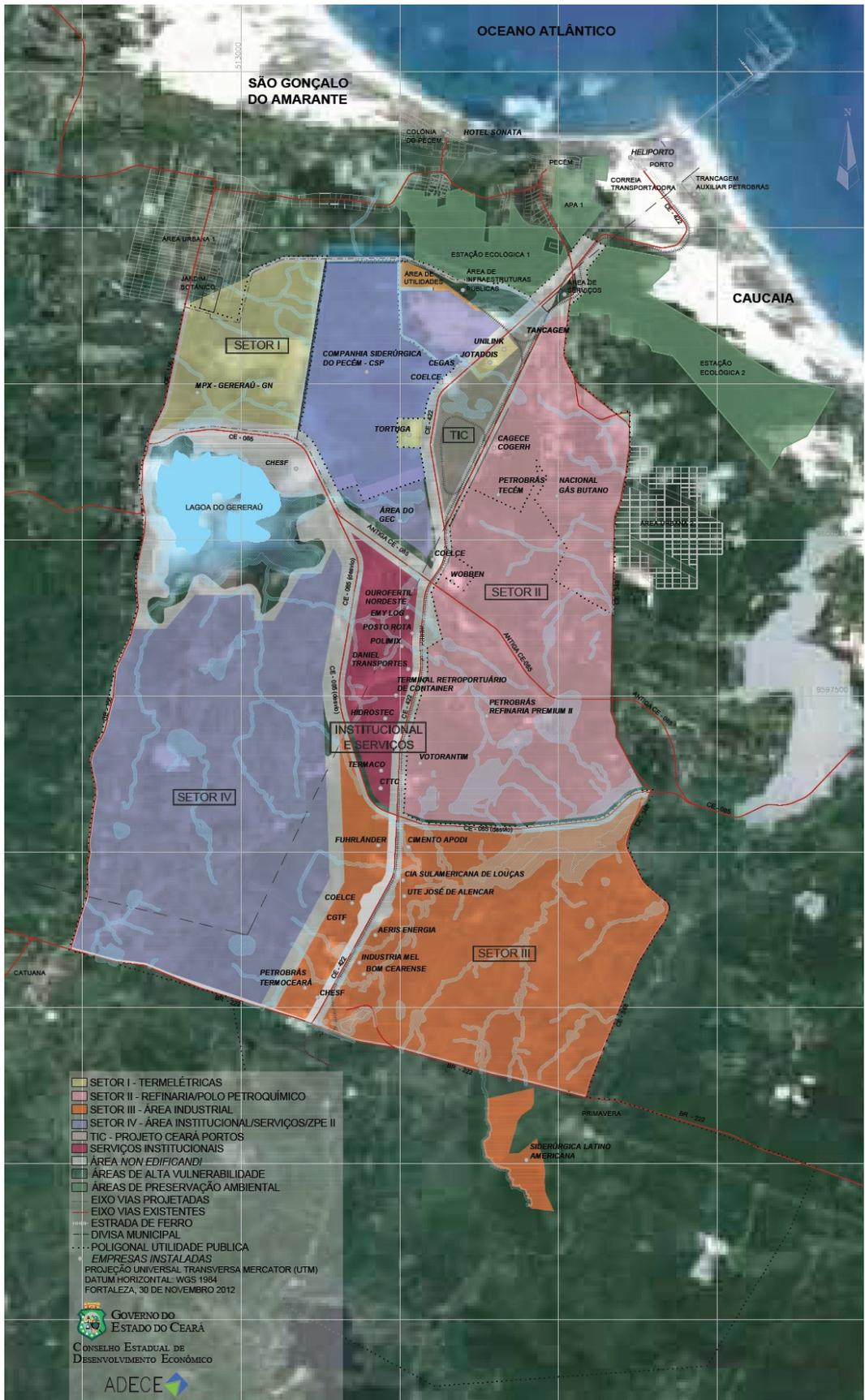
Esse novo decreto de desapropriação, de 2007, correspondia a oficializar a ampliação da área para comportar a instalação de grandes empreendimentos, quais sejam a usina siderúrgica CSP, a refinaria da Petrobras, a usina Termelétrica Energia Pecém, entre outros. Para isso, foi realizado um novo Plano Diretor de Infraestrutura para o CIPP, consolidando o plano de ocupação industrial<sup>85</sup>.

A refinaria da Petrobrás (no Setor II do mapa abaixo) é a obra que gera impacto direto nas comunidades do povo anacé, especialmente de Bolso e Matões, provocando a necessidade de transferência dessas populações para outro território. No entanto, em janeiro de 2015, durante a divulgação do balanço relativo ao terceiro trimestre de 2014, a Petrobras informou sua desistência em prosseguir com a construção da Premium II, informando uma perda de R\$ 596 milhões pelo encerramento do projeto e, da parte do governo estadual, estimou-se um gasto de R\$ 657 milhões em obras de infraestrutura para a instalação da refinaria<sup>86</sup>. Tal posicionamento da Petrobrás tem produzido um cenário de incerteza para as populações indígenas afetadas, uma vez que os impactos ocasionados pelas obras já estão presentes na vida das comunidades e que estas já haviam acordado a remoção para uma nova reserva adquirida pelo governo do estado.

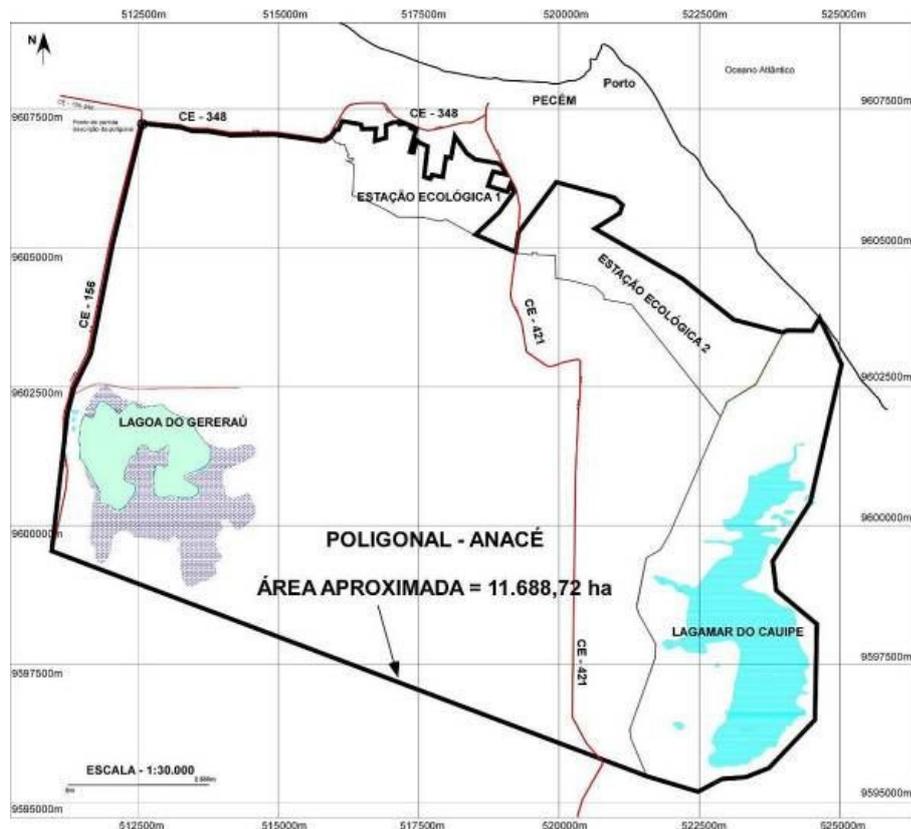
---

<sup>85</sup> Fonte: “Cenário Atual do Complexo industrial e Portuário do Pecém”, INESP, 2013.

<sup>86</sup> O POVO. “PREMIUM II - Petrobras encerra investimentos na implantação da Refinaria no Ceará”, 28 de janeiro de 2015.



**Mapa 8. Plano Diretor do CIPP.**  
 Fonte: Governo do Estado do Ceará.



**Mapa 9.** Terra Indígena Anacé.

Fonte: Parecer Técnico nº 01/09 - Ministério Público Federal.

### 6.1 Breve contextualização dos povos em questão

Neste trabalho, estaremos apresentando práticas tradicionais de resistências indígenas referentes aos grupos mais impactados pelos megaprojetos de desenvolvimento em curso no Litoral Oeste do Ceará: tapeba, anacé e tremembé da Barra do Mundaú. Antes de passarmos às análises, propomos uma breve contextualização histórica sobre esses povos.

Com relação aos tremembés, o foco nesta pesquisa encontra-se na Terra Indígena Barra do Mundaú, na área conhecida como Sítio São José e Buriti, que compreende as aldeias São José, Munguba, Buriti de Baixo e Buriti do Meio e está localizada no distrito de Marinheiros, pertencente ao município de Itapipoca, distante 180 quilômetros de Fortaleza. Lá vivem cerca de 500 pessoas, numa área de 3.580 hectares.

Os tremembés constituem uma população mais ampla de aproximadamente três mil pessoas, que vivem em comunidades dos municípios de Acaraú e Itarema, além dos de Itapipoca. Valle (2004 [1999]) relata que os registros relativos a este povo estão presentes desde o período colonial, citando que, no século XVIII, eles foram aldeados

por jesuítas em Tutóia, no Maranhão, e por padres seculares, no Aracati-Mirim, no Ceará. Este último tornou-se, em 1766, uma “freguesia de índios” e foi rebatizada de Aldeamento de Almofala. A missão de Tutóia durou pouco tempo, mas a de Almofala se estendeu até 1857, quando o “diretório de índios” foi suprimido por lei provincial e suas terras foram doadas para “residência e subsistência dos índios, o que não impediu que fossem ocupadas por estranhos nas décadas seguintes” (ibidem, p.282).

Assim como os demais povos do Ceará, os tremembés não conseguiram preservar sua língua originária e falam apenas o português. A filiação da língua tremembé é desconhecida, embora alguns estudos indiquem tratar-se de língua diversa daquelas pertencentes ao tronco Tupi. Vários pesquisadores propõem que os tremembés (cujo termo, segundo Nunes (2009, p.3), significaria “o alagadiço”, “o embrejado”, “o encharcado”, em referência a “um gentio do Ceará, cujo nome lhe vinha da região alagadiça que ocupava”) são descendentes dos “tapuias”, conhecidos na região por “cariris”.

Os tremembés passaram por um processo de silenciamento étnico, que, ao longo dos últimos 30 anos, vem se rompendo para dar lugar ao reconhecimento dessas populações etnicamente diferenciadas. Valle (2004; 2005; 2007) usa a noção de “campo semântico da etnicidade” para analisar os processos de reelaboração étnica do povo. As pessoas que atualmente se identificam como pertencentes a essa etnia habitam as Terras Indígenas de Almofala (em Itarema); Córrego João Pereira (em Itarema e Acaraú); Tremembé de Queimadas (em Acaraú); Barra do Mundaú (em Itapipoca); e Tremembé de Acaraú (em Acaraú, mas sem registro de processo administrativo pela Funai).

Com relação aos anacés, estes, em 2008, contabilizavam 403 famílias e 1.282 pessoas, distribuídas em cinco aldeias principais: Capoeira, Japoara, Matões, Santa Rosa e Bolso (Santos, 2013), localizadas nos municípios de Caucaia e São Gonçalo do Amarante. Apesar de a reivindicação identitária ser um processo recente, o etnônimo “anacé” já era relatado em fontes históricas que subsidiaram a elaboração do mapa etno-histórico de Curt Nimunedaju (1987) que trazia a presença do povo no Litoral Oeste do Ceará, durante os séculos XVII e XVIII (Brissac, 2009).

Atualmente, as comunidades buscam seu reconhecimento étnico e algumas conquistas podem ser contabilizadas. Sobre a contestação de muitos opositores à identificação dos anacés no contexto de disputa que se estabeleceu com a instalação do

CIPP, de que eles só teriam se apresentado como povo indígena após o início da implantação do Complexo do Pecém, Brissac (2008) diz:

[...] não é de se estranhar que a emergência da afirmação étnica dos Anacé tenha se dado a partir do risco de serem removidos de suas terras. Na verdade, não haveria porque essa afirmação étnica ter se dado antes, quando eles estavam tranquilos em suas terras e a carga semântica relacionada ao designativo “índio” era propulsora somente de estigma e preconceito. [...] Até recentemente, a estratégia de sobrevivência para os Anacé era ocultar sua identidade indígena, assim como hoje – após a virada histórica produzida pelo reconhecimento da Carta Constitucional de 1988 do direito dos povos indígenas à diversidade cultural e à sua terra tradicionalmente ocupada – é a afirmação da sua identidade. (Ibidem, p.13 e 15)

No empreendimento do complexo do Pecém, a obra que gera maior impacto direto às populações indígenas é a Refinaria Premium II, da Petrobras, no município de Caucaia. São afetadas por ela comunidades dos povos tapeba (indiretamente) e anacé, especialmente de Matões e Bolso, que, devido à ocupação pela empresa, serão removidos para a Reserva Indígena Taba dos Anacés. Paralelamente a esse processo, a Funai realiza os estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Anacé, onde deverão permanecer as outras comunidades do povo.

Com relação aos tapebas, não se sabe ao certo a origem do povo, uma vez que não há na historiografia referência a nenhum grupo assim denominado. Barretto Filho (1994) apresenta a hipótese sustentada por alguns agentes envolvidos na disputa em torno dos critérios de definição da “identidade tapeba”, que este seria resultado de um lento processo de individuação étnica dos elementos de grupos potiguara, cariri, jucá e tremembé que teriam sido reunidos sob a autoridade da administração colonial. A conjuntura mais associada ao povo é de que os tapebas de hoje são descendentes de grupos aldeados pela missão de Nossa Senhora dos Prazeres de Caucaia, fundada no século XVII, depois elevada à categoria de Vila de Soure, com a expulsão dos jesuítas no século seguinte. Com o fim da missão, os indígenas teriam se fixado na região.

Os tapebas foram vistos por muito tempo como “remanescentes” ou “descendentes” dos antigos grupos da região que, por um lado, não seriam mais “índios” e, por outro, não tinham se integrado totalmente à sociedade. Sua presença deixou de ser ignorada nos anos 1980, com o trabalho da igreja junto à coletividade dos “assim denominados “Tapebas” - ou ainda, “Tapebanos” (que é uma locução adjetiva para “do Tapeba”, “da lagoa do Tapeba”), ou mesmo “Pernas-de-Pau” (numa referência

ao apelido de um ancestral de um segmento dessa coletividade, ao qual comumente remontam ao traçarem sua genealogia)” (Barretto Filho, 1994, p.3). Eles se distinguiram do restante da população regional por essa denominação de “tapeba”, que significava mais que o nome de um povo, um local de residência e uma origem comum. Tapeba também é um topônimo. É o nome de um riacho e de uma lagoa situada na área onde essas pessoas costumavam residir e transitar.

A área da missão de Nossa Senhora dos Prazeres era de 60 mil hectares. Já a Terra Indígena Tapeba tem atualmente 5.838 ha e foi delimitada pela Funai, em 2013. Em 1997, a TI Tapeba já tinha sido oficialmente declarada, pelo governo federal, porém, no ano seguinte, a declaração foi anulada pelo STJ, que julgou um mandado de segurança do município. Há 30 anos, o povo tapeba luta pela regularização da sua terra.

## **6.2 “Somos índios, somos do mato”: a emergência das reivindicações étnicas anacé e tremembé frente aos projetos de desenvolvimento**

É diante do panorama neocolonial descrito anteriormente que os povos tapeba, anacé e tremembé se encontram e mobilizam na tentativa de romper com a assimetria das relações econômicas e políticas aí presentes. Dos povos indígenas do Ceará abordados neste trabalho, chama a atenção a “viagem da volta” (Pacheco de Oliveira, 2004 [1999]) que fazem atualmente os anacés e os tremembés da Barra do Mundaú, residentes nos municípios de São Gonçalo do Amarante/Caucaia e Itapipoca, respectivamente. Estes, assim como muitos povos do Nordeste, vivenciam o processo de ressurgimento de suas identidades étnicas em meio a disputas territoriais. No entanto, diferenciam-se de muitos grupos por travarem batalhas não apenas com posseiros ou fazendeiros que se apoderaram dos territórios reivindicados, mas por encararem litígios com grandes projetos de desenvolvimento que congregam, na atualidade, os interesses político-econômicos levados a cabo pelos Estados nacionais, em sintonia com o capitalismo mundial e com forte vinculação, em termos de formas de dominação, ao passado colonial.

Foi devido à iminente expulsão dessas populações pela instalação de megaprojetos nos territórios onde sempre viveram as gerações presentes e troncos ancestrais que os moradores tomaram a decisão política de reivindicar suas identidades étnicas. Até então, essas comunidades não tinham vivenciado, em um período recente, a necessidade de recontar seu tempo pretérito e revolver as memórias de suas origens,

evocar seus antepassados e declarar publicamente serem exatamente aquilo que por muito tempo buscaram esconder: povos indígenas.

O processo de ressurgimento dessas identidades está atrelado a um contexto de disputa pela terra e de busca por reconhecimento de direitos a essas populações que, sucessivamente, estiveram à margem das decisões e prioridades políticas e econômicas no estado. É também resultado de uma mudança na postura que as comunidades assumem diante das formas assimétricas de dominação e exploração a quais estiveram continuamente subordinadas.

A coletividade dos tremembés da Barra do Mundaú sempre viveu baixo o sistema de patronagem (Lanna, 1995), cujo poder e a ordem eram mantidos por forasteiros que se diziam donos da terra, dos coqueirais, dos mangues e das pessoas “nascidas e criadas” naquela faixa de terra, entre o mar e o rio, por entre as dunas, que conhecem melhor do que ninguém. Por cada saca de feijão ou milho, ou qualquer outro produto plantado, deviam os moradores repassar a metade aos “donos da terra”. O mesmo acontecia a cada farinha ou derrubada coletiva de coco, que representava uma das principais fontes de renda para os locais. Tinham que dar satisfação se quisessem “subir mais uma casa” ou usar uma nova área para fazer um roçado. Viviam como empregados e devedores na sua própria terra.

Tinham umas pessoas que eram apossadas dessa terra, que se diziam proprietários, porque eram quem comandavam na terra e nos moradores. Nós éramos todos no comando deles. Esse posseiro, não sei em qual era, ele morreu e saiu do nosso meio. De lá para cá, estamos em 30 e tantos anos em luta aqui, por nossos direitos, porque nós não conhecíamos direito, nós conhecíamos sermos mandados, oprimidos. Na época dos “coronéis”, eu passei por isso, aqui nessa mesma terra. Então ninguém podia falar. Na hora em que viesse uma pessoa acolá diferente, todo mundo ficava com medo, assombrado. Chegava uma pessoa no cavalo, um homem, até de perto, só que ninguém conhecia aquela pessoa, ficava assombrado pensando que já iam tirar a gente, açoitar, atrás de alguma coisa. (Francisco Rosa Veríssimo, tremembé da Barra do Mundaú, 81 anos, em entrevista à autora, 2014)

Com relação aos anacés, Tófoli (2013) fala que, antes da construção do porto, o Pecém era um povoado composto por uma pequena vila de pescadores e casas de veraneio. Na área onde se instalou o CIPP – Matões, Paú, Madeiros, Bolso, Chaves, Gregório, Tapuio, Suzano, Torém, Cambeba –, existiam agrupamentos antigos que remontam a, pelo menos, meados do século XIX. A população dali esteve atrelada às

fazendas de cana de açúcar, trabalhando nos engenhos de rapadura, na agricultura de subsistência, na extração de palha e cera de carnaúba e na produção de tijolos com o barro retirado das lagoas. No final do século XX, a configuração fundiária da região encontrava-se subdividida em pequenas e médias propriedades, resultado, segundo a autora, de sucessivos processos de partilhas por herança. A área compunha um mosaico de pequenos produtores rurais sem posse de terras, alguns moradores em terra alheia ou agrupados em pequenos núcleos em torno de igrejas, da sede de grandes fazendas e dos pequenos armazéns.

Os anacés viviam uma condição de subordinação expressa de forma mais familiar do que enquanto uma coletividade circunscrita por um território comum. As assimetrias das relações e as formas de dominação aconteciam num contexto de comunidade rural subordinada e davam-se pela falta de oportunidades, a omissão no reconhecimento de direitos básicos, a condição social das famílias e a ausência de políticas públicas de qualidade. No entanto, não estavam os anacés, enquanto coletividade, submetidos diretamente a um único proprietário ou fazendeiro, como no caso dos tremembés. Quem apareceu como o “dono exclusivo das terras” foi o próprio Estado que, por decreto, declarou a área como de utilidade pública para fins de desapropriação.

O povo Anacé é guerreiro. Não é preguiçoso, gosta de trabalhar. Mesmo sem ter terra para plantar, eles gostam de trabalhar, conseguem outro canto, vão plantar e conseguem o que comer. Ou então, saem à procura de trabalhar em outro canto mesmo que seja de pião, de servente, de pedreiro ou seja lá do que for. Inventa uma profissão e vai trabalhar fora, mas não gosta de ficar parado esperando que caia do céu. (Francisco Ferreira de Moraes Júnior, liderança anacé, em entrevista à autora, 2014)

As formas de subordinação estavam relacionadas, em certa medida, aos processos de territorialização dos grupos. Enquanto os tremembés se aproximavam mais, de alguma maneira, de uma “comunidade corporada fechada” (Wolf, 2003), devido a fatores como o seu isolamento geográfico e a concentração dos moradores numa determinada área, a perpetuidade de um sentimento coletivo de pertença a uma mesma família (“aqui somos todos parentes, mesmo os que não se reconhecem como índios”) e a reduzida influência externa; os anacés estavam inseridos num contexto de diferentes famílias (indígenas e não indígenas) dispersas por um território mais amplo, que estabeleciam vínculos de amizade e compadrio, ao redor das fazendas, motivados

por laços de vizinhança e de parentesco e não tanto se estabeleciam num coletivo coeso, identificado como tal.

A ação dos movimentos indígenas, atrelada ao novo momento de cidadania e garantia de direitos no país, possibilitou às comunidades do Nordeste voltar à cena pública como povos etnicamente diferenciados. Observando os casos anacé e tremembé, entendemos tal postura como consequência de uma série de fatores em que, entre eles, destaca-se a decisão política comunitária de buscar produzir novos padrões na relação entre essas populações, por muito tempo discriminadas e silenciadas, o Estado e a sociedade em geral.

A consciência da etnicidade é uma tradição de resistência identificada nos povos analisados, e vista aqui enquanto um processo de articulação, assim como descreveu Cardoso de Oliveira (1976). Segundo o autor, os grupos étnicos em contato contínuo e sistemático elaboram as representações de suas respectivas situações de contato, dando-lhes forma de ideologias étnicas, fixadas sobre conjuntos de concepções de si em contraste com a definição dos outros grupos em conjunção. Na situação de fricção interétnica característica da realidade brasileira – mas que pode ser transladada às realidades latino-americanas na medida em que estas expressam da mesma forma uma relação de dominação-sujeição entre sociedades indígenas e sociedades nacionais – os povos indígenas constroem uma visão de mundo (baseado na concepção de “nós” e “outros”) que lhes dê segurança e sirva de referência nas relações de competição e conflito enfrentadas por eles.

O marco da consciência étnica dos tremembés aconteceu em 2002, quando houve um recrudescimento da violência causada pela empresa contra os moradores que não aceitavam sair de suas terras. Após anos de tensionamento com os empreendedores espanhóis (que começaram a andar na área em 1979), “tivemos a coragem de dizer o que éramos, nos assumirmos como indígenas”<sup>87</sup>.

O que nos levou a entrar nessa luta foi a necessidade da nossa terra. Quando a gente sentiu que a nossa terra ia ser invadida pelos estrangeiros, por essa empresa Nova Atlântida, que desde 79 que ela atua aqui dentro. Só que no início ela veio, passou um período aqui e foi embora depois que mataram um deles lá. Passaram 20 anos afastados quando, de repente, em 2002, chegaram de novo com um projeto já pronto. A gente fez reunião com eles e nesse projeto tinha que nós íamos sair do lugar onde morávamos, do nosso local. Eu

---

<sup>87</sup> Adriana Carneiro, liderança tremembé, em conversa com a autora, 2014.

tenho o meu cercado e a minha casa aqui, mas eu não ia poder ficar aqui. Todo o povoado de São José e Buriti já tinha um local destinado para se mudar. Era dentro da terra, mas era lá perto das dunas, nas baixas como a gente chama, onde pastam as ovelhas, as cabras, os animais. Ali ia ser criado o povoado de Buriti e de São José. Já tava tudo previsto sem nunca terem nem conversado com a gente. (Erbene Rosa Veríssimo, liderança tremembé, em entrevista à autora, 2014)

Antes disso, a organização da comunidade na disputa com os empresários pela posse da terra acontecia por meio dos sindicatos e associações de trabalhadores rurais. Em 1991, foi fundada a Associação dos Pequenos Agricultores de Buriti, a qual Erbene presidiu por vários anos, ligado ao Sindicato Rural de Itapipoca. Segundo Erbene, as reivindicações pela desapropriação da área não foram adiante devido ao fato de constar na documentação fundiária uma divisão do terreno por 12 empresas, em que cada uma teria apenas um pequeno pedaço da terra, impossibilitando de ser disponibilizado para a reforma agrária. Mas os tremembés não desanimaram, pois sabiam que ainda havia muita história para contar.

O processo vivenciado pelos tremembés da Barra do Mundaú guarda semelhanças com aquele descrito por Valle (2004 [1999]), ocorrido no fim da década de 1980, relativo aos tremembés da Varjota, no município de Itarema. Estes últimos estavam, a princípio, organizados numa Comunidade Eclesial de Base (CEB), ligada ao Sindicato de Trabalhadores Rurais de Itarema, e não por meio de uma organização com base na diferenciação étnica. Eram agricultores que viviam em terras de fazendas vendidas, nos anos 1970, a empresas agrícolas como a Ducoco: “a formação da *Comunidade da Varjota* foi se realizando ao mesmo tempo em que ocorria o próprio conflito com a Ducoco” (ibidem, p.294).

O autor descreve que o processo de identificação indígena ocorreu com a presença missionária em 1986. Antes de se autodeclararem “índios”, os moradores identificavam-se como descendentes da *Terra do Aldeamento*, que integrava a área do antigo Aldeamento de Almofala, comandado pela Irmandade de Nossa Senhora da Conceição, no século XVIII. Aos poucos, foram se apropriando do torém como um elemento de distintividade cultural, dança que era praticada pelos tremembés da comunidade de Almofala com quem os da Varjota mantinham relações de disputa.

Em um processo bastante similar, os tremembés de São José e Buriti também contaram com o apoio missionário no processo de reelaboração identitária, quando decidiram dar início à busca por reconhecimento étnico frente à disputa territorial

estabelecida com a pressão do projeto Nova Atlântida. Assim como os da Varjota, estes também são “descendentes” dos indígenas de Almofala, “de onde saíram devido às perseguições promovidas pelos ‘coronéis’ e por representantes da Igreja, às secas e ao deslocamento das dunas” (Franco, 2012, p.22). Segundo a antropóloga Claudia Tereza Signori Franco (op. cit.), que coordenou os estudos para identificação e demarcação da TI Tremembé da Barra do Mundaú, persiste entre eles a concepção de Almofala como lugar de origem do povo, permanecendo no tempo uma identidade supra-aldeã. Contaram-me os tremembés que, tempos atrás, esses relatos não eram compartilhados, sendo de conhecimento apenas dos mais velhos. Com a ameaça de expulsão do território pelo empreendimento, teve início o ato de “desencavar” a história e torná-la pública.

Outra afinidade entre os dois processos está no fato de ambas comunidades, ao se auto-reconhecerem etnicamente, já terem compreensão da “semântica da etnicidade” tremembé (Valle, 2004 [1999], p.305) e de utilizarem-na para interpretar suas próprias histórias, versões de origem, ascendências e explicarem características culturais e comportamentais (ibidem). Dessa forma, a identificação com a imagem do “índio brabo”, da “avó de sangue puro”, da “terra como herança deixada pelos antepassados”, de “possuir ‘descendência’ indígena”, do “ter nascido e me criado aqui dentro” entre outras alegações culturais e simbólicas reforçam a narrativa da autenticidade que os tremembés de São José e Buriti buscam reconstruir a respeito de suas origens e trajetórias.

A região que nós moramos vem de avô, tataravô, tudo aqui dentro. Nascidos dessa terra aqui mesmo. Meus avôs, bisavôs nasceram aqui. Junto conosco têm aqui algumas famílias que vieram depois, mas já faz muitos anos que moram aqui com a gente. Bem dizer, o povo dessa região aqui da Barra do Mundaú até as moitas, que é um lugar que quando dividiram Itapipoca e Amontada, ficou pra Amontada, é tudo índio. Os tremembés daqui são aliados dos de Almofala. Têm as mesmas famílias aqui e lá. Então meus avôs, meus pais viveram eras e eras aqui dentro e os velhos já morreram todos e nós somos a nação mais nova, mas isso aqui vem de raiz em raiz. Então nós vivemos nessa terra toda a vida, numa terra de aflição porque aqui só era mata, mata mesmo! E a gente morava [com] todas as casas bem longe uma das outras. O sujeito quase não se encontrava. Eram uns índios mesmo brabos. As casas eram cobertas de palha de carnaúba ou coqueiro e, toda a vida, nosso sustento foi da agricultura e da pescaria, no mar e no rio salgado. (Francisco Rosa Veríssimo, tremembé da Barra do Mundaú, 81 anos, em entrevista à autora, 2014)

A minha avó, por parte da mãe, era muito identificada como índia. Andava altas horas da noite sozinha, não tinha medo de nada, não era assim muito entrosada com as pessoas, era afastada. Ela morava na Baleia e vinha, de noite, sozinha, com uma cuia na cabeça até a casa da mãe aqui no Buriti e daqui voltava caminhando sozinha. Era índia mesmo, da mata, que não tinha medo de nada. (Erbene Rosa Veríssimo, liderança tremembé, em entrevista à autora, 2014)

Outra fonte de simbologia e legitimidade alimentada pelos tremembés são as dunas que ficam atrás da vila de casas e conservam um acervo arqueológico a céu aberto. São peças de barro e pedra que, acreditam os tremembés, compõem resquícios de artefatos dos seus antepassados. Relatam os mais velhos e repetem os mais novos que aquele local serviu de moradia aos primeiros tremembés que chegaram naquelas bandas, vindos de Almofala, escapando de desmandos e outras violências. Armaram suas cabanas de palha e fixaram residências, mas, com o movimento das dunas rumo ao povoamento, mudaram de local.

Entre algumas peças recolhidas em incursões à duna e guardadas pela liderança Adriana Carneiro, vê-se cachimbos de barro “que nossos antepassados usavam para fumar seu fumo” e machadinhas de pedra polida, que se conservam na forma original. Outros fragmentos de vasilhas, jarros e utensílios de barro podem ser recolhidos por qualquer um que se aventurar pela região do sítio. A constante dança de areia provocada pelo vento desenterra, a cada dia, novos pedaços de história.

Já no caso dos anacés, a consciência da etnicidade está atrelada ao processo de desapropriação dos terrenos em São Gonçalo do Amarante e Caucaia para a construção do CIPP. O ano era por volta de 1998, quando as primeiras famílias que moravam próximas à faixa da costa do Pecém, cerca de 300, tiveram suas casas desapropriadas para a construção do porto. A partir de então, os anacés decidiram dar início ao seu processo de luta por reconhecimento étnico.

Na época, o governo declarou a área de utilidade pública, que era para ser desapropriada para o Porto do Pecém. A gente ficou sem entender o que era. Uns receberam as visitas do pessoal do governo que dizia “vamos precisar dessa área aqui é que é do porto”. Perguntavam: “e como a gente vai sair?”; e diziam “o governo vai indenizar e se você receber uma indenização boa, não vai receber casa em assentamento. Mas, se não, você vai para um assentamento. Se a pessoa recebesse uma indenização inferior a 25 mil na época, ia para o assentamento. Quem ganhasse mais que 25 mil não ia. (Francisco Ferreira de Moraes Júnior, liderança anacé, em entrevista à autora, 2014)



**Foto 29** (à esquerda): Machadinha de pedra polida. **Foto 30** (ao centro): Peça de cachimbo.  
**Foto 31** (à direita): Fragmentos de utensílios recolhidos na duna tremembé.  
 Fotos: Clarissa Tavares, 2014 (Acervo Adriana Carneiro).



**Fotos 32 e 33.**  
 Duna arqueológica tremembé. Do outro lado da Terra Indígena é possível avistar a instalação de torres eólicas na praia do Mundaú.  
 Fotos: Clarissa Tavares, 2014.



Já no caso dos anacés, a consciência da etnicidade está atrelada ao processo de desapropriação dos terrenos em São Gonçalo do Amarante e Caucaia para a construção do CIPP. O ano era por volta de 1998, quando as primeiras famílias que moravam próximas à faixa da costa do Pecém, cerca de 300, tiveram suas casas desapropriadas para a construção do porto. A partir de então, os anacés decidiram dar início ao seu processo de luta por reconhecimento étnico.

Na época, o governo declarou a área de utilidade pública, que era para ser desapropriada para o Porto do Pecém. A gente ficou sem entender o que era. Uns receberam as visitas do pessoal do governo que dizia “vamos precisar dessa área aqui é que é do porto”. Perguntavam: “e como a gente vai sair?”; e diziam “o governo vai indenizar e se você receber uma indenização boa, não vai receber casa em assentamento. Mas, se não, você vai para um assentamento. Se a pessoa recebesse uma indenização inferior a 25 mil na época, ia para o assentamento. Quem ganhasse mais que 25 mil não ia. (Francisco Ferreira de Moraes Júnior, liderança anacé, em entrevista à autora, 2014)

Os anacés também tiveram o apoio da igreja nesse primeiro momento. Devido à arbitrariedade com que o governo estava tratando a população local, sem manter nenhum tipo de diálogo, expulsando as pessoas de suas casas, pagando-lhes valores injustos e desconsiderando a opinião dos que se recusavam a deixar os terrenos, a Pastoral do Migrante iniciou um trabalho junto às vilas de Tapuio, Bolso e Oiticicas (Santos, 2013). De início, a Pastoral centrou sua atuação sobre os jovens dessas comunidades, que foram incentivados a participar de uma atividade, uma espécie de gincana cultural, para colher informações sobre a história daquela gente, os hábitos e as lembranças. Buscaram os mais velhos de onde afloraram as referências do universo anacé.

Perante a riqueza de dados registrados nessas pesquisas, conversas e entrevistas as pessoas aperceberam-se como parte de uma coletividade cujas raízes e origens não estavam tão claras, mas cujo vínculo com os “antigos” indígenas não conseguiam mais ser ocultados. A comunidade se deu conta de que estava diante de um passado que carregava uma história marcada por perseguições, fugas, silenciamentos, submissões e ocultação de identidade a partir da subordinação por outras categorias classificatórias (migrantes, pobres, camponeses, população rural etc.). O trabalho da pastoral desencadeou um processo de resgate das origens e memórias daquela gente, onde os mais velhos tiveram um papel crucial na narrativa descoberta e reconstruída a partir de então.

Quando a gente fez a gincana, no dia 5 de outubro de 1999, foi documentado que a gente não se tratava de migrante. Se tratava de uma comunidade tradicional descende dos índios anacé. E descendente de índio é índio. Eles perceberam a forma cultural que a gente tinha de como se organizar, muito fechada. Aí pronto, se somos índios vamos procurar os parentes indígenas do Ceará para gente ver como fazer para se organizar melhor e ter nossa identificação oficialmente, nós nos autoidentificando, mas com o apoio deles. (Francisco Ferreira de Moraes Júnior, liderança anacé, em entrevista à autora, 2014)

Assim como tremembés da Barra do Mundaú, os anacés constituem um grupo de reivindicação étnica recente, no entanto, com uma relevante diferença. O povo tremembé, ao qual as comunidades do Sítio São José e Buriti pertencem, foi um dos primeiros a despontar no processo de reivindicação étnico-identitária no Ceará, junto aos tapebas, e possui um reconhecimento já consolidado pelo movimento indígena regional e nacional, assim como pelo Estado e a sociedade, de maneira geral, reunido uma vasta produção histórica, etnográfica e acadêmica sobre o tema.

Já o povo anacé reivindica a etnicidade a partir do etnônimo de um grupo que tanto a historiografia como o senso comum julgavam extintos, há muito tempo. Nesse sentido, esses indivíduos autoidentificados como tal são pioneiros no processo de reconstruir e ressignificar o “campo semântico da etnicidade” (Valle, 2004 [1999], p.306) anacé, por um lado, e, por outro, de legitimar suas narrativas de origem e memórias.

O mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju (IBGE, 1987) assinala a existência do etnônimo Anacé, apontando a presença desse povo indígena no litoral cearense, a oeste de Fortaleza, nos séculos XVII e XVIII. Há também no livro de Serafim Leite<sup>88</sup>, não apenas referência ao povo, como ao massacre por ele sofrido (Meireles et al., 2012). No entanto, o grupo era dado como extinto até o final da década de 1990, quando emergem as reivindicações em Caucaia e São Gonçalo do Amarante.

Diante dessa necessidade de reelaborar o “campo semântico da etnicidade anacé”, eles vivenciam um processo de *rememoração* em que, sendo a identidade afetada por lacunas da memória coletiva, buscaram reconstruí-la e acessá-la no presente, refundando elementos socioculturais que sustentem o reconhecimento da sua identidade indígena. Os anacés encontram-se num processo coletivo de erguer pontes entre o passado e o presente. Dessa forma, recontam o passado associando o modo de vida

---

<sup>88</sup> História da Companhia de Jesus no Brasil (tomo III, p.85), Lisboa, 1938-1943.

antigo ao que acreditam ser o modo de vida indígena; lembram os tempos em que viviam somente da caça, pesca e agricultura; as formas como eram tratadas as doenças; a falta de recursos e de instrução; a proximidade com a natureza.

A gente foi redescobrimo isso aos poucos e tudo se encaixava numa comunidade indígena: o povo morava em casa de palha e de taipa. Era diferente do povo do Pecém, por exemplo, que tinha casa de tijolo. Também meus avós e bisavós são nativos daqui e minha bisavó era parteira cachimbeira, aqui na aldeia Matões. (Francisco Ferreira de Moraes Júnior, liderança anacé, em entrevista à autora, 2014)

Meus avós contavam que ainda chegaram a alcançar, como é que se diz, resto de cabana de índio. As cabanas de índio nas matas. Resto de prato de índio, prato de barro de dois, três dedos de grossura. Eu, depois de casado, já velho, já uns 15 anos atrás, mais ou menos, eu cheguei a arrancar uma botija de índio. Vem rolando essa história porque os índios tinham um poder, eles tinham um dom dado por Deus, eles deixavam a educação da natureza para o povo. Era a educação, que não existia leitura para ninguém, porque o índio nunca estudou, a sabedoria dele foi dada pela ordem da natureza. Eles curavam, eles viviam a vida, segundo me falavam, e vem embolando essa história. (Antônio Freire de Andrade, anacé, em depoimento ao Museu da Pessoa, 2014).

Eu sou Anacé de raiz, nasci e me criei em Matões, estou com 69 anos, nasci em 1945. Sou filho do velho que nasceu e se criou aqui também. A luta é diariamente na enxada, na roça e pesca e caça. E com muito orgulho eu sou Anacé, e é um prazer de fazer parte do grupo da Dança de São Gonçalo [...] Era só inocência nesse tempo, todo mundo era inocente. Porque aqui tudo era mato. Aqui hoje onde nós estamos aqui, era moradia de caça, de raposa, gato, guaxinim [...] que nesse tempo não existia sabedoria por estudo, era sabedoria pela obra da natureza. A natureza dava aquele dom para quem fosse ofendido da cobra, ele por si próprio se curava. Tinha uma erva na mata para ele se curar, isso é coisa dos índios, do nosso povo, dos antepassados, que deixaram para alguém que guardou na memória e passou para nós, que somos os novos, como eu, eu tive, passaram muitas coisas dos antepassados trazidos dos avós dele, não era nem dos pais, era dos avós, o velho do meu pai tinha uma sabedoria indígena mandada por Deus, primeiramente, e colocada na memória dele, dele ouvir dos pais dele que contavam que os avós dele contavam como era o tempo aqui. (Antônio Adelino, Museu da Pessoa – Roda de Histórias – Comunidade Anacé, 2014)

Outra forma de conferir unidade às famílias no contexto da etnicidade relaciona-se à recorrente narrativa do “Massacre da Lagoa do Banana”, que, para Meireles (et al., 2012), constitui-se numa relevante afirmação de identidade e origem comum. Mais que isso, percebe-se que a “consciência do sofrimento” pelos anacés é um importante elemento para o desenvolvimento de sua “consciência étnica”. Como identificou Niezen

(2003), a consciência histórica da opressão é uma característica comum aos povos indígenas e que gera uma unidade política mais ampla entre eles, uma vez que, através dela, compartilham de um sentimento de “destruição e perda” de suas formas econômicas de subsistência, seus territórios, seus sistemas espirituais e suas línguas pelo colonialismo.

Desse modo, contam os anacés que, em 1888, houve um massacre conhecido como o “massacre dos três oitos”, remetendo ao ano do acontecimento, também conhecido por “Massacre da Lagoa do Banana”, em referência ao local onde teria ocorrido a matança e que existe até hoje, em Caucaia, como balneário. Eles rememoram a grande perseguição aos indígenas naquela ocasião, sendo quase todos mortos e seus corpos jogados na lagoa, formando um “mar de sangue”.

Essa narrativa é, para eles, extremamente importante por três aspectos: primeiramente, porque oferece uma explicação sobre as dinâmicas de migração, dispersão e fixação no que seria um novo território para aqueles que escaparam da matança dos “três oitos”; em segundo lugar, por fundamentar a existência de uma origem comum para aqueles indivíduos que se autoidentificam como anacés; e, finalmente, por fornecer a possibilidade de unificação do discurso e da história em torno de uma narrativa única conferindo “autenticidade” à identidade étnica.

Então, quando foi no início, em 1888... na era do massacre dos três oitos, foi justamente mais uma vez o governo brasileiro [a agir contra os indígenas], a história conta que na época o Marquês de Pombal ele baixou um decreto de que no estado do Ceará não existia índio. Então existiam pessoas sobrevivendo, ao redor de lagoas, nessa região aqui, ou em choupanas ou em cabanas de palha. Então eles foram mortos, bombardeados. Viviam tradicionalmente com a sua cultura indígena, então foram mortos e, para ocultar o crime, eles jogavam dentro das lagoas. Então as lagoas viraram um mar de sangue (Joaquim Severiano, anacé *apud* Feitoza, 2014, p.119).

### **6.2.1 Repisar e recantar: o torém e a dança de São Gonçalo**

Da rememoração da história à ritualização dos mitos fundadores da identidade, que incluem os processos de reelaboração do *campo semântico da etnicidade*, recriação da história e memória coletiva e ressignificação das identidades étnicas tremembé e anacé ressurgem, de forma particular, duas manifestações culturais e rituais entre os grupos em questão: o torém e a dança de São Gonçalo, respectivamente. Os tremembés

e os anacés apropriaram-se desses elementos como uma forma de afirmação identitária, reconexão com o passado e de transmissão dos signos da etnicidade.

Entre os tremembés, por meio do torém também ganharam força e regularidade os trabalhos feitos na mata, em busca da proteção dos “encantados”, dos “índios velhos”, que habitam a natureza: “percebe-se, então, o momento do torém como um momento de encontro com a ancestralidade indígena. Os ‘encantados’, os ‘índio véi’, são aqueles que vêm ao encontro dos Tremembé para lembrá-los dessa ancestralidade, lhes protegerem e lhes darem força” (Fernandes, 2013, p.116).

Ao longo do tempo, o torém tremembé, praticado anteriormente pelas outras comunidades do povo, em Itarema e Acaraú, adquiriu uma tripla função: a da brincadeira, a religiosa e a política, que se sobrepõem e se complementam nessa trajetória de afirmação identitária. Valle (2005) fala do torém enquanto tradição, folclore e um ritual que se caracteriza por uma natureza ao mesmo tempo política e simbólica.

O autor mostra que, primeiramente, o torém era entendido como uma brincadeira, uma forma de entretenimento para os participantes da dança e da festa, realizadas no chamado *tempo do caju*, quando o fruto era colhido e dava origem ao *mocororó*, uma bebida alcoólica feita a partir da sua fermentação. “Encontravam-se os parentes e amigos à noite, quando várias rodadas do torém eram dançadas, interrompidas por momentos de conversa e de consumo do vinho do caju ou cachaça” (ibidem, p. 202).

A partir da década de 1980, quando teve início o processo de organização étnica entre os tremembés, o torém, que era uma manifestação basicamente festiva, foi ressignificado e transformado em um elemento político, diante do interesse que a dança começou a despertar perante os agentes externos. Os *torenzeiros* “passaram a reconhecer o valor da dança na objetivação política da diferença étnica” (ibidem, p.207) e compreenderam que deveriam utilizá-la como um sinal diacrítico de distintividade étnica, “fundamental para que os tremembés se autoafirmassem não como meros remanescentes, mas como índios” (Fernandes, 2013, p.116).

Ao mesmo tempo em que ativavam os significados que apreendiam a dança como tradição, encaravam-na como um sinal diacrítico a ser manifestado ‘de dentro para fora’. Assim, tanto os Tremembé como os missionários entendiam a dança de modo comum por seu valor étnico-

político, se bem que orientados por concepções e investimentos específicos. (Valle, 2005, p.207 e 208)

Entre os indígenas de São José e Buriti é possível perceber a importância política do torém, presente em diversos momentos de materialização da reivindicação étnico-territorial levados a cabo por eles. Assim, dança-se e mostra-se o torém durante as manifestações públicas – como pude presenciar, em novembro de 2014, durante a ocupação de uma área retomada pelos indígenas onde eles passaram a acampar e reunir-se diariamente a fim de evitar uma recuperação pela empresa – e durante as festas e celebrações – especialmente a Festa do Batiputá, realizada anualmente em janeiro, quando ocorre a coleta coletiva dos frutos do murici e do batiputá. A festividade, de tão significativa para o povo, já compõe versos de torém:

Na nossa mata tem murici, batiputá  
Um serve de alimento, outro serve pra curar  
Nós vamos fazer o óleo, do nosso batiputá  
O pessoal que vem de fora, todos querem ir olhar  
(Torém tremembé)

A apropriação coletiva do torém entre os tremembés de São José e Buriti é estabelecida por meio do que estamos chamando, neste trabalho, de *pedagogia da indianidade*. Ou seja, para reivindicar seus direitos étnico-territoriais, os indígenas apropriam-se e ressemantizam os signos de identidade indígena construídos, ao longo do tempo, pelo movimento indígena tremembé, cearense e regional como via de reconhecimento público de seu pertencimento a um povo indígena e assim legitimar suas demandas. Ao se apropriarem desses signos, eles elaboram, por meios próprios, as formas de reprodução dessa dinâmica no interior de suas comunidades a fim de fortalecer a luta, mas também de se reconectarem ao que acreditam serem suas raízes indígenas.

Fomos resgatando o torém junto com os parentes de Itarema e Amontada, a gente se encontrava com o pajé e o cacique e houve essa troca e aperfeiçoamento dos rituais. Muita gente não sabia mais as músicas e com o tempo apareceu um compositor, o José Canã, que começou a criar nossas próprias músicas. Hoje muitas são criadas aqui mesmo e falam do rio, falam do mar, da nossa luta. Foi junto com os outros povos que a gente ia pegando a experiência e vivência deles e o que era bom a gente foi trazendo para nós. (Erbene Rosa Veríssimo, liderança tremembé, em entrevista à autora, 2014)

Apoderados desse repertório, eles produzem e reproduzem sua própria *pedagogia da indianidade* que opera por meio das articulações políticas estabelecidas, das performances reelaboradas e do repasse de conhecimentos sobre o universo tremembé. Busca-se, por um lado, abrir um canal de interlocução com a sociedade e os aparelhos estatais pautado em outras referências que não mais aquelas em que eram vistos como caboclos ou integrantes de uma população rural indistinguível etnicamente. Por outro, essa *pedagogia* permite que se demonstre e transfira os conhecimentos aos mais jovens, utilizando, para isso, o espaço institucionalizado da escola, mas também todos os espaços não institucionalizados próprios da ação do movimento indígena. São eles: mobilizações, apresentações públicas, participação em reuniões, seminários e assembleias indígenas, entre outras.

Apresentamos alguns exemplos do que estamos discutindo. Enquanto estive entre os tremembés de São José e Buriti, em campos realizados nos meses de abril e novembro de 2014, pude presenciar, em diversas ocasiões, a utilização da Escola Diferenciada de Ensino Fundamental e Médio de Buriti para ensinar às crianças os cantos e as danças do torém. Este estaria mais relacionado ao torém da brincadeira, visto como um entretenimento, mas também como uma forma de, desde cedo, inserir as crianças nessa nova dinâmica da etnicização tremembé.

Foi possível observar que, durante o tempo em que se encontram na escola, situada no interior da terra indígena, as crianças e os jovens vivenciam momentos de afirmação da identidade e de aprendizado cultural e político, que perpassam o universo simbólico e material tremembé. Elas se caracterizavam com pinturas e artefatos indígenas feitos de palha e sementes, expondo e valorizando esses e outros elementos como símbolo da luta e da identificação.

O mesmo pode ser visto nos momentos de mobilização política, quando, não apenas as crianças, mas grande parte dos indígenas, caracterizam-se como forma de explicitar sua etnicidade. Essas ações não devem passar despercebidas, pois representam a travessia e a delimitação de uma fronteira identitária: de caboclos a indígenas. Para eles, essa diferenciação diz muito diante das relações hostis que se estabeleceram com a população local no momento de emergência de sua reivindicação étnica, e mesmo com parte da comunidade que não se reconhece como indígena.

Sem dúvida, também, que essas atitudes respondem a um cruel “padrão de indianidade” construído ao longo do tempo pelas políticas indigenistas e o imaginário

social, no qual as comunidades indígenas de pouca distintividade se veem obrigadas a enquadrar-se a fim de serem reconhecidas como tal. De toda forma, não deixam de representar uma apropriação política dos povos desse jogo de categorização, cujas regras são elaboradas pelos agentes do Estado, mas que, de tempos em tempos, são renegociadas pela ação dos próprios indígenas.

No caso dos anacés, como parte do processo de rememoração do povo, ocorreu o resgate de uma importante manifestação cultural, a dança de São Gonçalo, que estava há 20 anos sem ser realizada, devido à morte de Mário Ribeiro, o antigo “tirador”, mestre que puxava a dança. Os dois últimos tiradores tinham sido os irmãos Mário e Manoel, este último morreu primeiro e, antes do falecimento de Mário, deu tempo de repassar o conhecimento para Francisco da Silva, hoje com 70 anos (Feitoza, 2014). Ainda assim a tradição ficou “enterrada” por todo esse tempo.

A dança consiste numa manifestação religiosa sincrética, que tem origem portuguesa e é formada por uma sucessão de louvações à imagem de São Gonçalo, padroeiro do município homônimo, por pagamento de uma promessa. A imagem fica numa das extremidades do salão enquanto os dançarinos, em duplas, como numa quadrilha, mas separados por sexo, vão se aproximando dela. Primeiro os homens e depois as mulheres. Os participantes, em fila, continuam dançando, enquanto cada dupla faz suas reverências à imagem do santo.

Com a reivindicação identitária anacé, a dança foi resgatada, em 2005, para ser etnicizada e ressignificada como uma expressão da indianidade, antes oculta, vivenciada pelos moradores. Assim, a dança de São Gonçalo passou a figurar no repertório das tradições indígenas, junto a outras manifestações culturais como o toré, os reisados e a dança do coco, as quais alguns moradores também atribuem terem raiz indígena. A dança não é uma manifestação apenas folclórica, mas também se aproxima de um ritual, realizado apenas para o pagamento de uma promessa.

(...) essa história já passaram pra mim, é a história do velho avô, que meu pai contava e que foi o pai dele quem passou pra ele. Aí ele disse que a dança de São Gonçalo tinha sido produzida pelos índios. Era o toré, a dança do coco, o reisado e a dança de São Gonçalo. Essas danças são coisa de indígena. Quem faz sem pensar que não é não sabe. E a de mais validade é a dança de São Gonçalo, porque é uma tradição que ela traz uma força para a comunidade, aí... outro dia, nós fazemos como um ensaio, nós fazemos como uma apresentação lá fora porque através da sabedoria dos grandes, que eles querem ver, mas

antes não tinha esse negócio de apresentação não. Só se dançava por promessa. (Francisco da Silva, 69 anos, *apud* Feitoza, 2014, p.112)

Ao contrário do torém, que segundo Valle (2005, p. 203) “não precisava ser organizado secretamente, longe dos olhares de regionais”, conta-se que a dança de São Gonçalo ficou proibida e os praticantes eram perseguidos se levassem a tradição adiante. Feitoza (2014) colheu depoimentos em que os indígenas rememoraram a presença de homens armados que, quando tomavam conhecimento de que a dança seria realizada, ameaçavam a comunidade e exigiam o fim do festejo, alegando que esta seria uma festa para “adorar ao diabo”.

Com a morte do tirador e a perseguição aos praticantes, a dança caiu no esquecimento e aqueles moradores que antes dançavam a São Gonçalo ficaram por muito tempo em silêncio. Quando ressurge a identidade anacé, esse é um dos mais significantes elementos referidos para afirmar a presença indígena naquela região e Francisco da Silva é quem consegue resgatar, de memória, 12 dos 13 versos que compõem a letra da música. O 13º verso foi completado pela irmã do falecido tirador, Mário, chamada carinhosamente de tia Maria Ribeiro, que se lembrou da estrofe quando o grupo se apresentou pela primeira vez após a retomada da dança.

Isso aí tem uma importância maravilhosa, porque nós estamos precisando hoje. Que é uma prova que existiu índio aqui, através da história da dança de São Gonçalo. A dança de São Gonçalo foi quem deu a maior força pra nós estarmos nessa caminhada que nós estamos hoje. O movimento foi reforçado com a dança de São Gonçalo (Francisco da Silva *apud* Feitoza, 2014, p.133).

Aqui a gente mantinha a tradição com a dança de São Gonçalo que ainda tem até hoje e era uma forma de manifestação cultural. Os rituais sagrados que não eram vistos por ninguém, eram escondidos dentro da mata. E também os reisados e os dramas. Dessa forma, a gente disse: “se a gente começar a contar nossa história de uma forma diferente, talvez possa ser uma história bonita. Vamos procurar registrar”. (Francisco Ferreira de Moraes Júnior, liderança anacé, em entrevista à autora, 2014)

De tão animados pelo resgate da dança, os anacés a inscreveram no prêmio Culturas Indígenas, outorgado pelo Ministério da Cultura, através da Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural, e foram selecionados, em 2007, na edição Xicão Xucuru. O reconhecimento deu mais ânimo e condições financeiras para seguirem com a tradição.

Nós pensamos que tínhamos que fortalecer a dança de São Gonçalo, que era quem estava segurando-nos como povo indígena. E aí foi quando nós começamos a trabalhar e intensificar mesmo a questão da cultura. Fizemos uma proposta e elaboramos um projeto em 2006 e ele foi aprovado. Um projeto de 26 mil reais. O que nós havíamos pensado era fazer uma sede própria. Um local para se reunir. Comprar instrumento para gente tocar, que era tudo emprestado. Comprar uma caixa de som, microfone e a nossa roupa. Assim conseguimos construir aquela casa de apoio. (Joaquim Severiano, *apud* Feitoza, 2014, p.131)

A reapropriação e ressignificação do torém, pelos tremembés, e da dança de São Gonçalo, pelos anacés, exemplificam o que estamos abordando, neste trabalho, sobre a utilização de performances como signos da etnicidade. Nos casos em questão, essas performances representam uma importante forma de afirmação em três níveis: internamente nas comunidades; entre os seus iguais, ou seja, dentro do movimento indígena; e externamente nas relações com a sociedade e o Estado. São meios simbólicos que demarcam diferenças entre esses grupos e as populações regionais e semelhanças com os outros povos indígenas, promovendo, ao mesmo tempo, um distanciamento com os padrões de identificação pela “mistura” e “caboclição” e uma aproximação com a identificação étnica como consciência histórica ou historicidade<sup>89</sup>.

### **6.2.2 A negação das identidades e a violência dos empreendimentos**

Só depois de mais de 20 anos do processo iniciado pelos tapebas, enquanto primeiro grupo a reassumir sua etnicidade no Ceará, os anacés e tremembés da Barra do Mundaú passaram a reivindicar suas identidades étnicas. Esse fato nos leva a observar a carga simbólica e prática com a qual a categoria “índio” ainda está impregnada nas dinâmicas sociais estabelecidas no estado e nas relações interétnicas, fazendo com que determinados grupos permaneçam imobilizados e invizibilizados, situação que só sofreu rupturas, nos casos dos anacés e tremembés, tamanha a pressão que se impôs sobre as comunidades a fim de fazer avançar sobre os territórios a instalação de empreendimentos de diversas naturezas.

Em ambos, as investidas do governo estadual para forçar os indígenas a abrirem mão de seus territórios extrapolaram a esfera jurídica, política e burocrática e

---

<sup>89</sup> Neste trabalho temos evocado a noção de história não apenas como um pano de fundo, um elemento exterior independente, mas como constitutiva da produção de sentidos pelos povos estudados.

adentraram, em determinados momentos, ao campo da ofensa e da injúria, com declarações noticiadas pelos jornais locais. Diante do impasse frente à resistência dos tremembés de São José e Buriti em saírem de suas terras, o então governador Cid Gomes convidou, em julho de 2008, parlamentares da Comissão de Turismo da Câmara Federal para sobrevoarem a área em litígio.

Nesta rápida visita, o grupo conseguiu perceber que não havia “rastros de indígenas”. Segundo matéria do jornal Diário do Nordeste<sup>90</sup>, a deputada Gorete Pereira (PR-CE) teria dito: “o que existe é uma ONG que já recebeu quase R\$ 1 milhão para aliciar pessoas na região para se passarem por índios”. A deputada não soube explicar ao repórter o nome da ONG. Já o deputado Albano Franco (PSDB-SE), presidente da Comissão de Turismo da CF, afirmou “fomos até lá, conversamos com a população local e não vimos nenhum índio. O que vimos foram pessoas que querem a implantação de um projeto que irá trazer desenvolvimento e empregos”.

O jornal ainda noticiou que, após a visita técnica à Itapipoca, os deputados, acompanhados do embaixador da Espanha no Brasil, Ricardo Peidró, e dos espanhóis do Afirmo Grupo Inmobiliario (que seria a atual empresa à frente da Cidade Nova Atlântida, desde o início de 2008), teriam uma reunião, a portas fechadas, com Cid Gomes para tratar da situação.

Ainda em 2008, os tremembés da Barra do Mundaú contaram que o governador Cid Gomes enviou até a comunidade o então secretário de Justiça e Cidadania, Marcos Cals, para conversar com os indígenas sobre o empreendimento. Como eles não deram nenhuma esperança no sentido de desistir da terra, o secretário ouviu e foi embora sem questionar muito. Dias depois, receberam uma ligação para marcar uma nova visita, agora do vice-governador à época, Francisco Pinheiro. O helicóptero pousou na praia da Baleia, onde alguns moradores de São José e Buriti já o esperavam e o levaram ao encontro com o restante da comunidade.

Ele [vice-governador] disse que queria saber o nosso ponto de vista. Dissemos a mesma coisa que já tínhamos dito ao secretário. Ele perguntou por que a gente não aceitava esse empreendimento **que ia gerar um bocado de emprego e renda e prometeu que se a comunidade aceitasse, iam fazer escola, posto de saúde...** Nós respondemos que isso aí a gente já tinha direito por lei, que não precisava se vender pra ter isso. Ele foi embora e não conseguiu nada. (Erbene Rosa Veríssimo, liderança tremembé, em entrevista à autora, 2014)

---

<sup>90</sup> Diário do Nordeste. “Cidade Nova Atlântida – Embate ganha apoio político”, 18 de julho de 2008.

Na visão de Francisco Veríssimo, uma das lideranças mais antigas do povo tremembés da Barra do Mundaú, de 81 anos, a proposta soou como um desrespeito à história daquela gente.

O vice-governador, o doutor Pinheiro, chegou para mostrar que a terra era dos espanhóis, que nós não tínhamos futuro aqui. Eles chegaram aqui de helicóptero em tempo de botar nós todos dentro do bolso porque nós, analfabetos, sem conhecer... Primeiro ele [Cid Gomes] mandou o doutor Pinheiro para conversar, que nós fizéssemos um acordo com os espanhóis, para nós ficarmos com uma parte da terra e dar outra parte para eles fazerem os empreendimentos deles. Mas nós não aceitamos porque o terreninho era pouco... Aí a gente dava pra ele fazer o empreendimento dele e depois ele vinha pegar a parte da nossa terra de morada todinha, aí a gente ia pra donde? Não aceitamos não. Aí eu falei bem esclarecido para ele que dissesse lá a eles, que tinham mandado ele aqui, que a comunidade não aceitava esse acordo de forma nenhuma. Por que da forma que estavam querendo fazer, estavam querendo fazer de nós moleques. Queriam tomar o que era nosso para dar de volta uma banana. Que nós estávamos morando nessa terra aqui era de herança em herança, de muitas eras. E para chegar de uma hora para outra e deixar tudo que nós tínhamos, nós não aceitávamos não. (Francisco Rosa Veríssimo, tremembé da Barra do Mundaú, 81 anos, em entrevista à autora, 2014)

Após essa segunda investida, as lideranças indígenas receberam um convite para irem até Fortaleza, junto com o vice-prefeito de Itapipoca e com os bispos da diocese de lá, com o objetivo de encontrarem o governador e poderem conversar sobre as propostas que ele tinha para o “problema”. Como as lideranças não aceitaram, o governador, certo dia, “baixou na comunidade”. Estava na companhia do bispo emérito da Diocese de Itapipoca, Dom Benedito Francisco de Albuquerque, e do bispo em exercício, Dom Frei Antônio Roberto Cavuto, que, segundo meus interlocutores, disseram que a ida deles até lá se devia ao fato de estarem bastante preocupados com os fiéis, em decorrência da divisão que estava acontecendo na comunidade.

A gente percebeu que o governador estava muito nervoso. O governador lançou a proposta e todo mundo disse o que sentia, o que achava e ninguém abriu mão. O que ele falou foi para nós aceitarmos o empreendimento aqui. Primeiro ele disse que o estado precisava desse dinheiro que vinha de fora, que o Ceará era um estado pobre e precisava desse investimento e que ele não ia deixar a gente sem nada, que a gente dissesse onde que queria morar que ele comprava o terreno e botava nós todos para lá. Nós quem diríamos qual era a terra que nós queríamos ir. Eu vi um interesse muito grande e comecei a sentir o tanto que o dinheiro faz na vida das pessoas, que não são capazes de olhar para o ser humano que está ali, só olham para o

capital. (Erbene Rosa Veríssimo, liderança tremembé, em entrevista à autora, 2014)

Assim como o vice-governador havia dito, Cid Gomes repetiu a proposta de oferecer saneamento, escola, posto de saúde, casas de alvenaria e outras benesses para que os indígenas abrissem mão do local e fossem removidos para outra área. Após ouvir o governador, os idosos presentes tomaram a palavra e responderam:

“Você faça o que quiser, mas daqui a gente não sai. Nós nascemos e nos criamos aqui e só vamos sair quando morrer. Não tem terra melhor do que essa para nós. Não existe, pode botar uma terra coberta de ouro que ninguém quer porque a nossa riqueza está aqui, que são as nossas raízes, os nossos antepassados, as nossas lembranças, a nossa cultura, está tudo aqui. Se a gente for sair daqui, vamos deixar o quê se tudo que nós construímos e temos de melhor vai ficar tudo aqui? Vamos levar somente o nosso corpo, mas e as nossas raízes e nossas lembranças que estão todas aqui?”. **Aí ele disse: “pois vocês vão ver que não vão ter nada, se não querem empreendimento não vão ter nem escola, nem nada mais...”**. (Erbene Rosa Veríssimo, liderança tremembé, em entrevista à autora, 2014)

Para além das propostas feitas pelo governador consideradas desrespeitosas e injustas, os indígenas ficaram ofendidos e com raiva pela forma como a situação foi conduzida. Em nenhum momento, a postura do governador de ir até a comunidade foi compreendida como uma tentativa de diálogo e uma oportunidade de os moradores se expressarem e terem considerados os seus argumentos sobre aquela disputa, como chegaram a imaginar num primeiro momento. Ao contrário, eles entenderam perfeitamente que as visitas se tratavam de mais uma investida com o intuito de induzi-los a saírem dali à força. Que a presença de Cid Gomes, em pessoa, era uma maneira de constrangê-los diante da autoridade de governador.

Ficou claro, para os tremembés, que ali estava em disputa mais do que restritamente a terra, pois conflitavam duas visões de mundo e de possibilidades de futuro. Sentiram o peso dessa relação assimétrica de poder e relembrou o sentimento de dominação a que estiveram submetidos por tanto tempo, e do qual lutam para se desvencilhar. Entenderam que as concepções sobre os usos, valores e formas de aproveitamento do território eram muitos díspares para se chegar a uma compreensão mútua sobre o destino da área em disputa.

Foi dita muita coisa e ele disse que terra sem produção para ele não valia nada. Terra para ele tinha que ser produtiva. Dissemos “para

“você ela não tem produção, mas para gente ela é produtiva”. Ele quis dizer que nós, para ele, não valíamos nada, valia era o investimento que está em cima da terra e o que tinha em cima da terra era só nós, que não tínhamos o que oferecer para ele. Nós estávamos querendo era que ele nos ajudasse e nos desse o que era de direito nosso, mas ele queria era, junto com a empresa, tomar o que é de direito nosso. (Erbene Rosa Veríssimo, liderança tremembé, em entrevista à autora, 2014)

Ele baixou lá no sítio, o doutor Cid com os dois bispos de Itapipoca, e foi todo mundo. E uma hora ele falou bem aborrecido dizendo que essa terra não interessava para ele não. Ele quis dizer que nós não tínhamos o que dar e essa empresa ia deixar muita coisa dentro da terra, muita indústria, muita coisa aqui dentro, deixar dinheiro e nós só fazíamos plantar era roça e essas coisinhas que não davam resultado. As mulheres bateram em cima dele lá e disseram que nós não queríamos nada, nada... queríamos só era a terra para dela nós tirarmos o sustento como vinha tirando. Os espanhóis queriam fazer era outros tipos de coisa que não pertenciam a nós, que nós nem conhecíamos. (Francisco Rosa Veríssimo, tremembé da Barra do Mundaú, 81 anos, em entrevista à autora, 2014)

O governo estadual também agiu de forma semelhante no caso dos anacés. Nesse sentido, Santos (2013) resgata um documento que ilustra bem a postura governamental sobre o caso: a Manifestação do Governo do Estado do Ceará expedida, em 2008, pela Procuradoria Geral do Estado (PGE), que questiona o Parecer Técnico Antropológico-Ambiental da área anacé, elaborado pelo Ministério Público Federal (MPF). A PGE do Ceará encaminhou sua reclamação diretamente aos procuradores federais da República, enquanto estes avaliavam o documento. Em certo trecho do documento, os procuradores evocam os conceitos de “originalidade” como justificativa à suposta não existência contemporânea do etnônimo anacé no Ceará, utilizando, para isso, concepções evolucionistas e integracionistas:

A originalidade do direito às terras só pode ser reclamada de presentes à ocupação tradicional e permanente dos índios. Dessa forma, fica garantida a aplicação desse instituto apenas aos silvícolas que hoje vivam sobre a tradicionalidade cultural, e não àqueles que perderam esse traço ou não sobreviveram ao progresso. (Carta do Procurador Geral do Estado do Ceará aos Procuradores Gerais da República, 2008 *apud* Santos, 2013, p.129)

Em outro trecho da carta, o procurador estadual define o que considera por “tradicionalidade” como requisito para a demarcação da terra indígena anacé e conclui, mesmo sem estar embasado por nenhum estudo técnico, que o povo anacé não congrega os “valores culturais, religiosos e étnicos” alinhados a esta “tradicionalidade” que, a seu

ver, os definiria como povos indígenas. E mais, desqualifica a validade dos registros orais dos anacés enquanto referências etno-históricas do povo.

[...] a existência de índios ocupando permanentemente determinada terra exige a tradicionalidade. Entretanto, se tal ocupação se der de forma distinta da tradicional, **despida de seus valores culturais e étnicos, ocorrem a descaracterização da terra indígena.** Em melhores palavras, somente a simultaneidade de todos os pressupostos apresentados (originalidade, tradicionalidade e permanência) qualificará a terra indígena, pois a ausência de apenas um obstruirá a sua caracterização. Em sendo assim, é forçoso constatar que, apesar do Parecer n. 01/08 (...) **não há, em São Gonçalo do Amarante, ocupação, permanência e tradicionalidade Anacé (...)** Não há tradicionalidade, não há valores culturais, religiosos, étnicos do povo que se auto-denomina Anacé (...) Cabe, finalmente, ponderar que o aludido Parecer n. 01/08, ao definir a área em que pretende haver índios da etnia Anacé, não esclareceu quais os critérios técnicos utilizados para a sua conclusão. Na verdade, **limitou-se a ouvir histórias contadas que se auto-declararam pertencentes a esse povo (...)** Sem embargo da norma contida no artigo da Convenção 169 da OIT, segundo a qual a consciência da identidade indígena é fator de aplicação da legislação indígena, disso não decorre o reconhecimento do direito à terra apontada, que deverá, antes, passar por um processo de identificação, reconhecimento e demarcação, baseada também em estudos técnicos. (Ibidem, p.130, grifos meus)

Junto a isso, repetidamente, o governador Cid Gomes foi aos jornais com afirmações preconceituosas e embasadas numa perspectiva etnocêntrica sobre a presença indígena na área de influência do seu mais importante investimento, o CIPP, considerado “uma estratégia alternativa de desenvolvimento adotada pelo Estado do Ceará, que leva em conta a sua pobreza, a aridez do seu clima e a necessidade de criar novas alternativas de desenvolvimento”<sup>91</sup>. Aqui, percebe-se o mesmo discurso salvacionista do projeto econômico como solução aos problemas estruturais do estado, apresentado também aos tremembés.

Com a emergência da reivindicação étnica anacé, o processo de desapropriação da área ficou conturbado, a partir de 2009, diante de recomendações expedidas pelo MPF ao governo do estado para que este paralisasse as desapropriações até que fossem realizados os estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Anacé. A recomendação não foi seguida pelo Executivo estadual, mas deu origem a outros processos judiciais, assinalando uma indefinição sobre o destino da área e causando um

---

<sup>91</sup> Trecho da Carta do Procurador Geral do Estado do Ceará endereçada aos Procuradores Gerais da República sobre o Parecer Técnico Antropológico-Ambiental nº 01/08 expedido pelo MPF. A carta foi expedida e endereçada em 2008 (*apud* Santos, 2013).

enorme mal-estar entre o governo e as empresas interessadas, o que levou o governador a manifestar-se publicamente no sentido de afirmar que não havia impedimento aos planos anteriormente estabelecidos.

“Estamos fazendo o cadastro, e estamos fazendo a aquisição de terras, sem preocupação. A Funai vai fazer um levantamento, mas eu tenho absoluta tranquilidade, e **qualquer pessoa de bom senso que andar ali verá que não tem índio nenhum, são pessoas comuns. Não tem nada de índio, tem coisíssima nenhuma.** Casa com piscina... pega no Google Earth, vê aquilo ali. Tem uma ou outra pessoa aí que diz [ser índio], isso virou meio de vida, indústria...”, afirmou a jornalista, na última segunda-feira, o governador Cid Gomes. (Diário do Nordeste, 9 de julho de 2009<sup>92</sup>, grifo meu)

Somam-se a essa postura do governo estadual outras semelhantes, que buscaram desqualificar a reivindicação indígena por meio de opiniões e atitudes preconceituosas forjadas com o objetivo de ridicularizar o povo anacé. Em 5 de maio de 2010, a revista *Veja* publicou uma matéria especial intitulada *A farra da antropologia oportunista*, em que afirmava serem a antropologia e os indigenistas os responsáveis pelo “surgimento de uma aberração científica”, qual seja, o conceito de “índios ressurgidos” que, segundo a revista, “seriam herdeiros de tribos extintas há 200 ou 300 anos”. A postura da revista, em total e proposital desconhecimento sobre a história dessas populações e da literatura antropológica atualizada, mostrou desrespeito e desconsideração ao poder de agência dos sujeitos políticos indígenas, utilizando-se de uma linguagem “unicamente acusatória, servindo-se extensamente da chacota, da difamação e do desrespeito”<sup>93</sup>.

Nessa mesma matéria, o repórter Leonardo Coutinho, relata sua visita aos anacés, a quem ele se refere por “macumbeiros de cocar”:

Os cearenses de São Gonçalo do Amarante vivem um tormento. Sede do Porto de Pecém, o município espera abrigar uma refinaria, uma siderúrgica e um complexo industrial. Um padre, no entanto, convenceu seus fiéis de que esses investimentos os expulsarão do local. Sua única saída para ficar lá seria declararem-se indígenas. 'Querem nos tirar terras que nossos pais e avós compraram com muito suor', reverbera o agente de saúde Francisco Moraes. Eles, então, compraram cocares, maracas e passaram a se pintar. 'A gente sempre foi índio, só não sabia', diz Moraes, que agora se apresenta como

<sup>92</sup> Diário do Nordeste. “PARECER PARA REFINARIA - Avaliação da Funai ainda não iniciou no Pecém”, 9 de julho de 2009.

<sup>93</sup> Trecho de carta publicada pela Comissão de Assuntos Indígenas da ABA, em resposta às acusações, às afirmações e aos dados “inteiramente equivocados e fantasiosos”, utilizados pela *Veja*. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/005COMISSOESGTS/Documentos%20da%20CAI/NotaCAI-ABA.pdf> A matéria foi alvo de críticas de diversos profissionais e instituições como a SBPC, ANPOCS e ABA.

'Cacique Júnior' e cultiva supostos hábitos dos índios anacés, extintos há 200 anos. 'Faço macumba e a dança de São Gonçalo.' A questão é que a origem da macumba é africana e a da dança, portuguesa. (Veja, 5 de maio de 2010, p.158 e 159)



Imagem 3. Revista Veja, de 5 de maio de 2010. Acima, anacés são chamados de “macumbeiros de cocar”. Fonte: reprodução

Tais posicionamentos estão ideologicamente embasados e são propositalmente realizados com o intuito de reproduzir ideias que giram em torno de: a) uma suposta dicotomia e incompatibilidade entre o desenvolvimento e os povos indígenas; b) a impossibilidade de existência contemporânea de povos indígenas no Nordeste/Ceará por uma hipotética ausência de “autenticidade” ou “primitivismo” nas suas culturas e aparências físicas; e c) o reforço às campanhas de setores anti-indígenas contra as políticas de reconhecimento dos direitos territoriais indígenas. Para além das atitudes de má-fé, podemos identificar em tais comportamentos e discursos razões mais profundas.

Por um lado, visualiza-se a manipulação do discurso pautado na crença de que “no Ceará não existe mais índio”, reforçado pelo Relatório Provincial de 1863, que serviu para validar as ações do Estado e de setores da economia local no sentido de avançar sobre os territórios indígenas e deslegitimar as identidades diferenciadas desses grupos. Por outro, percebe-se o investimento simbólico, feito por meio dos discursos, na direção de promover um resgate do imaginário social pautado pelas imagens dos

“índios” enquanto criaturas “exóticas”, “selvagens”, “incapazes”, “seres do passado”, incompatíveis com os povos indígenas contemporâneos.

Pelos casos analisados, observa-se de que maneira as forças políticas e econômicas no Ceará reforçam e se aproveitam dessas construções discursivas e simbólicas para continuar exercendo uma dominação pautada por relações assimétricas de poder, subjugando grupos marginalizados a partir dessa lógica. Para isso, parece não haver restrição em se utilizarem do poder político instituído a fim de constranger e intimidar os povos indígenas, numa visível injusta correlação de forças.

### **6.2.3 As divisões internas**

Em 2002, teve início uma ofensiva mais direta do complexo Nova Atlântida sobre a área tremembé e seus moradores, momento em que a empresa anunciou que daria início à construção do megaprojeto turístico na terra indígena. De lá para cá, os encarregados da empresa cercaram áreas e impediram os moradores de chegarem ao rio, ao mar e às camboas, onde os indígenas costumavam pescar para a subsistência. A empresa construiu cancelas bloqueando o acesso dos moradores e se apropriou de duas áreas no interior da terra indígena: uma às margens do rio Mundaú (próximo à aldeia São José) e outra na chapada (aldeia Buriti do Meio).

A pressão exercida pela empresa ocasionou graves divergências internas, causando uma ruptura do tecido social e separando famílias, que, de um lado, passaram a se reconhecerem como indígenas e, de outro, não. Como no caso relatado pelos indígenas de Oaxaca, também no Ceará a lógica neoliberal atua no sentido de cooptar pessoas e promover uma crise social capaz de enfraquecer qualquer oposição que se estabeleça ao domínio do território. As pessoas que não se reconheceram como indígenas passaram a trabalhar para a empresa e a defender os interesses desta diante dos que se opunham ao empreendimento.

Antes da empresa, a gente era um povo só. Não existia essa desunião como existe hoje. Nossas comunidades, tanto São José como Buriti, sempre foram muito carentes mesmo, sem renda familiar, sem emprego, não existia nada disso. Então, quando a empresa chegou, ela ofereceu dinheiro para as pessoas, ofereceu emprego, promessas de vida boa e quem não tinha aquela convicção e não sabia, de fato, o valor que a terra tem, pensou “é agora, vamos pegar isso aí porque é a oportunidade de a gente poder ter uma casa boa, poder comprar um transporte, poder comer melhor”. As pessoas começaram a ver por

esse lado. Só que a Nova Atlântida oferecia o emprego, pagava, mas botava a condição “você vão ter que ficar do nosso lado e lutar contra eles”. Daí começou e foi todo esse processo que gerou esse conflito entre a gente. Ficou uma divisão mesmo. (Cleidiane Castro de Oliveira, professora tremembé, em entrevista à autora, 2014)

A situação gerou graves conflitos internos, com situações que chegaram à iminência de sérios confrontos diretos entre os moradores. Em uma ocasião, logo no início da reivindicação por reconhecimento, uma criança foi agredida a pedradas pelos colegas, dentro do ônibus escolar, por sua família ter se identificado como indígena. À época, não existia escola dentro da comunidade e todos os alunos eram atendidos pela escola do distrito de Marinheiros. Com o ocorrido, a comunidade deu início à luta para a implantação de uma escola indígena que começou a funcionar debaixo das árvores, há dez anos, e hoje já conta com uma estrutura bem equipada. Com a divisão, estudam na escola da comunidade apenas os alunos das famílias que se reconhecem como indígenas, enquanto os não indígenas seguem estudando no distrito de Marinheiros.

Ainda que os indígenas tenham plena convicção do caminho que decidiram seguir ao reivindicar seus direitos e identidade étnica, todos lamentam a condição que se instalou após a divisão da comunidade. Todos avaliam a desintegração dos laços sociais, anteriormente estabelecidos, como a maior perda e a maior derrota de todo esse processo. E os indígenas têm inteira consciência de que tudo isso é resultado, primeiramente, da força do capital perante as necessidades da população, assim como, da injusta correlação de poder que se estabelece entre a “comunidade pobre” e a “empresa rica” aliada aos interesses estatais.

Uma das coisas que mais doeu entre a gente foi essa divisão. O que é mais triste de todas as coisas, eu considero essa divisão que, até hoje, depois de 12 anos, têm pessoas que ainda não se identificaram porque têm esperança que a empresa volte. Na época, famílias se dividiram, tem filho que tá na luta enquanto o pai não. Aqui em São José tem um grupo e no Buriti tem outro que não se identificam. Em São José é mais forte a resistência porque a pessoa daqui que era ligada à empresa está lá. Era o presidente da associação de lá. Ele era um “testa de ferro” porque ele levava e trazia tudo. Essa divisão foi muito triste para nós. Na época foi tão doloroso... isso custou muito caro para nós, mas hoje a questão da violência gerada por essa divisão diminuiu porque cada um tá quieto no seu canto, sem tá xingando, nem dizendo nada, mas mesmo assim a gente não se aproxima. (Erbene Rosa Veríssimo, liderança tremembé, em entrevista à autora, 2014)

Com os anacés aconteceu um processo similar com algumas famílias que ficaram separadas entre os que se reconheceram e os que não se identificaram. Além da divisão interna de algumas famílias, houve uma divisão mais ampla com relação à população que não pertence às famílias que eles identificam como originárias da descendência indígena (e que também não se autoidentificam como indígenas).

A gente se diferencia pelo laço sanguíneo. Foi feita a árvore genealógica que mostrou que as famílias que fundaram foi Paulino e Freire. Tem a família Ferreira Lima que veio da Japuaara, que no estudo da árvore genealógica foi identificada que era índio. Eles são das famílias dos “caboré” que são aqueles que se refugiaram em cima da linha da serra para escapar. E eles têm a ver com os Ferreira daqui que são misturados com os Freire, que são misturados com os Paulino. Então, casavam primos com primos. E isso é tradicional até hoje. A minha mulher é minha prima porque meu pai é primo do pai dela... (Francisco Ferreira de Moraes Júnior, liderança anacé, em entrevista à autora, 2014)

Com a divisão foi criada a Associação dos Moradores do Complexo Industrial e Portuário do Pecém (AMCIPP), cuja, segundo Santos (2013) observou, uma de suas grandes frentes de atuação era trabalhar pela descaracterização da presença indígena anacé no interior da região do CIPP, uma vez que, acreditava a presidente da AMCIPP, a presença indígena desfavoreceria as famílias da região que desejavam ser indenizadas com justiça pelo governo. Esse desfavorecimento das famílias não indígenas seria consequência das paralisações dos processos indenizatórios, decorrentes das desapropriações que ficaram suspensas por causa do estudo para identificação da terra indígena, após a mobilização dos, assim chamados pela presidente da AMCIPP, “falsos índios Anacé” (ibidem, p.131).

A titular da AMCIPP chegou a recorrer ao Ministério Público Federal, junto a uma ex-vereadora de São Gonçalo do Amarante, para denunciar a “não presença” indígena na região. Diziam elas não reconhecerem “nenhuma etnia indígena nos dias atuais no referido município, principalmente nas localidades de Matões, Bolso, Chave, Gregório, Tapuio, Madeiro, Campo Grande e adjacências, onde agentes de saúde induziram pessoas a se reconhecerem como indígenas”<sup>94</sup>.

Segundo Santos (2013) pode verificar, a situação estabelecida na localidade provocou uma ruptura na “comunidade de sentimento” que havia antes da instalação do

---

<sup>94</sup> Ministério Público Federal (MPF), Procuradoria da República no Estado do Ceará. Termo de Representação PRDC, 2010.

projeto. Foram desfeitos os laços relacionais mantidos pelos processos de identificação que levavam em consideração “o tempo de convivência e o compartilhamento de semelhanças diacríticas, históricas e organizacionais entre os indivíduos que habitam uma mesma comunidade de vizinhança” (ibidem, p.136).

Então essa ferida é bem maior, né? Porque assim, você pensa numa ferida patrimonial, porque você tem o patrimônio de cultura que você deixa aqui, um patrimônio financeiro, um patrimônio de resistência, um patrimônio de memória. Mas quando você entra no patrimônio do laço familiar isso já é bem maior, porque você vê aqui as histórias que foram contadas: “Ah, eu caçava com fulano, que era o sicrano que me dizia, o outro que ia comigo”; a rezadeira, curadeira. Então, esse tipo de laço acaba se rompendo, a gente acaba perdendo esse laço quando há essa... Arrancar, é como se você tivesse arrancando uma árvore de um local e plantando ela em outro local. Simplesmente o Governo do Estado está fazendo isso, você vai arrancar os Anacés que aqui moram e vai plantar lá. E sempre quando você faz isso, você não sabe se essa árvore vai vingar, se ela vai murchar, perder as folhas e ter que renovar com folhas novas, ou se ela vai continuar florindo do jeito que ela tava, bela. Então assim, vai ter todo esse laço que vai se perder. Algumas famílias vão ser partidas, a gente não sabe como vai se dar esse acompanhamento depois porque pode-se gerar um pouco de inveja: “Ah, por que o fulano foi bem mais tratado”, ou então não, pode ser ao contrário. (Cléber Tapeba, professor na Escola Indígena Anacé Direito de Aprender, Museu da Pessoa – Roda de Histórias – Comunidade Anacé, 2014)

Aqui fica clara a repetição dos mecanismos utilizados pelas estruturas dominantes para fazer valer os seus interesses a qualquer custo e por qualquer meio, manipulando populações menos favorecidas por vias distintas e distantes dos métodos legais que deveriam ser adotados em processos como esses. Só depois de confirmadas as decisões de governos e empresas é que essas populações passaram a tomar conhecimento dos projetos que possuem como alvo seus territórios.

Anteriormente às suas reações, os grupos não foram ouvidos, nem informados dos procedimentos que já estavam em curso, sequer considerados parte integrante dos projetos que se tinha para as áreas. Foram inicialmente tratados como algo no qual se pudesse descartar facilmente, no entanto, os empreendedores esbarraram com uma situação inesperada diante do reconhecimento étnico das comunidades.

Ainda que os povos indígenas vivenciem diversas situações de vulnerabilidade e que a garantia de seus direitos deixe muito a desejar, os mecanismos jurídico-legais nacionais e internacionais têm sido aprimorados ao longo do tempo e, de alguma forma, têm agido como um freio aos intuitos neocoloniais de avançar indiscriminadamente

perante esses territórios. São a estas prerrogativas que os povos indígenas do Ceará, e do Brasil como um todo, têm recorrido para garantir direitos e transformar a situação de exclusão e violação a que são, muitas vezes, submetidos.

#### **6.2.4 “Quem deu esse nó não pode dá, esse nó tá dado eu desato já”<sup>95</sup>: quando só resta resistir**

Diante das situações em que se encontravam, as populações anacé e tremembé identificaram uma única saída para conseguir ter seus direitos minimamente reconhecidos e respeitados. Essa saída foi reagir e resistir perante as posturas estatais e empresariais. Os povos tremembé e anacé reagiram de diversas formas face às situações e ao ambiente gerados a partir da pressão dos empreendimentos relacionados ao Complexo Turístico Nova Atlântida e ao CIPP, em seus territórios. Aqui vamos abordar algumas *tradições de resistência* utilizadas, que pressupõem estratégias e decisões políticas dos movimentos e comunidades indígenas na perspectiva de inverter as prioridades hegemônicas e garantir direitos, os quais passaram a ser fazer presentes a partir do momento em que esses grupos resolveram reivindicar suas identidades étnicas.

Além da elaboração de uma *pedagogia da indianidade* que permite a reconstrução e o fortalecimento da identidade étnica por meio da apropriação e transmissão de signos da etnicidade, as mobilizações dos tremembés de São José e Buriti estão continuamente relacionadas à demanda de regularização fundiária. Não possuir o direito ao território tradicional totalmente reconhecido pelo Estado (por meio da homologação) é o aspecto que mais fragiliza as comunidades indígenas e que também mais as mobiliza.

As principais estratégias de resistência dos tremembés nesse sentido são as retomadas das áreas apropriadas pela empresa e a posterior ocupação efetiva desses terrenos. A primeira delas aconteceu numa área da aldeia Buriti, em 2007, conhecida por conter uma vasta plantação de coqueiros. Quando a empresa se apossou do local, construiu uma cerca para impedir a passagem dos moradores e, com isso, “as pessoas tinham dificuldade de acesso à água, que era onde o pessoal lavava roupa, tirava água

---

<sup>95</sup> Versos de toré entoado pelos povos do Ceará em alusão ao poder espiritual indígena de reverter decisões/attitudes que sejam contrárias a eles. O verso termina com: “Ô desenrola essa corrente/ Deixe o índio trabalhar”.

das cacimbas para beber, e, nesse local, eles fizeram umas cancelas e era tudo vigiado”, contaram-me.

A decisão de retomar a área surgiu quando os indígenas notaram uma movimentação dos encarregados da empresa com o objetivo de erguer uma construção no interior do sítio. Para impedir, eles decidiram fechar a estrada e bloquear a passagens dos carros.

Chamei todo mundo e acampamos na estrada, colocamos uns paus e os carros não passaram, vieram, mas voltaram. Aí, de tardinha, decidimos fazer a retomada do que era nosso. Era tudo cercado de arame e, de noite, nós reunimos o grupo e abrimos a cerca, os homens tiraram o arame e as estacas e deixaram tudo aberto. Acampamos lá dentro. No outro dia de manhã, a escola foi para lá, as crianças foram assistir aula debaixo dos cajueiros. Fizemos comida, montamos barraca e ficamos. (Erbene Rosa Veríssimo, liderança tremembé, em entrevista à autora, 2014)

A estratégia funcionou e os indígenas ficaram acampados por alguns meses no local, até reestabelecerem a posse para a comunidade indígena. Refizeram as cercas, construíram uma estrutura própria para ser utilizada em momentos coletivos e voltaram a usufruir coletivamente dos coqueirais que tinham sido tomados. No entanto, apesar de bem-sucedida, a retomada foi um dos momentos dos mais difíceis desse processo, devido ao acirramento que houve entre os moradores indígenas e aqueles que não se reconhecem. A partir daí, ficou claro que as relações entre as famílias não voltariam a ser o que eram.

Na época, o que foi mais trágico foi o confronto entre índio e não índio [os que não se reconhecem] aqui da aldeia que trabalhavam para eles. Os seguranças deles passavam a noite atirando. Houve um confronto e, nesse dia, os daqui de dentro mesmo que trabalhavam para eles se armaram de facão, foice o que tinham em casa e vieram encontrar com a gente lá embaixo. Queriam brigar mesmo. Ia ser uma guerra grande nesse dia. Nos avisaram que eles estavam vindo e a gente se desesperou porque as crianças estavam lá e os adultos foram se armar também e esperar. Eu estava lá em Itapipoca fazendo uma denúncia na polícia quando ligaram para mim avisando. Fiquei tão nervosa e comecei a chorar e pedi a polícia para vir. [...] Aí vieram e desarmaram todo mundo. A sorte é que a polícia chegou bem na hora que eles vinham chegando. Escapou de haver uma tragédia entre nós. Nós retomamos de vez a área e construímos três casas lá dentro. (Erbene Rosa Veríssimo, liderança tremembé, em entrevista à autora, 2014)

A ação não aconteceu sem represálias. As lideranças indígenas eram constantemente ameaçadas e, durante um tempo, viveram se escondendo, sem andar sozinhas e sem falar com estranhos. Quando chegava alguém de fora na comunidade procurando por alguma liderança, as pessoas mentiam dizendo que não estavam, com medo de que algo pudesse ocorrer com elas.

Assegurada a posse da área pelos indígenas, a situação foi se acalmando e a rotina reestabelecida. Em 2013, depois que foi publicado o relatório de identificação da terra indígena pela Funai, a comunidade decidiu por uma segunda retomada numa área contínua à primeira, que estava em poder da empresa por 11 anos. Os indígenas expulsaram os “capangas” que impediam a passagem dos moradores e voltaram a ter o domínio do local.

Eles cercaram a área, fizeram roçados e ergueram duas amplas palhoças que serviam para a realização de atividades comunitárias e educativas. Começaram a reflorestar a região com árvores frutíferas típicas como cajueiros, coqueiros e goiabeiras, que haviam sido derrubadas para o plantio de uma espécie não nativa de pinheiro. Os empregados ainda tentaram recuperar a posse do sítio, levando trabalhadores para dentro do terreno, mas a comunidade se mobilizou e não permitiu que isso acontecesse: “chegamos lá e botamos eles para correr. Dissemos isso não é seu, dançamos o torém perto deles e botamos os trabalhadores para ir embora. Discutimos com eles, mas eles tiraram o povo deles e a gente ficou”, relatou uma moradora.

Em 10 de setembro de 2014, veio a resposta da empresa. Segundo os indígenas, homens ligados à Nova Atlântida queimaram, durante a madrugada, as estruturas construídas pelos indígenas e as plantações cultivadas no local. Após o ataque, os indígenas decidiram entrar novamente no sítio e construir uma casa de alvenaria, com o objetivo de dificultar uma nova tentativa incêndio. Um mês depois, 15 seguranças armados entraram na comunidade, acompanhados de um homem, que se identificou como advogado da empresa, e botaram abaixo a casa de alvenaria e as cercas. O advogado alegava ter em mãos um documento que provava a propriedade da terra pela Nova Atlântida.



**Foto 34** (à esquerda): palhoça construída pelos indígenas na área retomada.

**Foto 35** (à direita): palhoça destruída pelo incêndio.

Fotos: Clarissa Tavares, 2014, e acervo da comunidade (34).

Após os dois ataques provocados por encarregados da empresa, voltaram a circular na comunidade ameaças de morte às lideranças indígenas. A intimidação não acontecia por advertências diretas, mas fazendo circular boatos através dos moradores que não se reconhecem como indígenas e apoiam o empreendimento. Mesmo diante das ofensivas, os tremembés voltaram a ocupar a área onde houve o incêndio e a reconstruir a casa de alvenaria. Subiram tudo em poucos dias, em regime de mutirão e, no local, montaram um acampamento permanente.

Por duas ocasiões, mesmo diante do perigo de violência, os indígenas retomaram e recuperaram a posse do sítio próximo ao rio Mundaú (e à aldeia São José), que havia sido cercada e invadida pela empresa Nova Atlântida. Pude presenciar a ação da comunidade durante essa segunda ocupação, assim como acompanhar relatos, manifestos, matérias e postagens de textos e vídeos, antes e após a minha ida à área. Desses momentos, foi possível observar como os tremembés trabalharam a articulação intra e extracomunitária, a mobilização interna e a afirmação étnica-cultural em torno da identidade indígena enquanto estratégias de ação política voltada à resistência ao empreendimento e ao domínio de suas terras.

Dentre as ações de articulação e mobilização, ocorreram, além da própria retomada da área: a criação de um acampamento para propiciar a ocupação em tempo integral do sítio; uma intensa articulação com o movimento indígena cearense, com ações de solidariedade e presença de outros povos do estado; articulações também com apoiadores não indígenas, oriundos de universidades, movimentos sociais, centros de

defesa, políticos e organizações das mais diversas; caminhadas; uma manifestação em frente à sede da Justiça Federal de Itapipoca; a retenção de funcionários da Funai no acampamento (que motivou uma ida de representantes tremembés a Brasília para reunião com a presidência da Funai); e a sensibilização de meios de comunicação e de parte da opinião pública. O propósito dessas ações, para além da ocupação e posse do território em si, esteve sempre focado no que consideram a razão primeira das reivindicações indígenas no Ceará: a demarcação da terra indígena.

Na ocasião em que estive no acampamento, em novembro de 2014, os indígenas realizaram uma caminhada desde a sede do distrito de Marinheiros até a área ocupada, percorrendo cerca de sete quilômetros. Homens e mulheres; crianças, jovens e velhos, misturavam-se a apoiadores que vieram de outros locais para participar do ato que tinha dois objetivos claros: primeiramente, reivindicar a demarcação e, ao mesmo tempo, demonstrar que não tinham se intimidado diante das ameaças sofridas.

Essa caminhada foi muito importante para mostrar a nossa resistência a todos que acham que não vamos ter nosso direito reconhecido. Foi importante também para repassar esse ensinamento aos nossos filhos, aos nossos mais novos, que estão aqui na luta com a gente. Estamos defendendo o nosso direito de morar na nossa terra, de ter o nosso meio ambiente preservado, de poder usufruir das nossas camboas e dos nossos manguezais. Tudo que temos passado aqui dentro, faz da gente um defensor da nossa terra. Para nós, ter a terra é poder pescar livremente, é morar em qualquer lugar sem medo que derrubem nossas casas, é poder plantar nosso roçado. Quero que vocês entendam que a nossa luta é pela sobrevivência e pela vida. (Adriana Carneiro, liderança tremembé, em fala durante o ato, 2014)

Naquele mesmo dia, um ônibus repleto de estudantes de direito, de uma faculdade de Fortaleza, também chegou para prestar solidariedade ao grupo, assim como um vereador de Itapipoca e outros apoiadores. A intenção dos tremembés foi demonstrar à população local, que é contrária à demarcação do território, que eles estavam articulados, tinham apoiadores e não iriam desistir de seguir reivindicando seus direitos. Também foi um momento em que a *pedagogia da indianidade* teve um papel fundamental e foi trabalhada de forma consciente, como uma decisão política comunitária, no sentido de promover o fortalecimento interno do movimento de resistência, como eles chamam a organização em torno das retomadas, a convivência, o envolvimento e o ensinamento dos mais jovens.

Nossa resistência continua e nem quando a gente morrer a gente deixa de lutar pela nossa terra. Nós confiamos na força dos nossos ancestrais, nossos antepassados, dos nossos encantados, que nos protegem e dão força para continuar lutando. Se nossos guerreiros chegarem a tombar, sabemos que a luta não acaba porque já passamos isso para os nossos filhos e nossos netos que estão aqui com a gente hoje, nessa luta pelo nosso território, nossos rios, nosso passado, nossa história... (Adriana Carneiro, liderança tremembé, em fala durante o ato, 2014)

Em todas essas manifestações, a reivindicação territorial associa-se intimamente com a afirmação étnico-cultural. A externalização deste último elemento ocorre com a busca por se diferenciar através de caracterizações com o uso de pinturas, vestimentas de palha, colares, cocares e, especialmente, a utilização do cachimbo. Sobre este, cabe uma breve observação. Na convivência diária com as lideranças políticas, especialmente as mulheres que estão à frente do movimento, acompanhando-as no desempenho de tarefas domésticas, no trabalho ou apenas conversando no fim do dia, em nenhum momento as vi fumando (ainda que isso possa acontecer, não presenciei). No entanto, nos momentos rituais-políticos, elas, por algumas vezes, apresentaram-se utilizando um cachimbo, como que em referência ao cachimbo utilizado por seus ancestrais, que ainda podem ser encontrados nos resquícios arqueológicos das dunas.

A utilização do cachimbo pelas lideranças apresenta um uso ritual-político de afirmação étnica e de ligação com o passado, externalizado em momentos de performances. Tudo isso é reforçado pelo ritmo e a pisada do torém, que atuam como um elemento unificador do grupo, renovando e fortalecendo os propósitos dos acampados. O torém, naquela ocasião, representava claramente um “instrumento de luta”, com o qual eles demonstravam sua resistência e convidavam os presentes a se integrarem e fazerem parte daquele movimento. Era um meio de criar envolvimento com os que vinham de fora e, ao mesmo tempo, de afirmar sua identidade étnica, numa clara manifestação de afirmação etnopolítica.

É especialmente através das retomadas e da afirmação identitária que os tremembés constroem suas resistências ao empreendimento, acessando, reelaborando e ressignificando tradições para o uso etnopolítico. A construção de uma *tradição política de resistência* tremembé ganha significado e continuidade por meio da consciência coletiva da etnicidade que produz a sua pedagogia da indianidade, a ser apropriada, aprendida, praticada e repassada geração a geração.



Fotos 36 e 37: tremembés recebem apoiadores na casa construída após o incêndio, na área retomada. Fotos: Clarissa Tavares, 2014.



No caso dos anacés, as formas de resistências aqui abordadas não são resultado de uma observação direta de situações junto ao povo, mas do acompanhamento referente à instalação do CIPP por meio de conversas com técnicos estatais, matérias de jornal, leituras de trabalhos acadêmicos e conversa com liderança do povo anacé.

Além de observarmos que a reivindicação étnica por si só constitui uma estratégia de resistência, ao analisarmos a situação vivenciada pelos anacés, identificamos outros três relevantes e diferentes meios encontrados por eles para lidar e

resistir diante do contexto estabelecido com a instalação do CIPP: a busca do apoio de instituições; a articulação com o movimento indígena regional; e, finalmente, a abertura do diálogo com o governo do estado.

Depois de reestabelecida a consciência coletiva sobre sua condição étnica, a primeira ação dos anacés foi recorrer ao MPF, a fim de garantir seus direitos. Isso aconteceu em julho de 2003 com a apresentação de um documento à 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do órgão, em que afirmavam sua identidade indígena e solicitavam a demarcação do seu território. Esse documento gerou o primeiro processo administrativo do MPF, referente ao povo anacé (Brissac, 2009). No documento entregue, eles diziam:

Há muitas décadas passadas, nossas regiões, pegando de Gregório a Olho d'água e de Matões a Acende Candeia; tudo era mata e essas matas eram habitadas por uma grande tribo. A tribo dos Anacé. (...) na plena certeza de que somos índios, queremos pedir a demarcação de nosso território tradicional (*apud* Brissac, 2009, p.8).

O apoio do MPF, provocado pela ação do movimento indígena anacé, foi um fator primordial para o desencadeamento de uma série de conquistas. Dois meses após a apresentação da demanda por reconhecimento à 6ª Câmara, o MPF recomendou à Funai a constituição de um Grupo de Trabalho para identificar e delimitar a Terra Indígena Anacé. A partir de então, os anacés passam a contar com uma intensa atuação do órgão indigenista, sempre presente às diversas agendas do povo, inclusive nas reuniões com representantes do governo e da Petrobrás, para tratar do Estudo Complementar sobre o Componente Indígena Tapeba e Anacé (relativo ao Plano Básico Ambiental-PBA que compõe o Estudo de Impacto Ambiental-EIA) relacionado à Refinaria Premium II.

Em julho de 2010, a Funai constituiu um Grupo Técnico (GT) com a finalidade de realizar estudos de natureza etno-histórica, antropológica e ambiental necessários à identificação e delimitação da área de ocupação tradicional do povo anacé<sup>96</sup>, cujos trabalhos ainda não foram concluídos.

A atuação do MPF não parou por aí: em 2007, expediu nova recomendação à Funai para que dispensasse ao povo anacé o mesmo atendimento dado aos demais povos indígenas do Ceará e que o órgão indigenista oficiasse as demais pastas sobre o caso, o que tornou possível o acesso a políticas de educação e saúde diferenciadas; em 2008,

---

<sup>96</sup> Portaria da Funai nº 1.035/2010.

recomendou ao governo do Ceará que suspendesse a desapropriação de terrenos na área indígena até que se realizem os estudos de identificação e delimitação; e, em 2009, solicitou a elaboração de um parecer técnico que apresentava uma alternativa locacional aos empreendimentos do CIPP (tal parecer embasou a Ação Civil Pública proposta pelo MPF, visando garantir a permanência dos anacés em Bolso e Matões, mas os pedidos liminares não foram deferidos e foram implantadas na região duas termelétricas e uma usina siderúrgica). Entre 2003 e 2009 foram apresentadas 13 representações, denúncias e solicitações do povo anacé junto ao MPF.

No início do processo de reconhecimento étnico, os anacés passaram por uma provação diante do movimento indígena regional:

Quando foi em 2005, o seu Antônio da Japuaara se identifica como cacique, sem a gente da região do Bolso e Matões saber. Quando ele se reconhece como cacique, vai e fala que os índios tapeba estão dentro da terra dos anacé. Aí os índios tapeba, como já são veteranos na luta, eles junto aos povos indígenas do Ceará dizem “olha, esse povo aí não é índio. Nós não podemos reconhecer esse povo porque eles vão nos prejudicar”. Aí, um dos tapeba disse “nós não podemos fazer isso, porque a história dos anacé vale por trinta anos de luta nossa”. Mesmo assim, eles fizeram um documento para o MPF dizendo que não reconheciam a etnia anacé. Mesmo vivendo todo o conflito aqui, a gente ainda tinha que lutar para ter o apoio dos povos indígenas do Ceará. (Francisco Ferreira de Moraes Júnior, liderança anacé, em entrevista à autora, 2014)

Situação semelhante a que ocorreu com os anacés foi identificada por Carvalho (1994) pelo que denominou de “radicalização da identidade étnica”. Tal processo pressupõe o controle de um “regime indígena” pelos povos resistentes, cujas identidades já se encontrariam consolidadas, a fim de afastar “marcas da mistura” e concentrar recursos. Assim, os já estabelecidos determinam regramentos a serem observados e seguidos pelos que desejem integrar o universo indígena. Dessa forma, pode ocorrer uma supervalorização dos “costumes indígenas” como critério de diferenciação das demais populações e a definição de comportamentos a serem adotados, limitando o acesso a recursos dos que não se “enquadram”. No caso dos anacés, a ausência, naquele momento, de um diálogo maior com o movimento indígena e da solidariedade interna ao movimento, operou como um complicador para o seu reconhecimento perante os demais povos indígenas do Ceará.

Esse processo conseguiu ser revertido e, em 2006, os anacés voltaram a se organizar para participar da XII Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará,

realizada na aldeia Nazário, em Crateús. Em diálogo com os outros povos, ficou definido que uma comissão de indígenas iria até a área dos anacés para firmar um apoio ao grupo. A partir de então, os anacés conquistaram a confiança e passaram a integrar o movimento indígena organizado do Ceará.

Resolvido o impasse, em setembro de 2007, os anacés organizaram, na aldeia Matões, em Caucaia, a I Assembleia do Povo Indígena Anacé, que contou com a participação de representantes de etnias de todo o Ceará. O encontro teve como tema: *Terra e Impacto Ambiental* com o objetivo de discutir as consequências dos diversos empreendimentos instalados nas terras indígenas do estado.

Dentre os principais encaminhamentos da assembleia, estavam: 1) a solicitação de uma audiência pública para discutir a regularização das terras indígenas no Ceará; 2) a anulação das licenças que autorizam a construção de grandes empreendimentos em terras indígenas; 3) a anulação dos decretos de desapropriação de terras e o fechamento dos prostíbulos que funcionam dentro das comunidades anacés, em decorrência das obras; 4) a formação de um Conselho Nacional de Políticas Indigenistas; 5) A criação de um termo de ajuste de conduta visando garantir financiamento para o reflorestamento das áreas degradadas; e 6) a elaboração de um plano de despoluição de rios, lagoas e manguezais.

Em outubro de 2008, realizaram nova Assembleia do Povo Anacé, na vila de Bolso, que contou com a presença de 169 pessoas. Na ocasião, tiraram como encaminhamento que lutariam pela demarcação de sua terra como terra tradicionalmente ocupada e embora “informados sobre os requisitos desse procedimento e de como muitas vezes é sujeito à morosidade ou questionamentos judiciais, mesmo assim os Anacé posicionaram-se unanimemente pela sua realização” (Brissac, 2009, p.10).

Visualiza-se que, no primeiro momento de organização do movimento indígena anacé, a decisão política adotada foi de não ceder à pressão econômica e política e lutar para permanecer no território tradicional, exigindo, para isso, a realização dos estudos de identificação e delimitação da terra pela Funai e a paralisação das desapropriações pelo governo estadual. No entanto, a realidade que começou a se apresentar diante da continuidade das obras de diversos empreendimentos que compõem o CIPP foi mudando a percepção da comunidade. O movimento e o barulho ocasionados pelas construções; o intenso tráfego de caminhões, caçambas e maquinário; a especulação imobiliária decorrente do interesse pela área; o assédio por todos os lados; a invasão de

levas de trabalhadores e, com eles, o aumento da violência, da prostituição e da difusão de drogas e doenças, entre outros impactos, fez a comunidade sucumbir por um “senso de inevitabilidade das ações desenvolvimentistas” (Santos, 2013, p.138), diante do cenário já instalado no local.

Em todo esse processo de busca por reconhecimento étnico, a relação com o governo do estado foi sempre tensa e conflituosa, o que Santos denominou por “extrema animosidade” (op. cit., p.146). De um lado, o governador, ao mesmo tempo em que enviava funcionários para anunciar a desapropriação dos terrenos intimidando os indígenas, utilizava a mídia para declarar que “não havia índios na área de influência do CIPP” e pressionar a população a sair. Do outro, os anacés, diante do ambiente hostil, compareciam às solenidades públicas do governo para contestar as obras do CIPP e gerar constrangimentos.

Com o tempo, observa-se uma mudança de comportamento de ambos os lados. Junto ao “senso de inevitabilidade” vivenciado pelos anacés, o empenho do movimento indígena, do MPF e da Funai em garantir os direitos daquela população, também levou o governo a perceber que a realização do seu desejo em avançar com o projeto do CIPP dependia de uma mudança de postura diante dos anacés e da proposição de uma solução que os considerasse e os incluísse.

Claro que a mudança de atitude do governo do estado não decorreu de uma transformação de suas convicções, mas de uma série de medidas práticas que produziam dúvidas sobre o destino da terra e, conseqüentemente, de continuação do projeto do CIPP, bem como e de uma reorientação de postura a fim de atingir seu objetivo. Sobre os entraves que se colocaram para a continuação das desapropriações e das obras estavam, por exemplo, a Recomendação nº 59/08 do MPF, embasada pelo Parecer nº 01/08, indicando ao governador a necessidade de se abster das desapropriações até a finalização dos estudos sobre a terra indígena.

O governo questionou a metodologia aplicada na elaboração do parecer e não reconheceu a presença indígena na área. No entanto, diante da negativa, a Funai elaborou um novo parecer, o de nº 01/09, que originou uma Ação Civil Pública do MPF, cujo titular da 10ª Vara da Justiça Federal no Ceará indeferiu o pedido de liminar, argumentando que o reconhecimento da existência do povo anacé não implicava o reconhecimento de ocupação tradicional e permanente na área apontada pelo MPF.

Diante da pressão e da vantagem jurídica conquistada pelo governo do estado, naquele momento, com a decisão da 10ª Vara da Justiça, em 2010, os anacés, em reunião com o governador, concordaram em abrir mão da área, contanto que lhes fosse oferecida uma alternativa condizente com suas expectativas. Nesse momento, ocorre a terceira ação de resistência dos anacés, que corresponde à abertura de um canal de diálogo com o governo do Ceará, na expectativa de resolver a questão fundiária. Se, no primeiro momento, a decisão do movimento indígena anacé foi de posicionar-se para defender a permanência das comunidades no território tradicional, agora, diante de tudo que estavam vivenciando, eles perceberam que o melhor caminho seria ceder à remoção das famílias para uma área preservada, onde pudessem se reestabelecer da forma mais próxima àquela que viviam antes do empreendimento.

Claro que a nossa bandeira de luta inicialmente foi para permanecer. Não conseguimos avançar, mas nós conseguimos chegar nesse ponto. Porque se nós não chegássemos nesse ponto, nós estaríamos na mesma condição dos não índios, teria que sair de qualquer jeito sem saber pra onde. [...] Mas a gente tem esperança, porque indo pra lá, pelo processo de realocação existe os projetos de compensação da Petrobras por todos esses impactos ambiental, sociocultural que está causando aos Anacés, e fazer a questão do investimento pra retomada de vida pra gente poder dar continuidade à nossa vida lá. (Francisco Ferreira de Moraes Júnior, liderança anacé, Museu da Pessoa – Roda de Histórias – Comunidade Anacé, 2014)

Outra razão que levou os anacés a reconsiderarem a proposta de criação de uma reserva foi a rápida mudança vivenciada pelas comunidades, provocada pela invasão das empresas no polígono do CIPP e todos os impactos dela decorrente, especialmente o aumento da violência e a fixação e movimentação de pessoas estranhas atraídas pelas oportunidades de emprego.

Então, isso faz com que a gente realmente tenha esse receio. E eu acho que isso uniu muito o nosso povo, uniu, por causa desses problemas. Porque antes era muito choro, muita angústia. Hoje, se você perguntar, a maioria das pessoas quer ir para reserva por causa desses problemas que têm se agravado significativamente. Lá em casa eu tenho um baita de um pé de juazeiro que eu desfrutava depois do almoço, botava minha rede, me deitava tranquilo, às vezes ficava até onze horas, meia noite deitado, vinha minha esposa que me chamava para entrar. Hoje nem à tarde eu não atrevo a armar minha rede e ficar tranquilo lá por causa desses problemas que estão acontecendo. (Raimundo Paulino de Souza, anacé, Museu da Pessoa – Roda de Histórias – Comunidade Anacé, 2014)

A estratégia de resistência sofreu uma guinada na direção de agir conforme o entendimento do que seria a melhor alternativa para que a comunidade continuasse junta e numa área livre dos impactos ocasionados pelo empreendimento, já instalado. Assim, os anacés concordaram em realizar a remoção de 163 famílias das vilas de Bolso e Matões para uma reserva indígena de 543 hectares, no município de Caucaia, cujo terreno foi adquirido pelo governo do estado. A infraestrutura, a cargo da Petrobras, prevê a construção de casas, escola e posto de saúde; sistemas de energia elétrica, água e esgoto; acessos pavimentados, terraplenagem e drenagem da área.

Apesar de o acordo ter sido realizado de forma consciente e ser compreendido como uma atitude política do movimento e da comunidade diante da situação estabelecida pelo CIPP, a mudança não ocorre sem dúvidas e angústias por parte das famílias. Ângela Anacé, descreveu a contradição do sentimento que se abateu sobre a comunidade, quando foram fazer o reconhecimento da área para onde serão removidos:

[...] a gente tinha que ir, porque a gente tinha que reconhecer, passar para comunidade, a gente tinha que aceitar que aquilo ali é como que se o mundo tivesse desabado na nossa cabeça, né? E lá em cima, nós sobrevoando [a área], o Júnior passando mal, outras lideranças que foram também passando mal, e quando eu vi aquele monte de helicóptero chegando, quatro assim, parecia que estava pronto: “Júnior, hoje é como se fosse o nosso último apego”. Porque para nós é como que viesse assim, o mundo se fechando na nossa cabeça, o mundo se fechando, e a gente conseguiu vivenciar tudo aquilo. E quando a gente chegou em casa, a gente via os carros de lá para cá, era Governador do Estado, era governança, era todo mundo ali encostado da gente e a gente tentando ser forte. E quando a gente chegou ali em casa e a gente não tinha palavra para conversar um com o outro. E o que a gente falava? Eu disse: “Júnior, eu tô feliz por um lado, mas por outro lado eu não sei te explicar”. Eu olhava para ele e ele olhava para mim, eu chorava e ele chorava, e nós nos agarrávamos nós dois e nós dizíamos: “Vamos, mas nós vamos encontrar força”. Então, a partir daquele momento a gente começou a chamar a comunidade, veio todo mundo, a gente começou a apresentar as fotos, falar. E um dizia: “Eu não quero”, o outro dizia: “A água não é boa”, o outro: “Não tem água”, o outro: “Não tem isso”. E era aquela confusão. Depois chegemo a um acordo junto com a comunidade toda: “**Gente, é a nossa última alternativa é essa**”. (Ângela Anacé, Museu da Pessoa – Roda de Histórias – Comunidade Anacé, 2014, grifo meu)

### 6.3 O pioneirismo tapeba na pedagogia da indianidade

A outra prática presente na tradição de resistência dos povos indígenas do Ceará abordada neste trabalho corresponde à pedagogia da indianidade. Tal ação guarda

semelhanças com o processo descrito por Valle (2004 [1999]) como *campo semântico da etnicidade*, em referência aos tremembés, que se utilizavam de categorias, ideias e concepções do que para eles significava uma identificação com a etnicidade tremembé a fim de definir, acessar e integrar a identidade indígena. Esse campo semântico seria determinado por um:

(...) horizonte discursivo e simbólico no qual os diversos atores sociais conseguem entender, descrever e interpretar, por processos estruturados ao nível consciente e inconsciente, a vida social, os fatos e fenômenos sociais, como também as suas próprias ações e as práticas de outros atores e agentes, todos dotados de conteúdos originados na dinâmica das relações interétnicas. (Valle, 2004 [1999], p.309)

O que estamos denominando por pedagogia da indianidade atua exatamente de forma complementar ao que Valle descreve. Corresponde à maneira como esse “horizonte discursivo e simbólico” é posto em prática, ou seja, é apropriado, reconstruído, ressignificado e reproduzido pelos povos indígenas a fim de demarcar uma fronteira identitária. A pedagogia da indianidade pressupõe uma ação política consciente, que se expressa por meio de condutas, posturas, discursos, caracterizações, performances, posições públicas que visam a: a) afirmar e delimitar a identidade indígena; b) estabelecer posicionamentos políticos; c) articular apoios; d) transmitir conhecimentos; e e) reproduzir a semântica da etnicidade através de gerações como expressão da historicidade.

De maneira ampla, a pedagogia da indianidade constitui-se, dessa forma, pela ação etnopolítica orientada, consciente e pactuada do movimento indígena do Ceará a fim de fazer frente aos impedimentos, de diversas ordens, que se apresentam à existência, sobrevivência e contiguidade dessas populações, enquanto coletividades etnicamente diferenciadas. Em âmbito interno, cada povo opera sua pedagogia com base em critérios e definições próprios, em experiências vivenciadas e compartilhadas internamente assim como em contato com os outros povos.

Na esfera mais ampla, do movimento indígena cearense como um todo, são pactuadas, de modo expreso ou implícito, as pedagogias comuns ao conjunto de povos que compõem essa instância de participação. Assim, a pedagogia da indianidade está atuante tanto em momentos internos ao movimento/povo indígena, tais como assembleias, encontros, reuniões, rituais etc., como naqueles de manifestações públicas,

representados por audiências públicas, retomadas, ocupações, semanas culturais, festas, seminários e eventos em geral. Mas, em todos eles, compõe-se de um sentido que conjuga as dimensões étnica, política e cultural.

Já apresentamos anteriormente, neste capítulo, alguns exemplos de manifestação da pedagogia da indianidade entre os tremembés e anacés, nesse processo de emergência da reivindicação étnica e reconstrução/ressignificação da identidade indígena. Neste tópico, direcionaremos nossa atenção a uma observação pontual deste cenário que se apresenta pelo viés da pedagogia da indianidade. Observamos, durante a realização desta pesquisa, o papel predominante que exerce o povo tapeba nesse exercício de organização do movimento indígena cearense, utilizando-se da pedagogia da indianidade para formular – juntamente aos outros povos – o que seriam critérios, comportamentos ou ações que definem a postura e o propósito, ou seja, o *campo de ação política* (ou *campo político* como definido por Bourdieu, 2011), do conjunto dos povos cearenses. Em face desse campo de ação política os indígenas compartilham responsabilidades e tomadas de decisões.

O povo tapeba foi pioneiro no processo de ressurgimento das reivindicações identitárias pautadas pela diferenciação étnica no Ceará, no início da década de 1980, recebendo, para isso, o apoio de entidades ligadas à Igreja Católica (como visto no Capítulo IV).

(...) a igreja exerceu papel decisivo na etnogênese tapeba e permitiu o reconhecimento público de que no Ceará havia índios, desencadeando um processo de organização comunitária e política desta população, e abrindo possibilidades de conquista dos direitos indígenas, inicialmente em torno da terra. O papel decisivo que a igreja desempenhou no reconhecimento foi alcançado por meio da estratégia de estabelecimento de agendas políticas comuns, para índios e população rural, no tocante à regularização fundiária. (Piorsky Aires, 2008, p.88)

Outra estratégia do empreendimento arquiocesano, segundo o autor, foi a “intervenção de ordem cultural que procurou revitalizar a memória e cultura indígenas” (ibidem, p.90), superando a imagem dos tapebas enquanto populações “miseráveis”, “sofridas” e “aculturadas” e promovendo o resgate da “verdadeira história e memória” desses povos (ibidem).

Contam os tapebas de hoje que seus pais e avós eram vistos pelos outros moradores de Caucaia com inferioridade. Havia um estigma na denominação “tapeba”,

utilizada de forma pejorativa para designar os que “viviam na mata, na lama”, “comiam carne podre”, “eram sujos e fedorentos”, “viviam como bicho”. Com a emergência da reivindicação étnica, o termo foi ressignificado no sentido de ser positivado como elemento de distintividade daquela população.

Os professores indígenas desempenharam papel fundamental no processo de “resgate cultural”, ressignificação identitária e reafirmação étnica. Eles foram responsáveis em ampliar a ação do movimento indígena por serem capazes de compreender a linguagem e as estruturas do Estado e saber utilizar o espaço escolar para a realização de atividades culturais e de recuperação da memória coletiva, auxiliando na reconstrução da identidade tapeba.

Os professores indígenas constituíram-se numa categoria que podemos identificar como *agentes políticos comunitários*, ao transformarem a escola, antes espaço de exclusão e homogeneização cultural, num ambiente de múltiplas funções. Por um lado, a escola assumiu a tarefa de reconstrução e afirmação da identidade indígena, promovendo a articulação etnopolítica dos povos do Ceará. Por outro, transformou-se numa das principais estruturas legitimadoras desta identidade perante ao Estado, uma vez que a construção das escolas indígenas atuou não apenas no campo da reprodução dos valores, mas, especialmente, do reconhecimento político e simbólico das comunidades beneficiadas pelo poder público.

Desde o primeiro momento, a intenção dos tapebas esteve voltada para reconquistar seu direito territorial, diluído ao longo do tempo, pelas inúmeras invasões de posseiros ao território conhecido como a “terra da santa” que, acreditam os moradores, corresponde à área do antigo aldeamento indígena a qual teria sido repassada aos “remanescentes” que ali viveram, por meio de cartas de sesmarias. Nessa retomada de valores, crenças, origens e direitos entre os tapebas, a luta pela terra é uma questão que permeia o imaginário coletivo e foi repassada geração a geração, sendo fortalecida com o crescimento do movimento indígena.

Eu fui cacique com dois anos de idade porque meu pai já tinha passado isso para mim. Antes dele morrer, ele me falou que ele me escolheu com dois anos para ser cacique da tribo. O nome se dava potiguara, mas devido o povo botar apelido, colocaram “tapeba” que era para nós não termos direito à terra, o povo branco, os latifundiários. Quando comecei a me criar no mundo, papai já dizia: “ó, meu filho, isso aqui, essa terra toda era nossa, começando ali pelo Lamarão, pelo Jardim do Amor, por ali ele me mostrava. Do Frifor

para cá era nosso, a Barra do Ceará, Iparana, Cumbuco, Caucaia tudo nós fazíamos parte ali. Tudo era nosso. Ele já dizia que nós éramos um povo que tinha direito a essa terra. Antes do dia que ele foi para morrer, ele me avisou tudim. Com dois anos antes, ele vinha batendo nisso aí para eu conhecer a área todinha. Nesse tempo eu já era pai de família, já tinha dois filhos e ele ia me passando, me passando que nós somos um povo indígena. E eu perguntava “papai, que povo é esse?” e ele dizia “nós somos filho daqui. Somos filho natural de Soure, filho de Mata Queimada”, que passou a Soure e depois a Caucaia. “Somos filho daqui e não viemos de outro canto”. (Cacique Alberto, do povo tapeba da aldeia Sobradinho, em entrevista à autora, abril de 2014).

O direito ancestral à terra foi sendo trabalhado, dentro do movimento indígena, como seu mais importante objetivo de ação e razão para o empenho coletivo, por diversos meios. A partir desse propósito central é que se desenvolve a pedagogia da indianidade, que, obviamente, atua em muitos outros sentidos, mas, que, em última instância, direciona-se para proporcionar o acesso a esse bem, a terra, que se constitui para os indígenas na sua “principal demanda”.

Com esse foco, a atuação indígena tapeba foi conduzida, a partir da década de 1990, para as ações de “retomada” dos territórios tradicionais. Estas são compreendidas enquanto ações organizadas pela agência dos povos indígenas com o objetivo de assegurar a posse de espaços considerados tradicionalmente pertencentes ao povo, mas que, no entanto, encontram-se restritos de acesso e usufruto, pela dominação de posseiros. Nas retomadas, parte da comunidade ocupa a área em questão, construindo benfeitorias ou armando acampamentos, a fim de garantir o controle do território (Tófoli, 2009).

Na avaliação da liderança tapeba, Ricardo Weibe Nascimento Costa, o movimento indígena do Ceará, antes de 1992, apenas “engatinhava” e só adquiriu um status de entidade organizada quando tiveram início as retomadas de terra, que foram inauguradas pelos tapebas.

Aqui a gente começou em 1992, nessa área da Lagoa dos Tapeba. Aqui a gente não podia sequer botar o pé. Na área de plantio coletivo, eles [tapebas] já plantavam, mas era de renda, pagavam metade para o posseiro. Aqui era nossa área de mata e de caça e ninguém podia entrar. Nós tapeba realizamos, pelo menos 23 retomadas de lá para cá. Todas elas bem-sucedidas, não perdemos nenhuma. Em alguns casos, tivemos ações de reintegração de posse, mas conseguimos virar o jogo. Tivemos muita criminalização de lideranças que responderam a processos na polícia federal, polícia civil, na Justiça. Muitas tentativas de homicídio dentro da área, troca de tiros, liderança precisando fugir para outras áreas, passar anos fora... Atualmente, estamos com mais

duas áreas retomadas. Somando são 25 retomadas até hoje. (Ricardo Weibe Nascimento Costa, liderança tapeba, em entrevista à autora, 2014)

Essas práticas não ocorrem de forma pacífica, como vimos entre os tremembés da Barra do Mundaú. Os indígenas, ao se proporem levar adiante uma retomada, estão conscientes de que esses momentos refletem o perigo de potenciais conflitos com os posseiros e seus encarregados, além da polícia que, por diversas ocasiões, age em prol do interesse dos grupos contrários aos indígenas. Sabem também que suas lideranças ficam sujeitas a perseguições e criminalizações, podendo, em última instância, ocorrer mortes devido à disputa pela terra. Os tapebas enfrentaram dois assassinados, em 1996 e 1997, quando dois indígenas foram emboscados e mortos em situações nunca esclarecidas, num período em que a Funai realizava estudos para demarcação da terra.

No entanto, mesmo diante de todas as ameaças, as retomadas têm sido vistas como a única alternativa capaz de garantir a posse e o controle da terra aos indígenas, uma vez que estes precisam lidar com a lentidão dos órgãos responsáveis pela demarcação, a judicialização de muitos dos processos e as situações reais de privação das comunidades diante da não regularização das demandas fundiárias.

Nesse processo, como em muitos outros, os tapebas têm agido como formadores do movimento indígena e condutores de uma pedagogia da indianidade que inspira e norteia a ação dos demais povos no estado, assim como do próprio movimento indígena cearense como um todo. Visivelmente, os tapebas conquistaram, com sua atuação e poder de articulação, um espaço privilegiado dentro do movimento indígena estadual (e também regional e nacional), assim como foram capazes de adquirir a confiança dos demais povos indígenas cearenses para desempenhar tal papel.

Aqui no povo tapeba sempre foi um celeiro de aprendizado para os outros povos também. Sempre o povo tapeba tem saído na dianteira, na vanguarda, no pioneirismo de tudo. Com relação às escolas indígenas, mesmo começando debaixo de pé de pau lá em 1992, aqui na nossa comunidade debaixo dum pé de cajueiro e no trilho de uma mangueira, hoje já temos quase 40 escolas [em todo o estado]. Nas retomadas, a mesma coisa. Já realizamos 25 aqui, então têm outras comunidades que já pegaram o macete, assim a lógica de que não basta esperar pela demarcação e pelo procedimento administrativo, que também a gente tem que correr com a demarcação do nosso jeito, que é através das retomadas que se dão as condições de permanência e de resistência no nosso território. Claro que não vamos abrir mão de que a demarcação aconteça de forma legal, mas temos que buscar condições para que o nosso povo permaneça no nosso território.

(Ricardo Weibe Nascimento Costa, liderança tapeba, em entrevista à autora, abril de 2014)

Durante o período desta pesquisa, foi possível acompanhar a atuação dos tapebas em algumas ocasiões e visualizar essas ações pautadas pela pedagogia da indianidade, tanto em âmbito interno ao povo, como na relação entre este e outros povos indígenas do estado, bem como em âmbito nacional. Foi possível conhecer as duas áreas onde atualmente acontecem as retomadas tapebas, próximas à comunidade do Trilho. Em uma os indígenas começavam a construir casas, enquanto na outra, que constituía a retomada mais recente, estavam acampados em barracos de lona.

Nesta última, iniciada em março de 2014, a retomada foi provocada por uma reação dos posseiros à publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da TI Tapeba, pela Funai, em 26/8/2013. A área, que estava dentro da terra indígena identificada mas não estava em posse dos indígenas, foi invadida por trabalhadores e máquinas, que promoveram uma devastação da mata nativa que ainda restava no local, sem apresentarem nenhuma autorização para isso. “Derrubaram tudo. Aqui tinha pé de carnaúba, de mangueira, de cajueiro, de pitomba, de seriguela, de jenipapo, de cajá, de várias outras espécies aqui da região, que foi tudo abaixo”, relataram-me. Os tapebas reagiram e, num esforço imediato, retomaram suas terras, ocupando-as permanentemente e com planos de iniciar a recuperação da área degradada.



**Fotos 38 e 39.** Retomadas na Terra Indígena Tapeba, próximas à comunidade do Trilho.  
Fotos: Clarissa Tavares, 2014.

Em um dos eventos em interação com os demais povos, destacamos a audiência pública realizada na Assembleia Legislativa do Ceará, em 24 abril de 2014, onde compuseram a mesa do evento quatro lideranças indígenas: Weibe e Dourado, do povo tapeba, Renato Potiguara e Ceixa Pitaguari. Todos tiveram direito à fala, no entanto, foi Weibe Tapeba quem fez o discurso mobilizador, pautado na diplomacia para com os deputados que os recebiam, mas, ao mesmo tempo fazendo um apelo para que estes se sensibilizassem diante das demandas indígenas. Sua ação, como ele mesmo reconheceu, estava carregada de simbologia e ação política:

Nós estamos vindo como representantes de diversas comunidades e povos indígenas do estado do Ceará a esse plenário de forma simbólica e política, ao mesmo tempo. A Assembleia Legislativa do Ceará não pode, de forma alguma, se omitir a todas as investidas e violações dos direitos dos povos indígenas que vêm ocorrendo nos últimos anos. É preciso que esta casa se sensibilize e também pautar o debate sobre essas violações. (Ricardo Weibe Nascimento Costa, liderança tapeba, fala na Assembleia Legislativa do Ceará, 2014)

Weibe exibiu aos presentes um documento intitulado Carta dos Povos Indígenas do Ceará, anteriormente entregue à presidência da Câmara Federal, Senado, Funai e Ministério da Justiça. Na carta, os povos indígenas denunciam que “o estado do Ceará é, sem dúvida, o estado mais atrasado referente à política de regularização fundiária no Brasil. (...) Das 23 terras indígenas existentes em nosso estado, apenas uma teve seu processo de regularização fundiária concluído, conforme dispõe o Decreto 1775/96”.

Além deste evento, pude acompanhar a atuação dos tapebas no movimento indígena cearense (além do regional e nacional) em diversos outros momentos<sup>97</sup>. Chamou a atenção o poder de articulação que o povo desempenhou em espaços de participação nacionais, tal como a Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) e a Comissão Nacional de Educação Escolar Indígena (CNEEI), o que, em 2009, sensibilizou gestores e outros povos do Nordeste sobre a necessidade de apoiar o movimento indígena cearense, fazendo com que a etapa Nordeste II, da Conferência Regional de Educação Escolar Indígena, fosse realizada em Caucaia, contando com a presença dos povos do Ceará, Paraíba e Pernambuco.

---

<sup>97</sup> Tais como durante a realização da Conferência Regional de Educação Escolar Indígena, realizada em Caucaia, em 2009; em reuniões com representantes da Universidade Federal do Ceará para tratar sobre o curso de licenciatura indígena; em eventos de formação do movimento, como o ocorrido em abril de 2014, na aldeia Monguba, do povo pitaguari; além de reuniões sobre temas diversos na Funai em Fortaleza e em Brasília.

Durante o evento, representantes tapeba estiveram compondo a mesa de abertura e colaborando com a organização do evento, que congregou a presença de importantes lideranças indígenas de diversas gerações e dos diferentes povos do Ceará. Entre eles, estavam Adriana Carneiro, representando os tremembés da Barra do Mundaú, e Francisco Ferreira de Moraes Júnior, liderança anacé. Ambos iniciantes na luta pela reivindicação étnica e defesa dos direitos indígenas, começavam a integrar e contribuir com o fortalecimento do movimento indígena no Ceará.



Foto 40 (à esquerda): Weibe Tapeba na Conferência Regional de Educação Escolar Indígena.



Foto 41 (à direita): lideranças do Ceará de diversos povos e gerações.

Fotos: Clarissa Tavares, 2009.



Foto 42 (à esquerda): Júnior Anacé na Conferência Regional de Educação Escolar Indígena.



Foto 43 (à direita): Adriana Carneiro, liderança do povo tremembé, durante a Conferência.

Fotos: Clarissa Tavares, 2009.

Para o propósito da discussão que estamos fazendo aqui, parece-me importante relatar uma das situações que presenciei, com foco nessa interação do movimento indígena cearense. Trata-se da forte articulação que foi construída entre os tapebas e os anacés, diante da instalação do CIPP. Passado o primeiro momento conturbado, logo no início da reivindicação étnica anacé, relatado anteriormente por Júnior Anacé, os tapebas e anacés formaram uma aliança para reivindicar seus direitos frente ao empreendimento, em especial à Refinaria Premium II da Petrobras.

Em 12 de abril de 2012, acompanhei uma reunião, realizada na Escola Indígena Direito de Aprender do Povo Anacé, em Caucaia, na aldeia Matões, para a apresentação pela Petrobras da primeira versão do Estudo Complementar às comunidades tapeba e anacé. Na ocasião, fiz algumas observações. À época, os indígenas pontuaram a dificuldade de interlocução com representantes do governo estadual para tratar da aquisição de uma reserva para os anacés em decorrência da instalação da Refinaria Premium II. Os anacés das comunidades de Bolso e Matões, que são diretamente afetados com o empreendimento, já haviam concordado em sair da sua terra tradicional devido aos impactos das construções do CIPP, o que liberaria a área destinada à refinaria. No entanto, o fechamento do acordo dependia da doação de outro terreno pelo governo estadual com as condições que julgavam necessárias à sua sobrevivência, e infraestrutura básica para dar início a uma nova vida.

O cenário, já descrito aqui, tinha, de um lado, a desconfiança dos anacés com o governo do estado que, em várias ocasiões, já havia afirmado não existirem ali populações indígenas, ao mesmo tempo em que defendia a necessidade do empreendimento e legitimava o local para sua instalação. De outro, havia a constituição do GT da Funai para a identificação da terra indígena, cujo estudo não havia sido concluído. Tais situações geravam grande instabilidade aos anacés, por não terem, até aquele momento, uma legitimação, por parte do Estado, de suas reivindicações étnicas.

Nesse momento, os anacés usaram como estratégia de ação política, a interlocução com o governo por meio da Petrobras, que não pretendia sujar sua reputação institucional vinculando a obra da refinaria a um acontecimento que pudesse ser interpretado como violador dos direitos indígenas. Assim, os anacés pressionavam a Petrobras, que, por sua vez, pressionava o governo estadual.

Para a instalação da refinaria, a empresa precisou realizar um Estudo Complementar sobre o Componente Indígena Tapeba e Anacé, referente ao Plano

Básico Ambiental (PBA) que compõe o Estudo de Impacto Ambiental (EIA). Este estudo complementar apontava uma série de adaptações ao PBA original para adequá-lo às necessidades indígenas com ações de mitigação e compensação dos impactos sobre as comunidades e acrescentava ao PBA o Programa de Apoio às Comunidades Tapeba e Anacé.

Na sua primeira versão, apresentada naquele momento, o Programa de Apoio previa três subprogramas, sendo: 1) o Subprograma de realocação das famílias Anacé de Matões e Bolso; 2) o Subprograma de organização sociocultural Anacé e Tapeba; e 3) o Subprograma de sustentabilidade Anacé e Tapeba. Os subprogramas tratavam de questões voltadas à produtividade, organização, sobrevivência e convivência do empreendimento com as comunidades anacé e tapeba, porém, não imputava à Petrobras a responsabilidade pela realocação das 164 famílias anacés diretamente afetadas, com necessidade de remoção para a reserva indígena. Durante a reunião, os representantes da empresa afirmaram que a mesma não poderia se responsabilizar pela construção das novas casas enquanto o governo estadual não se responsabilizasse pela aquisição e concessão do novo território Anacé. Até aquele momento, ainda havia empasses a serem resolvidos junto ao governo do estado.

Diante da ausência de resposta do Executivo estadual sobre a questão, à época, a estratégia dos anacés foi de se posicionarem contrários ao Estudo Complementar do PBA e buscar, junto à Funai – órgão indigenista responsável por emitir parecer técnico de aprovação (ou não) do Estudo Complementar – a definição de condicionantes que exigissem a responsabilização da Petrobras para a remoção e alocação das famílias anacés. Diante do forte interesse estatal na refinaria, pressionar a Petrobras constituía uma alternativa de pressionar o governo do Ceará a resolver o impasse.

De forma a fortalecer esse posicionamento, a estratégia política dos anacés e tapebas deu-se com a articulação interna do movimento indígena. Os representantes do povo tapeba, que participaram ativamente das negociações, porém, não corriam o risco de serem removido de seu território, declaram que o Estudo Complementar, apesar de estar de acordo com as pretensões tapebas, não receberia a anuência daquele grupo enquanto não cumprisse com as exigências dos anacés. Em todas as falas dos representantes tapebas foi declarado o apoio incondicional daquele povo aos “parentes” anacés como forma de fortalecer a reivindicação indígena e pressionar os representantes

de diferentes organizações (Funai, Petrobras e Governo do Estado do Ceará) a buscarem uma solução para o impasse.

Na ocasião, ficou clara, além da liderança tapeba na condução do movimento indígena sobre a questão, a reprodução da pedagogia da indianidade pelo exemplo. Simbólica e explicitamente havia duas mensagens sendo transmitidas ali: uma aos agentes externos, governamentais e empresariais, de que a posição do movimento é uma só, ainda que parte dele pudesse ser beneficiado com a proposta, esta seria aprovada apenas se houvesse consenso entre os povos envolvidos; a outra mensagem, era repassada aos anacés, de que a lógica do movimento indígena no Ceará atua pela via da solidariedade e unidade das lutas (e não pela disputa como retratado no caso da liderança que se automeu cacique e provocou um mal-estar com os tapebas ao acusá-los de invadirem as terras dos anacés).

É claro que o movimento indígena cearense não é um campo homogêneo e sem disputas internas. No entanto, o lado que tem conseguido sobressair-se e dar o tom da ação é o de “juntos podemos mais”. Assim, observa-se que a tônica, ou a semântica, da pedagogia da indianidade do movimento indígena cearense, conduzido primordialmente pelo povo tapeba, está baseado no fortalecimento das relações entre os diferentes grupos étnicos como forma de fortalecimento do próprio movimento. A reprodução da solidariedade tem se configurado como a marca da atuação do movimento indígena no Ceará, exteriorizada tanto nos discursos como nas ações do movimento.

Dessa forma, as ações de uma etnia, ainda que estejam visando o interesse particular de um povo, sempre acontecem com o apoio das demais. Foi assim na ação de retomada dos tremembés da Barra do Mundaú, no final de 2014, que esteve fortalecida pela presença dos pitiguarys e de outros povos no acampamento. Também durante a ocupação da sede regional da Funai, em Fortaleza, em agosto 2013, quando cerca de 150 índios tapebas, anacés, tabajaras, pitiguarys, potiguaras e tremembés permaneceram por 11 dias no local, reivindicando a publicação do relatório da Terra Indígena Tapeba. O mesmo aconteceu, em março de 2013, com a mobilização de todas as etnias para garantir a posse de uma área, onde funcionava uma antiga da pedreira, dentro da aldeia Monguba, do povo pitiguary. Entre muitos outros exemplos.

A relação que nós temos é de dar o tom no movimento indígena, de estarmos ali juntos, de sermos referência e também quando têm problemas em outras áreas, nós saímos daqui para dar apoio aos outros

parentes e também quando a gente precisa o pessoal vem. E a gente tem transformado numa coisa bonita no movimento indígena aqui do Ceará é que a luta de um povo é a luta de todos. A gente tem uma unidade muito significativa das lutas, de ajudar o pessoal... (Ricardo Weibe Nascimento Costa, liderança tapeba, em entrevista à autora, abril de 2014)

O que se extrai dessas ações é que a pedagogia da indianidade do movimento indígena do Ceará atua se fortalecendo internamente e ganhando autonomia frente às instituições que antes coordenavam a atuação indígena e que, hoje, atuam apenas como parceiros e apoiadores. Os indígenas do Ceará têm trilhado um caminho para alcançar a autonomia na definição de suas prioridades, a independência de seus interesses diante de agentes externos à comunidade, a construção de uma agência etnopolítica própria por meio de uma sólida rede de articulação e solidariedade entre os diversos povos indígenas do estado.

A gente tem conseguido essa relação, e essa união é tão importante de um jeito que, antes, lá em 92, as entidades acabavam dando o tom, a antiga pastoral indigenista, a Funai, era que queriam dizer como tinha que ser as coisas. E agora o movimento ganhou uma autonomia muito grande e hoje temos muitas expressões políticas importantes, lideranças nacionais que têm ocupado espaços importantes no movimento indígena brasileiro, na APOINME, na APIB... (Ricardo Weibe Nascimento Costa, liderança tapeba, em entrevista à autora, abril de 2014)

#### **6.4 Algumas considerações**

A resistência indígena no Ceará aos megaempreendimentos, que visam as terras tradicionais enquanto destinos disponíveis à exploração econômica e expropriação das populações nativas, tem sido explicitada por dois importantes caminhos. Um deles é a desconstrução das assimétricas e históricas relações de poder, baseadas em concepções neocoloniais, utilizando-se para isso, das reivindicações por reconhecimento étnico, o que propicia a estes grupos garantias constitucionais e internacionais sobre seus territórios, modos de vida e direito à sua identidade étnica diferenciada, das quais, até então, encontravam-se privados. O outro caminho trilhado pelos povos do Ceará é o fortalecimento do movimento indígena regional, por meio de uma pedagogia da indianidade, que tem gerado uma atuação baseada na solidariedade e unidade de luta entre as diversas etnias.

A observação da emergência das reivindicações de identidades étnico-indígenas anacé e tremembé, motivadas pelos tensionamentos decorrentes da instalação de megaprojetos de desenvolvimento, leva-nos a pensar que todo esse contexto provoca o surgimento de uma nova dimensão dos processos contemporâneos de territorialização (Pacheco de Oliveira, 2004[1999]) por esses grupos. Ao mesmo tempo em que eles ressignificam sua identidade, também “culturalizam” o território, dando vazão publicamente aos elementos que justificam/expõem a vinculação ancestral, simbólica e indissociável entre os habitantes e seus territórios.

Dessa forma, a terra, vista antes como um recurso passível de ser explorado, é “culturalizada” no sentido de se afirmar que ali está mais do que um pedaço de chão. Ali estão enterrados seus ancestrais, estão marcados os passos das gerações que já se foram e “se encantaram”, nas matas moram os espíritos dos “troncos velhos”, nas dunas tremembés descansam os resquícios dos antigos que deixaram tudo aquilo de “herança em herança” para os que vieram depois. Dos rios e mares, sempre tiraram o seu sustento para o corpo e, da natureza, o alimento da alma. Como podem deixar tudo isso para trás por promessas de vida melhor e em nome do desenvolvimento?

A resistência estabelecida pela ação etnopolítica representa, para esses povos, a única alternativa de barrar o avanço sobre suas comunidades e instaurar um novo processo de participação e diálogo na vida pública. A partir do despertar étnico, essas populações reescrevem sua história, pautada agora pela *agência* (Ortner, 2006) e o protagonismo de seus membros, e não mais por desmandos e projetos de futuro que lhes são alheios. Baseados nas ideias da autora (op. cit.), podemos afirmar que a *agência* desses povos acontece através do seu empoderamento enquanto sujeitos políticos, a partir do qual constroem as bases que os permitem vislumbrar outros “projetos” de vida e de futuro, diante da realidade de dominação e de desigualdade.

Se nós não tivéssemos afirmado nossa identidade de índio, com certeza que seria mais viável para a Nova Atlântida de fazer esse empreendimento nas nossas terras. Se não fosse isso, já tinham colocado nós tudo para fora daqui. Mas, com a nossa afirmação e a nossa luta, eles vão ter que arrumar outra saída, porque é terra dos índios. Aqui ele não vai fazer, aqui é terra que nossos antepassados nos deixaram de herança. (Adriana Carneiro, liderança tremembé, em entrevista à autora, 2014)

Chegou o ponto de o Estado dizer que não existia índio Anacé em Matões e nem Bolso. Mas aí o movimento indígena foi de uma forma tão maior, que hoje o Estado reconhece que os índios estão aqui e que

esses avanços são por conta de reconhecer a resistência indígena. Hoje o Complexo Industrial do Pecém não está mais avançado em desenvolvimento por conta dos índios que ainda resistem. Então assim, pode-se dizer, hoje, que algumas lideranças não indígenas da comunidade de Matões reconhecem, como eles mesmos falam, que o trator ainda não passou por cima de Matões e de Bolso por conta dos índios, mas não se unem força, ficam brigando entre si. (Cléber Tapeba, professor na Escola Indígena Anacé Direito de Aprender, Museu da Pessoa – Roda de Histórias – Comunidade Anacé, 2014)

Ao visualizar os casos anacé e tremembé uma diferença marca a comparação entre esses dois grupos: os tremembés resistem ao complexo turístico Nova Atlântida lutando para permanecer em suas terras, situação possibilitada pela não instalação, até o momento, de nenhuma estrutura propriamente dita do empreendimento. Entre o povo anacé, por sua vez, a resistência enquanto permanência na terra tradicional teve que ser redimensionada, visto que o empreendimento foi erguido de modo concomitante à emergência da reivindicação étnica dos moradores. Dessa forma, a invasão das construções relativas ao CIPP atropelou qualquer possibilidade de permanência de parte dos anacés no local.

Apesar de as estratégias de resistência terem caminhado para resultados diferentes nos dois casos, identificamos que ambos os processos decorrentes da atuação indígena são fruto de uma decisão política consciente diante da avaliação do cenário e das possibilidades que se mostraram disponíveis. Observa-se que os indígenas exercem seu poder de análise, de agência e de decisão, organizando-se, para isso, de forma etnopolítica.

A forma de resistir encontrada pelos anacés, a partir da análise da situação em que se encontravam, transformou-se ao longo do processo. De uma resistência inicial em permanecer na área, eles redimensionaram sua atuação para uma resistência em não ceder à pressão do governo de desestruturar socialmente o povo, como ocorreu com outras populações rurais e pesqueiras da região, que foram indenizadas e expulsas, tendo seus tecidos sociais rompidos. E, apesar da insistência do governo do estado em descaracterizar a etnicidade da população anacé com o objetivo de omitir-se de suas responsabilidades perante os direitos indígenas, os anacés saíram vitoriosos e conseguiram garantir uma reserva, em condições aprovadas por eles, para o povo.

Aqui se observa que, nem sempre, a retórica do embate é suficiente para dar conta do repertório de resistências levado adiante pelos povos indígenas. Tampouco, é suficiente para garantir direitos a essas populações. As experiências vivenciadas pelos

anacés e tremembés nos fazem perceber que os indígenas têm leitura da correlação de forças presente no campo político-econômico que os cerca e que, diante disso, são capazes de tomarem suas próprias decisões políticas de forma consciente.

Também buscamos descrever de que forma os “povos resistentes” do Ceará, articulam sua identidade, cultura e ação política por meio de suas tradições de resistência. Uma vez que integram um grupo de povos com pouca distintividade cultural, os indígenas cearenses reelaboram suas “contrastividades” (Cardoso de Oliveira, 1976) e seus aspectos culturais, por meio, especialmente da ação política consciente, num processo pelo qual o cultural se torna fato político (Alvarez, Dagnina e Escobar, 2000). Entre os povos estudados, parece existir um laço indissociável e interdependente entre cultura e política, em que um aspecto retroalimenta o outro. A cultura não pode ser compreendida adequadamente sem considerarmos as relações de poder existentes aí, assim como a ação política hoje só faz sentido quando apoiada nos aspectos culturais indígenas, em que a cultura é compreendida como uma dimensão dinâmica, constantemente atualizada (Carneiro da Cunha, 2009).

Nessa movimentação em torno do reconhecimento dos direitos indígenas que podemos considerar recente se observarmos que, há 30 anos, “não existia índio no Ceará”, observamos que o movimento indígena estadual, a despeito dos percalços já enfrentados e dos desafios e dificuldades que ainda enfrenta, tem se consolidado como um espaço legítimo e atuante dos povos cearenses.

Um sinal de sua maturidade pode ser percebido pela atuação consciente que visa aglutinar diferentes bandeiras de lutas, os diversos problemas enfrentados pelas comunidades, as distintas visões e experiências dos povos do Ceará numa atitude de soma, e não de subtração. Conseqüentemente, a luta de um povo, de uma comunidade, passa a ser problema de todos, assim como uma vitória ou uma conquista é resultado de uma ação coletiva, pautada pela conduta etnopolítica planejada pelo movimento como um todo.

Temos aqui uma pedagogia da indianidade engendrada enquanto estratégia de coletivização das pautas e articulação da identidade em torno do elemento étnico, com o objetivo de levar essas populações a serem reconhecidas como sujeitos de direitos coletivos. Ela age como norteadora e unificadora das demandas e atuação indígena, o que tem feito a diferença na garantia dos direitos indígenas no Ceará.

É claro que o caminho é longo, que as violações são muitas e não cessam, que os direitos territoriais ainda precisam ser tirados do papel, que o preconceito persiste, que a manipulação político-econômica mostra sua força a cada dia, mas, o que se vê, é que, ao caminhar, os povos indígenas do Ceará têm reescrito a história do estado, recolocando no mapa cada povo que teve seu destino riscado, recontando suas histórias e memórias escondidas no fundo de cada lembrança, redançando seus torés e toréns, pedindo ajuda aos “encantados” das matas e repisando a terra, deixando-a bem marcada para que os que ainda nascerão não se esqueçam de onde vieram.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante das experiências aqui relatadas, vivenciadas, observadas e analisadas, a primeira conclusão a que chegamos é a de que este trabalho não se encerra com o final da tese. Ao contrário, concluí-lo significa que foram postas mais questões para investigações futuras do que respostas para as perguntas de agora. Considero que dei alguns passos na direção de contemplar novas perspectivas a serem investigadas, tornar outras comparações possíveis e buscar diferentes ângulos sobre velhas questões, pois, para mim, esse momento representa o despertar de um processo de observação que se pretende mais acurado, mais etnográfico e mais próximo da história contada por quem a vive cotidianamente e não por quem a observa de longe ou a lê nas frias páginas das histórias dos “vencedores”.

O desafio posto inicialmente de comparar povos indígenas em Oaxaca e no Ceará, revelou, por exemplo, que para compreendermos essas populações temos que buscar entender suas historicidades, que compartilham de uma memória “colonial e de dominação estatal” (Niezen, 2003, p.22), que as aproxima e produz um senso de solidariedade e identificação entre elas. Sem dúvida nenhuma que, ao atualizarem e vivenciarem suas tradições de resistência, os povos de Oaxaca e do Ceará têm em comum o acionamento de uma memória colonial que influencia as ações presentes, pautando, inclusive, novos parâmetros na busca por superar a condição de subalternidade a qual sempre foram submetidos.

Dessa forma, acreditamos que os processos observados como característicos aos povos do Nordeste podem ser vislumbrados à luz daqueles desencadeados por grupos que também vivenciaram modalidades de colonização, exploração e opressão semelhantes, assim como em Oaxaca e em tantas outras regiões latino-americanas. Identificamos uma equivalência da questão indígena em Oaxaca e no Ceará quando percebemos a construção de um poder *agência* (Ortner, 2006) do movimento etnopolítico nas duas regiões, por meio de suas tradições políticas de resistência, o que nos leva a tecer novos critérios de comparação entre grupos indígenas, abrindo mão de análises baseadas em tendências particularistas, para buscar aspectos mais universais que deem conta de promover um estudo comparativo.

Aqui não buscamos igualar as situações específicas desencadeadas pela ação política indígena em Oaxaca e no Ceará, pois, como demonstrado, as formas de

organização são diversas e baseadas em aspectos próprios de cada região e seus povos. Buscamos compreendê-las, descrevê-las e resgatar aspectos de suas historicidades, que permitissem o diálogo entre os casos, nesse momento atual de avanço econômico sobre suas terras e modos de vida. Assim, buscamos um ângulo por meio da qual pudéssemos enxergar as ações etnopolíticas no momento atual: a tradição que esses povos têm de resistir.

Também buscamos descrever de que forma os “povos resistentes” do Ceará e as “comunidades em resistência” de Oaxaca articulam as dimensões de suas identidades, culturas e ações políticas nas suas tradições de resistência, num processo pelo qual o cultural se torna fato político (Alvarez, Dagnina e Escobar, 2000) e vice-versa. Entre os povos observados, a identidade, a cultura e a política são aspectos que se atualizam no presente a partir da memória histórica dos povos e das mudanças incorporadas, e que se associam intimamente para promover *agência* e confrontar as situações de ameaças e desrespeitos promovidas pelos empreendimentos e governos.

A resistência dos povos indígenas não é naturalizada, mas construída pelo processo vivenciado. Constitui-se num ato, numa decisão e numa ação política, que se concretiza pela história desses povos e por sua bagagem cultural, fruto de mudanças e transformações promovidas pelo “sistema interétnico” (Cardoso de Oliveira, 1976). Esse conteúdo é acessado e ressignificado pela experiência presente e a resistência se consolida numa tradição quando se apresenta enquanto produto do exercício cultural e político indígena que é apreendido, reelaborado e reproduzido ao longo do tempo. É dessa maneira, que entendemos que a resistência se consolida numa tradição para esses povos.

Muito do que normalmente aprendemos sobre os povos indígenas é fruto de visões distorcidas e distantes das realidades vivenciadas pelas comunidades, ainda mais se consideramos os povos do Nordeste, os povos do Ceará, condenados pela “gente de razão” (como se diz no México, mas aplicável aqui também) ao desaparecimento étnico. Se quisermos, então, falar da contemporaneidade e permanência desses povos, teremos que estar cientes do desafio de encarar o senso comum e o imaginário coletivo acerca dessas populações, pautados por idealizações de que “índio de verdade é aquele do passado” ou, na melhor das hipóteses, “aquele que vive como no passado”.

Neste trabalho, propusemos enfrentar essas visões idealizadas sobre as populações à margem da historiografia oficial e mostrar quão atuais são as tradições dos

povos indígenas que lograram sobreviver ao contato interétnico. Entretanto, estas tradições não foram pensadas conforme as expectativas das visões dominantes, que reconhecem como “tradicional” apenas aquilo ideologicamente prescrito como tal, segundo seus preconceitos e estereótipos constitutivos. As tradições apreendidas na tese são constituídas na oposição mesma à dominação e às formas de opressão, negação e recusa à convivência interétnica desde tempos coloniais. São, portanto, tradições de resistência. Como visto, a tradição de resistir atravessa gerações e se atualiza no momento presente.

Verificamos, entre os povos estudados, que as capacidades de compreensão do mundo que os cerca e de leitura da realidade através da resistência tornada tradição foram, e seguem sendo, elementos imprescindíveis para que possam permanecer existindo enquanto povos etnicamente diferenciados. E constatamos que os povos indígenas no Ceará e em Oaxaca são contemporâneos, modernos, politizados, instruídos, conscientes, sujeitos de direitos com poder de agência sobre seus projetos de futuro, o que não os faz nem mais, nem menos “índios”, os faz povos que lutam para conquistar o controle sobre seus projetos de futuro. Niezen (2003) diria que as tradições de resistência são, desse modo, expressões de autodeterminação para engendrar a autonomia indígena frente às tendências centralizadoras dos Estados nacionais.

Aqui buscamos mostrar que as realidades enfrentadas pelos povos indígenas no Ceará, onde essas populações chegaram a ser oficialmente declaradas como extintas, e em Oaxaca, onde a ideologia da mestiçagem não foi capaz de riscar as diferenças étnicas do mapa como se pretendia, podem ter mais em comum do que se imaginaria num primeiro momento.

São populações que vivenciaram processos antigos de colonização, por meio dos quais se registraram inúmeras formas de violências, dizimações, esbulhos e perseguições contra elas. Por outro lado, vimos que os povos indígenas não foram apenas vítimas dessa nova ordem que se impôs, mas, muitas vezes, foram agentes de seus próprios destinos, sendo capazes de tomarem decisões políticas e de se autodeterminarem conforme suas percepções de mundo e as circunstâncias em cada momento. São povos que, cada um à sua maneira, investiram na emergência de uma reivindicação étnica, em contraposição às identidades forjadas pelo pensamento social e as políticas nacionais, encontrando meios de resistirem à integração, à mistura, à

negação, à miscigenação, à assimilação. E hoje esses grupos atualizam sua tradição de resistir, em meio ao avanço capitalista sobre seus territórios e modos de vida.

O que percebemos no decorrer deste trabalho é que precisamos observar os fatos presentes a partir das historicidades indígenas, para melhor compreendermos seus significados, origens e razões, desde outras perspectivas. Que os eventos contemporâneos são, muitas das vezes, continuidades de situações ou condições históricas não superadas, não vencidas ou não eliminadas por completo. E mais, que essa visão ampliada nos fornece horizontes para percebermos que também existem momentos de rupturas, quando a ordem anteriormente estabelecida é desafiada e modificada. Assim, percebemos, no México tanto quanto no Brasil, como, de um lado, os Estados nacionais agiram (e aplicam-se em continuar agindo) para legitimar o *colonialismo interno* (Casanova, 1965, 2006; Stavenhagen, 1965; Quijano, 1997, 2005), enquanto, por outro, a organização dos povos indígenas revela, na atualidade, caminhos para o rompimento das narrativas neocoloniais de poder e o estabelecimento de novos parâmetros nas relações entre estes povos, os Estados e a sociedade.

Percebemos que não importa a geografia, a condição étnico-social, a demografia, a presença ou não de “elementos culturais autênticos”, pois os povos indígenas aqui e lá são alvo da ordem econômica transnacional que opera, e os Estados nacionais compactuam, para descaracterizar etnicamente esses grupos, vulnerabilizar seus direitos, despojá-los de sua agência política e, assim, disponibilizar seus recursos e territórios para o avanço econômico. Nesse sentido, os megaprojetos de desenvolvimento (ou projetos de grande escala, como chamou Ribeiro 1991, 2008) têm se tornado uma ameaça constante e perigosa às comunidades indígenas, repetindo lógicas colonialistas para atingir seus objetivos, realizando a cooptação de indivíduos, estimulando a divisão interna, promovendo a violência e desrespeitando leis nacionais e internacionais que protegem os direitos indígenas.

Mas os povos indígenas “resistentes” ou “em resistência” não têm observado aos fatos quietos e calados. Ao contrário, diante das ameaças e violações, eles têm demonstrado seu poder de articulação e ação. Em Oaxaca, fazem frente ao Corredor Eólico do Istmo promovendo alianças que se mostram capazes de superar diferenças e disputas históricas entre povos da região; renovando os laços de reciprocidade e solidariedade, que constituem a base da organização social indígena; promovendo suas festas, rituais e peregrinações; recuperando o poder político comunal, como em Álvaro

Obregón; armando barricadas e bloqueios; defendendo suas visões particulares de desenvolvimento; tudo isso em relação com o que acreditam fornecer sentido à vida comunitária, a *comunalidad*.

Os povos de Oaxaca conjugam elementos culturais históricos à nova realidade, recriando formas próprias de ação política e reestabelecendo agencialidade diante dos projetos eólicos e governos, que tentam desestruturar a unidade comunitária. Buscam no passado a inspiração “do povo *istmeño* rebelde e insurgente” como bússola a orientar quais caminhos seguir no presente. Não acreditam os *binnizá*, *ikoots* e huaves que têm o direito de desonrar seus antepassados e entregar suas terras conquistadas a ferro e sangue aos estrangeiros com promessas mirabolantes. Como nos contou a *binnizá* Isabel Jimenez, “nossa cultura, nossa região tem sua história de defesa. Temos defendido geração a geração nossos territórios. Então, agora, não pode ser uma época de decepção e pedimos a todos que se mantenham em resistência”.

Também não se conformariam se nada tivessem para deixar às gerações seguintes, seus filhos e netos, que, futuramente, serão os que estarão à frente defendendo os territórios e as formas de reprodução da vida. Tampouco, creem que as terras e os recursos naturais sejam propriedades apenas do povo, pois se preocupam com o destino dos animais, das matas, do mar e do vento, que também se fazem donos dos territórios que habitam, aproximando-se assim da ação cosmopolítica, no sentido em que “convidam à prática de pensamento fora das divisões entre natureza/cultura, sujeito/objeto, materialidade/espiritualidade, humano/animal, corpo/mente e todos os cognatos” (Cadena e Peña, 2014, p.7).

No Ceará, os povos enfrentam o projeto turístico Nova Atlântida e o Complexo Industrial e Portuário do Pecém, primeiramente, reafirmando suas identidades indígenas e emergindo com suas reivindicações por reconhecimento étnico. A partir desse momento, esses grupos passam a competir para acessar um rol de direitos (inclusive territoriais) os quais não tinham conquistado anteriormente. Para isso, apropriam-se da semântica da etnicidade seja ela interna a cada povo, seja ela geral enquanto referência do movimento indígena, e passam a ressignificá-los através de uma pedagogia da indianidade. Esta, que compreende a reprodução tanto dos signos de identidade como da ação política do movimento, torna-se uma forma de conferir legitimidade às demandas indígenas, mediante o reconhecimento por parte de agentes internos e externos. E acima

de tudo, enquanto pedagogia, implica em processos de produção de significados e interpretações para as indianidades, sejam elas próprias, ou impostas.

Nesse deslocamento provocado pelo acionamento das identidades indígenas, os povos “culturalizam” seus territórios. O que antes era visto como algo disponível ao mercado, é agora reivindicado enquanto uma terra carregada de simbologia e história, da qual os grupos não pretendem abrir mão. Para atingir seus objetivos, os tremembés, anacés e tapebas do Ceará, assim como os *binnizá*, *ikoots* e huaves de Oaxaca, exercem seu poder de agência e produzem ações políticas conscientes, que baseiam suas decisões. Aprimoram suas articulações, buscam parcerias estratégicas, brigam por seus direitos e refundam alianças por meio de relações pautadas pela solidariedade e a unidade das lutas.

Aqui observamos que, em cada região analisada (Oaxaca e Ceará), os povos indígenas encontraram, cada um à sua maneira, formas de renovar esse aspecto que parece crucial para progredirem frente à pressão externa econômica e política, que é a solidariedade. Em Oaxaca, eles a explicam pela característica histórica definidora da dinâmica sócio-político-cultural indígena, a *comunalidad*, enquanto, no Ceará, os grupos a vivenciam através da experiência de luta que foi se concretizando no movimento indígena estadual. É por meio da reprodução da solidariedade e reciprocidade que eles constroem suas oposições a esses projetos, os quais operam mediante uma lógica completamente inversa, baseada na acumulação, expropriação territorial, fomento à desigualdade e uso do poder e da força para atingir seus objetivos.

Outro aspecto que suscita a comparação refere-se à questão da reivindicação das identidades étnicas. No Ceará, este é um fator essencial para desencadear as ações de resistência, uma vez que, como vimos entre os tremembés e anacés, a força da reação aos projetos está diretamente relacionada ao fato de esses grupos passarem a reconhecer-se enquanto indígenas. Tal aspecto revela, dentre outros fatores, que, apesar das conquistas registradas até o momento pelos povos do Nordeste, o preconceito ainda exerce sua força fazendo com que muitos grupos permaneçam silenciados e só busquem reconhecimento quando são diretamente atingidos por alguma decisão externa às comunidades. Nesse sentido, o direito a se auto-reconhecerem e a serem reconhecidos como indígenas ainda não é um aspecto totalmente legitimado, assimilado e garantido pelo Estado e a sociedade. Devido à vulnerabilidade dessas populações, que se encontram na periferia do indigenismo brasileiro (Garcia, 2010), as estratégias de

empresas e governos focam, justamente, em deslegitimar a identidade étnica desses grupos, com atitudes etnocêntricas, preconceituosas e desrespeitosas perante suas demandas.

Em Oaxaca, por mais que as condutas de resistências estejam relacionadas a uma questão étnico-identitária – já que é isso que fornece sentido a tudo quando, por exemplo, recorrem a seus direitos à propriedade comunal e *ejidal*<sup>98</sup> das terras e aos seus usos e costumes para legitimar a forma de ocupação tradicional dos territórios – esta não é questionada da mesma forma como ocorre entre os indígenas cearenses. Por mais que, durante algum tempo, a ideologia da mestiçagem tenha levado os povos indígenas a recorrerem a uma identificação de cunho camponês em detrimento do étnico, ainda assim, não foi capaz de eliminar a etnicidade, até porque muitos povos conseguiram preservar suas línguas originárias, que atuam como um eficaz elemento de diferenciação étnica. Dessa forma, o que governos e empresas tentam desqualificar não é essencialmente o caráter étnico das populações (ainda que, em alguns momentos, tenham utilizado essa conduta), mas sim a forma de propriedade da terra, reformulando legislações para torná-las mais vulneráveis e, muitas vezes, burlando os procedimentos comunitários de tomadas de decisões sobre os bens comunais e *ejidales*.

Observamos, em todos os casos anteriormente analisados no decorrer desta tese, que, ao se organizarem perante às ameaças representadas pelos megaprojetos aos seus modos de vida e territórios, os povos indígenas no Ceará e em Oaxaca estão atualizando e, ao mesmo tempo, construindo e reconstruindo, num movimento cíclico, suas tradições políticas de resistências indígenas.

Tal como Clifford (2001), enxergamos a tradição a partir do conceito de articulação, por meio do qual ela não é entendida como um costume inerente, uma ligação primordial, algo que sempre existiu daquela maneira, nem tampouco, é inventada (Hobsbawm e Ranger, 1984), mas sim articulada – articula condutas pré-existentes a outras externas àquele povo – sendo originada de uma gama de influências e apropriações, que passam a ser controladas pelos sujeitos coletivos a fim de fornecer identificação e significado simbólico e material ao grupo.

Segundo o autor, a articulação possibilita às tradições, para as quais não existe forma eterna ou natural, a capacidade de conjugar elementos díspares. Ele acredita que

---

<sup>98</sup> Não que esta seja destinada exclusivamente aos indígenas, mas muitos *ejidos* correspondem a comunidades indígenas.

refletir sobre o conceito de tradição por meio da ideia de articulação é uma forma de não restringir o pensamento a respeito da transformação cultural e fala que as noções “de tudo ou nada” tendem a supor as culturas como estruturas orgânicas, quando, para ele – e diversos outros autores (Sahlins, 1997; Carneiro da Cunha, 2009; Cardoso de Oliveira, 1976) – a cultura não representa um elemento estático, imutável.

Clifford nos faz perceber que, pela teoria da articulação, a questão da autenticidade passa a ser secundária e que “o processo de persistência social e cultural ao longo do caminho é político. Supõe-se que as formas culturais serão sempre feitas, desfeitas e refeitas. As comunidades podem e devem se reconfigurar, desenhando seletivamente sobre a lembrança de um passado” (ibidem, p.479, tradução própria). Complementando o pensamento de Clifford, Hall (1986, *apud* Slack, 2005 [1996]), entende que a articulação “é a forma de conexão que pode conferir uma unidade de dois elementos diferentes, sob certas condições. É uma ligação que não é necessária, determinada, absoluta e essencial para todos os tempos” (ibidem, p.116, tradução própria).

Utilizamo-nos também das reflexões de Cardoso de Oliveira (1976) sobre os “sistemas sociais de caráter interétnico” para melhor compreendermos a questão da articulação étnica. O autor observa que o sistema interétnico, relacionado às relações entre povos indígenas e segmentos da sociedade nacional, é gerador de uma articulação étnica com grande poder de determinação. Também, que cada processo de articulação terá sua própria estruturação e obedecerá à sua própria dinâmica. Ressalta ainda que a consideração de eventos históricos serve para configurar peculiaridades socioculturais tanto do sistema interétnico, como das articulações étnicas.

As colocações de Cardoso de Oliveira remetem-nos, por exemplo, ao espírito “rebelde e insurgente” dos *istmeños* construído com base em acontecimentos históricos e memórias, que articulam as tradições de resistência atuais dos povos naquela região, assim como também nos leva ao Ceará, quando os anacés, tremembés e tapebas agem no sentido de “ressemantizar” suas identidades e buscam, para isso, rememorar episódios como o Massacre da Lagoa do Banana e os costumes dos seus antepassados indígenas. Ambos os exemplos articulam elementos históricos particulares aos povos para conformar suas tradições de resistência que, não olvidemos, também articulam elementos entendidos como, inicialmente, “externos” àquelas comunidades e depois por

elas apropriados, para configurar uma semântica de resistência própria resultante da interação que se dá dentro do “sistema interétnico”.

Considerando o que dizem Cardoso de Oliveira, Clifford e Hall, ao pensarmos a tradição enquanto uma articulação entre elementos que se enquadram num repertório cultural dos povos, formado por uma conjugação entre componentes próprios das comunidades indígenas com aqueles externos que foram por elas apropriados e ressignificados, ajustamos uma lente pela qual é possível observar os fenômenos das resistências indígenas, em diferentes cenários, na atualidade. Visto dessa forma, o problema desloca-se da questão reducionista de se pensar as tradições pelo viés da “autenticidade” ou “originalidade” para observá-las pelo prisma da capacidade e controle da ação e agência cultural-política dos grupos.

A partir de tal pensamento entendemos que as tradições de resistência constituem-se também um processo de apropriação, como dito por Bonfil Batalla (2005 [1987]), cujos conteúdos podem, assim, serem instituídos por bases culturais e também políticas, em que o foco da questão não é mais de julgar a “autenticidade” das tradições indígenas fundado na proporção de traços “originais” frente a traços “externos”, mas sim sobre quem detém o poder de controle sobre essas tradições. Ou seja, os povos reelaboram e reconstróem suas tradições de resistir mediante diversas influências, sobre as quais o mais importante não é observar de que elementos “autênticos” ou não eles dispõem para isso, mas sim, o domínio do controle cultural e político que eles detêm sobre essas práticas.

Observando os “povos resistentes” do Ceará, vemos que a ideia de temporalidade das tradições também é reelaborada por esses grupos. Uma vez que vivenciam processos recentes de emergência étnica, eles reconstituem suas tradições no presente, ainda que tenham como base processos pautados no passado (como o toré, o torém e a dança de São Gonçalo praticados desde “antigamente”, os rituais religiosos que creditam ao conhecimento repassado pelos mais velhos, dentre outros). São processos que remontam a conhecimentos anteriores, mas que se reelaboram a partir da consolidação da consciência étnica que se constitui, para esses grupos, num fenômeno atual. Esses povos também reconstróem suas tradições políticas no presente com base em sua atuação no cenário etnopolítico local e nacional e no movimento indígena.

Identificamos, dessa maneira, entre os povos de Oaxaca e do Ceará a atualização de tradições políticas de resistência indígena que conjugam tanto elementos

considerados “antigos e próprios” a estes grupos (os usos e costumes e o “espírito rebelde” dos *istmeños*, em Oaxaca; as crenças e a capacidade adaptativa e de resiliência, no Ceará), tal como “novos e apropriados” (a aliança política interétnica e intercomunitária na construção de um movimento indígena regional, em ambos os casos) para fazer frente a uma situação de ameaça e desrespeito a seus modos de vida e seus processos de territorialização.

Bonfil Batalla (2005 [1987]) fala que são três os principais processos através dos quais podemos pensar o que possibilitou a permanência das culturas indígenas na região mesoamericana: a resistência, a inovação e a apropriação. Assim como o autor identificou naquelas populações uma *cultura de resistência* (ibidem, p.191) para caracterizar a permanência das culturas indígenas não pela inércia, mas sim pela adoção de mudanças com a finalidade última de sobreviver, estendemos essa explicação à compreensão dos fenômenos ocorridos com os povos indígenas no Brasil. Para ambos, povos do Ceará e de Oaxaca, “os mecanismos de resistência converteram-se em estratégias de vital importância” (ibidem).

Observamos que existem diferentes interpretações e experiências nativas sobre a ideia de resistência. Que, idealmente, resistir é permanecer na terra tradicional e autodeterminar-se conforme suas instituições, crenças, costumes e tradições, ainda que, para alcançar isso, seja preciso pôr em risco a própria vida e a segurança da comunidade, em determinados momentos. Guiados por essa lógica, alguns grupos optam por estratégias de embates diretos: retomadas de terra, bloqueios de vias, restrições de acesso, ocupações de prédios públicos, entre outras. No entanto, apenas a retórica do embate, como vimos, não é suficiente para dar conta das dinâmicas de resistências produzidas pelos povos. Muitas vezes, resistir também é saber recuar e mudar de estratégia, em determinados momentos, visando garantir condições mais satisfatórias para avançar mais à frente.

Concluimos assim que as resistências indígenas não representam uma conduta pré-determinada, que se enquadra em um padrão de comportamento para satisfazer expectativas externas pautadas nos discursos ideológicos e militantes, mas sim, compõem-se de ações concretas, fruto de decisões políticas e da hábil capacidade de leitura da realidade que os povos adquiriram em face de suas experiências cotidianas, ao largo da história. Como relata Weibe Tapeba:

A reação primeira é de ser contra [os projetos], mas a gente tem que perceber que há uma correlação de forças e de poder muito forte nesses empreendimentos e que, muitas vezes, se a comunidade não se utilizar de estratégias inteligentes para de alguma forma impedir que os empreendimentos aconteçam ou para que os impactos possam ser minimizados ao máximo possível e garantir que as comunidades tenham direito a acessar medidas de compensação, a gente acaba chupando o dedo. Em muitos dos empreendimentos que já passaram nós ficamos assim, sem nada<sup>99</sup>.

Notamos que a constituição dessas tradições políticas de resistência indígena também é resultado dos processos de interação entre os povos indígenas e os Estados nacionais e suas políticas indigenistas. No Brasil, enquanto dentro do mesmo Estado existe o campo hegemônico que busca apropriar-se das terras indígenas e de seus recursos naturais, a ideologia da tutela também produziu, controversamente, outro campo estatal, que sabemos minoritário, mas atuante para a proteção dos direitos indígenas, seja por meio do órgão indigenista, de outros setores ministeriais e governamentais ou do Ministério Público Federal. Como disse Teófilo da Silva (2008), o “Indigenismo Militar” adotado inicialmente pelo Brasil desembocou numa política estatal fundamentada em ações protecionistas e desenvolvimentistas, em que os povos indígenas são vistos como minorias étnicas separadas da nação, para as quais caberiam ações de proteção.

Diante de tal cenário, vimos os povos indígenas do Ceará apropriando-se desse campo de disputa interno ao próprio Estado, realizando alianças e articulações com aqueles que se mostram seus aliados e, com o apoio dessas instâncias em conjunto à sua atuação política, conquistando alguns direitos, antes inacessíveis. Mesmo que a plenitude do direito territorial não tenha sido conquistada pelos povos do Ceará, que possuem apenas uma terra regularizada, como vimos em capítulos anteriores, de alguma maneira – seja pelas retomadas de terras entre os tapebas, pela ocupação das áreas antes em poder da empresa Nova Atlântida entre os tremembés da Barra do Mundaú ou pela garantia de uma reserva indígena para os anacés de Bolso e Matões – visualiza-se a posse (ainda que não integral e legal) de territórios pelos grupos indígenas, a qual acontece pela ação e pressão desempenhada pelos povos e movimentos indígenas e por instituições estatais, alinhadas a certas garantias administrativas, legais, jurídicas e constitucionais.

---

<sup>99</sup> Weibe Ricardo Nascimento Costa, liderança tapeba, em entrevista à autora, abril de 2014.

Já no México, a dinâmica do embate direto é mais evidente e não há uma pactuação tão atuante entre os povos e setores do Estado, especialmente no que diz respeito ao cumprimento do direito territorial. Assim, os povos não se sentem protegidos pelas leis mexicanas – ainda que estas disponham sobre certas garantias como a possibilidade de adoção dos Sistemas Normativos Internos no exercício do poder político e a previsão do regime comunal e *ejidal* das terras aos indígenas –, devido aos inúmeros casos de desvios, alterações e manipulações dessas prerrogativas, seja pelos governos ou por outros setores da sociedade, em especial, de esferas políticas e econômicas que têm interesse direto no domínio dos territórios indígenas pelos projetos éólicos.

Então, se no Ceará as políticas indígenas de resistência têm sido alimentadas pela constituição de espaços de articulação do movimento indígena com determinados setores do Estado, em Oaxaca estas têm se dado, cada vez mais, por uma oposição às instituições estatais e por tentativas comunitárias de autogestão e enfrentamento aos governos. Isso ocorre também (apesar das diferenças de entendimento do que seria uma autonomia do Estado) no estado vizinho de Chiapas, com a filosofia indígena dos *Municipios Autónomos Rebeldes*, dos *Caracoles* e das *Juntas de Buen Gobierno*<sup>100</sup>, que têm inspirado as ações em Oaxaca, através de intercâmbios e trocas de experiências entre ambos.

Ainda que as práticas e estratégias utilizadas pelo povos indígenas no Ceará e em Oaxaca apresentem particularidades próprias, elas têm em comum o fato de buscarem reelaborar o lugar destes sujeitos perante os Estados nacionais por meio de suas experiências em resistir, atualizando o que estamos identificando por *tradições políticas de resistência*. Observamos que a ação indígena, no contexto atual, tem potencial para conduzir a uma importante ruptura do colonialismo interno ainda presente e operante no Brasil e no México, uma vez que visa redimensionar a posição dos povos indígenas nas relações e dinâmicas dos Estados e da sociedade em geral, buscando equalizar as relações de poder e a garantia de direitos.

Essa ruptura a qual estamos nos referindo corresponde à ação dos povos indígenas com o objetivo de efetivar seus direitos enquanto **sujeitos de direitos**

---

<sup>100</sup> Os *Municipios Autónomos Rebeldes* foram declarados sob o controle zapatista, em dezembro de 1994. Em julho de 2003, o EZLN anunciou a criação dos *Caracoles* e das *Juntas de Buen Gobierno*, enquanto expressões de “uma fase superior de organização autônoma”. Os *Caracoles* são as sedes das *Juntas de Buen Gobierno*, novas instâncias de coordenação regional e lugares de encontro das comunidades zapatistas e da sociedade civil nacional e internacional (Ornelas, 2004).

**coletivos.** Por mais que as legislações e resoluções nacionais e internacionais, em vigor no México e no Brasil, atribuam aos povos indígenas essa prerrogativa de alguma forma, o desafio atual é de transformar a letra morta em prática consagrada. Percebe-se que o que está em jogo não é somente a oposição aos megaprojetos de desenvolvimento e a busca por garantia territorial, mas, para além disso, encontra-se em disputa a superação das formas de dominações herdadas do período colonial, a construção de novas relações entre os Estados, seus governos e povos indígenas e o efetivo reconhecimento desses indivíduos enquanto cidadãos comunitários detentores de direitos coletivos.

Nesse aspecto, os povos indígenas, em última instância, dinamizam suas tradições políticas de resistência visando consolidar sua autonomia. As resistências se transformam em tradições, para esses povos, quando os apresentam à possibilidade de reescreverem suas trajetórias, não numa perspectiva de continuísmo ou permanência sócio-histórica da subalternização, e sim numa perspectiva própria de futuro baseada no desmantelamento das relações de dominação e poder, e na possibilidade de seguirem sendo o que são, povos indígenas. Sua própria existência física e social é prova suficiente da eficácia dessas tradições.

Tanto no Brasil, como no México, os povos lutam por seu direito à autodeterminação e autonomia em territórios coletivamente configurados. Em Oaxaca, os “povos em resistência” a expressam enquanto a possibilidade de se autogovernarem; de serem autossuficientes do ponto de vista alimentar; de deterem a posse e o usufruto de seus territórios e recursos naturais; de promoverem suas crenças, festas, ritos e tradições com base nos padrões culturais internos; de promoverem sua autonomia comunitária; e de serem o menos dependente possível do Estado e de suas instituições.

Não que essa postura dos povos oaxaquenhos demonstre uma vontade de rompimento com o Estado ou de separação deste, ao contrário, o que buscam é que o Estado respeite sua pluriétnica e aprenda a lidar com ela de forma mais respeitosa e equânime, considerando as diferenças não apenas nos discursos e leis, mas principalmente nas suas práticas. Que o Estado consiga absorver e implementar as maneiras heterogêneas de participação política, considerando as formas próprias e a autonomia interna de cada comunidade. Nas palavras do mixteco, Francisco Bárcenas (2009):

Um regime autônomo não cobra a existência por si mesmo, mas como parte da vida pública e jurídica de um Estado e responde à necessidade de buscar formas de integração política entre o sujeito autônomo e o Estado nacional as quais se desenvolvem baseadas na coordenação e não na subordinação de suas comunidades. (Ibidem, p. 84)

No Ceará, a ideia de autodeterminação para os “povos resistentes” aparece embasada em outros critérios, produto de suas vivências, das relações interétnicas e da política indigenista estatal. Também a compreendem pelo direito de viverem em suas terras tradicionais, assegurado pelo Estado, de se auto-reconhecerem e serem reconhecidos enquanto grupos etnicamente diferenciados e de poderem realizar suas crenças, rituais e práticas culturais. Por outro lado, a garantia de autodeterminação, para esses povos, possui uma maior interface com o Estado, tanto pela via do reconhecimento étnico e acesso de direitos, como pela possibilidade de participação na vida pública.

Os indígenas cearenses lutam, legitimamente, para serem beneficiários das políticas públicas e poderem participar, cada vez mais, das decisões estatais, compor e integrar o Estado, seja enquanto gestores públicos, políticos ou representantes da sociedade civil em comissões e conselhos. Percebem que a mudança de postura que buscam tem maior possibilidade de ser concretizada se eles puderem contribuir e promovê-la também de dentro do Estado, por meio da participação de lideranças e representantes nas instâncias de poder.

Percebemos que os povos cearenses trabalham para participar do Estado, compor suas organizações e se apoderarem dessa linguagem e lógica dominante, a partir da qual, acreditam, poderão promover maior participação indígena com possibilidade de mudanças nas estruturas estatais e melhorias concretas para as comunidades. Já em Oaxaca, a experiência local aponta para um entendimento dos indígenas de que não necessariamente são eles que devem buscar integrar as instâncias do Estado, mas, ao contrário, é o Estado quem deve incluir em seus ordenamentos e reconhecer a legitimidade dos modelos de participação e de autonomia política indígena.

Independentemente dos meios utilizados, os povos indígenas que resistem, em Oaxaca e no Ceará, atuam para fortalecer seus direitos coletivos e fazer frente à lógica individualizante da globalização econômica. Mostram-nos que o dito “interesse nacional” não deve estar acima dos interesses locais e que o impulso por desenvolvimento, para que este seja de fato sócio e ambientalmente responsável como

se pronuncia, deve considerar o que as comunidades têm a dizer e contribuir sobre a questão.

Revelam, pelas suas experiências, o contínuo da ação colonial presente aos dias atuais, que teima em moldar vidas pelas necessidades alheias; em transformar a natureza em mercadoria; em fazer dos territórios, moedas de troca. O que a mim foi dito pelos que se mantêm firmes em seus propósitos é que a existência contemporânea dos povos não é um acontecimento aleatório, mas resultado de sua persistência e tradição de resistir às situações adversas que encontram em seus caminhos.

Eles hoje nos falam que seus territórios já não podem ser explorados da mesma forma como aconteceu no passado. Que estão em resistência contra esse modelo antiquado de dominação da terra e da vida. Que sua ação presente é para afirmar que esses recursos, sim, têm donos e que estes não são os estrangeiros, o Estado, os governos, os posseiros, os empresários ou políticos, mas aqueles que sempre viveram numa relação de coerência com o ambiente ao seu redor. Por fim, anunciam, com suas resistências, possibilidades para inaugurarmos um novo momento na história da América Latina.

Galeano (2007 [1976], p.337) diria que estes são “tempos de rebelião e mudanças” e os povos que resistem me dizem que são tempos de refletirmos e tomarmos decisões sobre qual modelo de sociedade, de convivência e de vida queremos reproduzir daqui em diante.

## Epílogo

Domingo, 7 de junho de 2015. No momento em que finalizo os últimos detalhes na escrita da tese, começo a receber diversas denúncias com mensagens e imagens de Oaxaca, de cenas de violência promovidas pela polícia contra os moradores de Juchitán e da Colônia Álvaro Obregón.

Naquele dia, aconteceram eleições para cargos federais no México. Fico sabendo que o movimento de professores e as organizações que formam a Assembleia Nacional Popular convocaram um boicote às eleições em todo o país. A ação decorre da descrença com o sistema eleitoral mexicano, manipulado pelo narcotráfico, e em revolta pelo não esclarecimento, até hoje, sobre o desaparecimento dos 43 estudantes de Ayotzinapa, em setembro de 2014, por ação do prefeito de Iguala, no estado de Guerrero. Uma história de horror que comoveu todo o país e o mundo.

Os professores de Juchitán e os *binnizá* da Colônia Álvaro Obregón decidiram aderir ao boicote e, por isso, sofreram violentas represálias. Álvaro Obregón já havia decidido sua recusa em participar de qualquer eleição partidária, resolução tomada pela Assembleia de Cidadãos em 2013 e mantida até hoje. Naquele momento, os indígenas deliberaram que o exercício político comunitário seria por meio dos Usos e Costumes. No domingo, dia 7 de junho, a colônia de pescadores *binnizá* sofreu mais uma truculenta ação policial, que demonstra a forma como o Estado tem lidado com as autonomias indígenas. Os professores de Juchitán tiveram suas casas invadidas e foram detidos por agentes de polícia federal e estadual.

A situação demonstra que muitos dos aspectos tratados por essa pesquisa não estão restritos ao momento em que foram observados e constituem uma dinâmica presente, atual e em curso do movimento indígena e dos movimentos populares no México (e também no Brasil), que têm recebido como resposta à sua demanda por autonomia e respeito pluricultural a face mais violenta e cruel do Estado.

Apesar disso, o povo segue teimando em resistir.

Abaixo, a íntegra do comunicado divulgado pela Assembleia Geral de Cidadãos de Álvaro Obregón:

*Hoje, 07 de junho deste ano, no marco das jornadas de luta contra o processo eleitoral, o conjunto da comunidade Ghi`Xhi`Roo- Álvaro Obregón decidiu aderir a esta iniciativa expulsando os partidos políticos e suas urnas de votação, e, fixando-nos em assembleia permanente, decidimos resistir por nossa vida e autonomia.*

*Aproximadamente às 10:00, foram atacados nossos irmãos e irmãs desta comunidade zapoteca (binnizá) por pistoleiros pagos por Jorge Alonso e o prefeito de Juchitán, Saul Vicente Vasquez, que atacaram nossos companheiros que estavam em assembleia permanente deixando um saldo de 10 feridos, um deles gravemente. Responsabilizamos essas pessoas por qualquer outra agressão que possa ocorrer e também as denunciaremos, assim como todo o aparato do governo de Juchitán de Zaragoza, os partidos políticos sejam da cor que forem, Hector Sanchez, Polo Gyves e Mariano Santana.*

*Ressaltamos que, enquanto um dos nossos companheiros, gravemente ferido, foi levado para o hospital, a polícia do Ejido Zapata deteu o carro em que ele era levado, retirando o companheiro a golpes e o detendo no dito ejido, logo depois que ele teve que ser levado para o hospital pela força da gravidade e do perigo em que se encontrava.*

*Esta é a forma como tentaram esmagar a nossa autonomia, assim como tentaram esmagar a nossa organização, mas para um povo livre é necessário mais do que isso para quebrá-lo.*

*Pela autonomia e autodeterminação de nossos povos.*

*A TERRA, O MAR, O VENTO NÃO SE VENDE, SE AMA E SE DEFENDE!*

*ASSEMBLEIA GERAL COMUNITÁRIA DE ÁLVARO OBREGÓN*

*CONSELHO DE ANCIÃOS DE ÁLVARO OBREGÓN*

*POLICIA COMUNITÁRIA "GAL. CHARIS"*

*ASSEMBLEIA DE POVOS INDÍGENAS DO ISTMO EM DEFESA DA TERRA E DO TERRITÓRIO.*

*7 DE JUNHO DE 2015*



Policiais em Juchitán e em Álvaro Obregón, em 7 de junho de 2015.

Fotos: Divulgação.

## Referências Bibliográficas

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América. In: SEPINI. Instituto Nacional Indigenista, 1973.

\_\_\_\_\_. Política indigenista en América Latina. Obra Polémica. México: FCE, 1992 [1976].

ALBUQUERQUE, Manuel Coelho. Aliança, negociação e rebeldia indígena no Ceará colonial: deslocamentos e dimensões identitárias. Revista Cadernos do Ceom v.23, n.32, p. 203-220, 2010.

ALBUQUERQUE, Ana Maria de. Território em disputa: a formação territorial do Ceará entre os anos de 1750 a 1850. Trabalho apresentado no VI Congresso Iberoamericano de Estudios Territoriales y Ambientales. São Paulo, 2014.

ALENCAR, José de. Iracema. Ministério da Cultura – Fundação Biblioteca Nacional – Departamento Nacional do Livro, 1865. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/Acervo\\_Digital/livros\\_eletronicos/iracema.pdf](http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/iracema.pdf)

ALMEIDA, M. Regina Celestino de. Metamorfoses indígenas: identidades e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. Editora do Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário. Brasília: Editora Unb, 1997.

ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina e ESCOBAR, Arturo. O Cultural e o Político nos movimentos sociais latino-americanos. In: Cultura e Política nos movimentos sociais latino-americanos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

ALVES, Jean Paraizo. Indigenismo e Políticas Indigenistas em dois Países Americanos (Brasil e México), Mimeo, 2008.

\_\_\_\_\_. Em busca da cidadania: Escolarização e reconhecimento de identidades indígenas em dois países americanos (Brasil e México). Tese de Doutorado. Brasília: Ceppac, 2007.

ANDRADE, Oswald. “Manifesto do Poema Pau Brasil”. [1924]. In: SCHWARTZ, Stuart. Vanguardas Latino-Americanas. São Paulo: Edusp, 2008.

\_\_\_\_\_. “Manifesto Antropofágico”. [1928]. In: SCHWARTZ, Stuart. Vanguardas Latino-Americanas. São Paulo: Edusp, 2008.

ANTUNES, Ticiania Oliveira. 1863: o ano em que um decreto-que nunca existiu extinguiu uma população indígena que nunca deixou de existir. AEDOS, v. 4, n. 10, 2012.

ARAÚJO, Ana Valéria e LEITÃO, Sérgio. Direitos indígenas: avanços e impasses pós-1988. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza e BARROSO-HOFFMAN, Maria (orgs.). Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III. Rio de Janeiro: Laced, 2002.

ARAÚJO, Nancy Gonçalves de. A industrialização no Ceará: breves considerações. Boletim goiano de Geografia, v. 27, n. 2, p. 79-96, 2007.

ARCHER, B. e COOPER, C. Os impactos positivos e negativos do turismo. In: THEOBALD, W.F. (org.). Turismo global. São Paulo, SENAC, 2001.

ARRUTI, José Mauricio Andion. “Morte e vida do Nordeste indígena: A emergência étnica como fenômeno histórico regional”. In: Revista Estudos Históricos, vol. 8, nº15. Rio de Janeiro, pp. 55-94, 1995.

\_\_\_\_\_. “Agenciamentos classificatórios: Identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os pankararu (PE) e os xocó (SE)”. In: CARVALHO, Maria Rosário de et al. (org.). Negros no mundo dos índios: Imagens, reflexos, alteridades. Natal, Editora da UFRN, pp. 291-335, 2011.

\_\_\_\_\_. Etnogêneses indígenas. Povos Indígena no Brasil 2001-2005, São Paulo: ISA, pp. 50-54, 2006.

\_\_\_\_\_. A produção da alteridade: o toré como código das conversões missionárias e indígenas. In: Coimbra: VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro. 2004.

AVENDAÑO, Lukas. Algunos lienzos y cartografía colonial en el Istmo. Mimeo, s/d.

AVRITZER, Leonardo. Democracy and the Public Space in Latin America. Princeton, Princeton University Press, 2002.

BAINES, Stephen Grant. As terras indígenas no Brasil e a “regularização” da implantação de grandes usinas hidrelétricas e projetos de mineração na Amazônia. Série Antropologia: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 2001.

BAINES, Stephen G. e TEÓFILO DA SILVA, Crithian. Antropólogos, usinas hidrelétricas e “desenvolvimentalismo” na América Latina. Resenha de: Integração, Usinas Hidrelétricas e Impactos Socioambientais, organizado por Ricardo Verдум – Brasília: INESC, 2007. Brasília: Anuário Antropológico/2007-2008, 2009: 271-297.

BALDUS, Herbert. Métodos e resultados da ação indigenista no Brasil. Revista de Antropologia, pp.27-42, 1962.

BANDEIRA, Andrea Câmara. Reformas econômicas, mudanças institucionais e crescimento na América Latina. Rio de Janeiro: BNDES, 2002.

BANIWA, Gersem José dos Santos Luciano. Educação para o manejo do mundo – entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro. Rio de Janeiro: Contra Capa, LACED, 2013.

\_\_\_\_\_. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita. Constituições Nacionais e Povos Indígenas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

BARABAS, Alicia. La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico. Alteridades vol. 14-nº 27 - México – DF: 2004.

\_\_\_\_\_. La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo. Alteridades, v. 10, n. 19, p. 9-20, 2000.

BÁRCENAS, Francisco Lopéz. Autonomías y Derechos Indígenas em México. MC Editores, 2009.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau de Caucaia, Ceará: da etnogênese como processo social e luta simbólica. Série Antropologia, 1994.

\_\_\_\_\_. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. RJ: Contra Capa, 2004 [1999].

- BARROS, Paulo Sérgio. Idolatrias, heresias, alianças: a resistência indígena no Ceará colonial. *Ethnos, Revista Brasileira de Etnohistória*. UFPE–Núcleo de Estudos Indigenistas: Ano 2, 1998.
- BARTH, Frederik. *Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of culture difference*. London: George e Allen & UNWIN, 1969.
- BARTOLOMÉ, Miguel e ROBINSON, Scott. “Indigenismo, dialética e consciência étnica”. In: JUNQUEIRA, Carmen & CARVALHO, Edgard (orgs.). *Antropologia e Indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez, 1981.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Movilizaciones étnicas y crítica civilizatoria: un cuestionamiento a los proyectos estatales en América Latina*. *Perfiles latinoamericanos: revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México*, n. 24, p. 85-105, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Siglo XXI, 2006a.
- \_\_\_\_\_. *As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político*. In: *Mana* 12(1): 39-68, 2006b.
- \_\_\_\_\_. *Gente de costumbre y gente de razón: Las identidades étnicas en México*. 2ª edición. México: Siglo Veintiuno, 2006 [1997].
- \_\_\_\_\_. *Movimientos indios en América Latina: los nuevos procesos de construcción nacionalitaria*. *Série Antropologia*, Brasília: 2002.
- \_\_\_\_\_. *Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México*. *Série Antropologia*. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1996.
- BERNARD, Carmen. “Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico”. En: *Motivos de la Antropología Americanista. Indagaciones en la diferencia*. México, Miguel León Portilla (coord.), 105-133, México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. *México Profundo – una civilización negada*. México: Random House Mandadori – De bolsillo, 2005 [1987].
- \_\_\_\_\_. “El Pensamiento Político de los Indios em América Latina”. *Anuário Antropológico* 79, UnB, 1981a.
- \_\_\_\_\_. “Do indigenismo da revolução à antropologia crítica”. In: JUNQUEIRA, Carmen & CARVALHO, Edgard (orgs.). *Antropologia e Indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez, 1981b.
- BEZERRA, Antônio. *A origem do nome Ceará*. *Revista da Academia Cearense*, 1902.
- BORGES, Jóina Freitas. *Entre o espanto e o conflito: as reações dos nativos à chegada dos primeiros europeus à Costa Leste-Oeste*. ANPUH – XXV Simpósio Nacional de História, Fortaleza, 2009.
- BOUQUET, Emmanuelle. *La tierra ejidal en México: ¿mercancía u objeto social?* *Estudios Agrários* 2, *Revista de la Procuraduría Agrária*, núm 5, México, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *O campo político*. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 5, p. 193-216, 2011.
- BORZACCHIELLO, José; CAVALCANTE, Tércia e DANTAS, Eustógio. *Ceará: um novo olhar geográfico*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007.

- BRAND, Antônio Jacó. Mudanças e continuidades na política indigenista pós-1988. In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; HOFFMANN, Lima e Barroso. (Orgs). Estado e Povos Indígenas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002, p. 31- 40.
- BRISSAC, Sérgio. A etnia Anacé e o Complexo Industrial e Portuário do Pecém. Parecer Técnico nº 01/08. Ministério Público Federal, Fortaleza, 2008.
- \_\_\_\_\_. O recurso ao Ministério Público Federal como estratégia indígena para a gestão de seu território: os casos Tapeba e Anacé no Ceará. MPF, 2009.
- CADENA, Marisol de la e PEÑA, Jorge Leguas. Introdução: Cosmopolítica nos Andes e na Amazônia-Como políticas indígenas afetam a política? In: Interethnic@-Revista de Estudos em Relações Interétnicas. Brasília, v. 18, n. 1, 2014.
- CAMINHA, Pero Vaz. Cartas de Pero Vaz de Caminha. Porto Alegre: L&M Pocket, 2010 [1500].
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. A Sociologia do Brasil Indígena. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1972.
- \_\_\_\_\_. Identidade, etnia e estrutura social. Pioneira Editora, 1976.
- \_\_\_\_\_. Antropologias periféricas versus antropologias centrais. In: O trabalho do antropólogo. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. Scielo: Estudos Avançados, vol.4, nº10, São Paulo, Sep./Dec. 1990.
- \_\_\_\_\_. Cultura com aspas e outros ensaios. SP: Cosac Naify, 2009.
- CARRASCO, Pedro. La transformación de la cultura indígena durante la colonia. Historia mexicana, p. 175-203, 1967.
- CARVALHO, Maria Rosário. De Índios ‘misturados’ a Índios ‘regimados’. Texto apresentado na XIX reunião Brasileira de Antropologia, 1994.
- CASANOVA, Pablo González. La democracia en México. México: Era, 1965.
- \_\_\_\_\_. “Colonialismo interno. Uma redefinição”. In: BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier e GONZÁLEZ Sabrina, La teoría marxista hoy. Problemas y Perspectivas. Buenos Aires: Clacso, 2006.
- CASTELLS, Manoel. O poder da identidade. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- CHANCE, J. K. e W. TAYLOR. “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana”, Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, nueva época, núm. 14, mayo-junio, 1987.
- CHÁVEZ, María Fabiola Arias. Movimiento social en el Istmo de M México. La COCEI en la construcción de dos tipos de discurso: el discurso de clase y el discurso étnico. IX Encuentro Nacional y III Congreso Internacional de Historia Oral de la República Argentina, Buenos Aires, 2009.
- CLIFFORD, James. Indigenous Articulations. In: The Contemporary Pacific. University of Hawai‘i Press, volume 13, Number 2, Fall 2001, 468–490.
- COHEN, J. L. e ARATO, A. Civil Society and Political Theory. Cambridge: MIT Press, 1992.
- COLOMBO, Cristóvão. Diários da Descoberta da América: as quatro viagens e o testamento. Tradução Milton Passos. Porto Alegre: L&PM, 1998 [1492-1500].

- CORTEZ, Henan. A conquista do México. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- CRUZ PIRES, Maria Idalina da. “Resistência indígena nos sertões nordestinos no pós-conquista territorial: legislação, conflito e negociação nas vilas pombalinas 1757-1823.” Programa de pós-Graduação em História, UFPE, 2004.
- DÁVALOS, Pablo. Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. Pueblos indígenas, Estado y Democracia, p. 17-33, 2005.
- DE LA CRUZ, Víctor. Rebeliones indígenas en el Istmo de Tehuantepec. Cuadernos Políticos, Número 38, México, D.F., Editorial Era, octubre –diciembre de 1983, pp. 55-71.
- \_\_\_\_\_. La rebelión de los juchitecos y uno de sus líderes: Che Gómez. In: Historias, No. 17 (abril-junio) pp. 57-71. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.
- DIAS, Gonçalves. I-Juca Pirama. 1851 *mimeo*.
- DÍAZ, Floriberto. In: ROBLES, Hernández Sofia e CARDOSO, Jiménez Rafael (compiladores). Floriberto Díaz Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujktsënää’yën – ayuujkwënää’ny – ayuujk mēk’äjten. Coleção Voces Indígenas. México: UNAM/Programa Universitario México Nación Multicultural, 2007.
- DIETZ, Gunther. Zapatismo y movimientos étnico-regionales en México. Nueva Sociedad, n. 140, pp. 33-50, noviembre–diciembre, 1995.
- DIRKS, Nicholas (org.). Colonialism and Culture. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.
- DUARTE, Romeu. Arquitetura colonial cearense: meio-ambiente, projeto e memória. Revista CPC, n. 7, p. 43-73, 2009.
- ELIAS, Norbert. Os estabelecidos e os outsiders. Zahar, 2000.
- ESTEVA, Gustavo. Sentido y alcances de la lucha por la autonomia. Texto apresentado na reunião da Latin American Studies Association, em Guadalajara, México, 17-19, abril de 1997.
- FEITOZA, Maria Cecília. Neodesenvolvimentismo x modos de vida Anacé: Impactos do Complexo Industrial e Portuário do Pecém sobre povos indígenas no Ceará. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa Regional de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2014.
- FERNANDES, Janaína Ferreira. Do profano ao sagrado: Um estudo de caso a partir dos discursos sobre o Torém entre os Tremembé de Almofala. Cadernos do LEME, Campina Grande, vol. 5, nº 1, p. 107 – 125. Jan./Jun. 2013.
- FERNANDES, Estêvão Rafael. Entre cosmologias, estratégias e performances: incursões Xavante à Funai. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2005.
- FOUCAULT, Michel. History of Sexuality, Part I. Trans. R. Hurley. NY: Vintage Books, 1980.
- FRANCO, Claudia Tereza Signori. Resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú. Diário Oficial da União, 6 de fevereiro de 2012, pp. 22-23.

FREYRE, Gilberto. Casa-Grande & Senzala, Rio de Janeiro: Editora Record, 2000 [1936].

GARCÍA, Edgar Mendonza. La República Restaurada y el Porfiriato (1896-1910). In: ROMERO FRIZZI, Maria de los Ángeles. Oaxaca. Historia breve. 2ª edição, México: FCE, COLMEX, FHA, 2011.

GARCIA, Thiago Almeida. De juvenalistas à Tupinambá. Política indigenista, movimento indígena e identidades emergentes no sul da Bahia. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Antropologia) - Universidade de Brasília, 2005.

\_\_\_\_\_. No chão da escola é diferente?: a educação escolar indígena de duas comunidades Chiquitano na fronteira Brasil/ Bolívia. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

GARRETÓN, Manuel Antonio [et al.]. América Latina no Século XXI: em direção a uma nova matriz sociopolítica. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

GAY, José Antonio. Historia de Oaxaca, edición facsimilar del Gobierno del Estado de Oaxaca, 1978.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GIL, Antônio Carlos Amador. Do indigenismo à autonomia: organizações indígenas e as lutas pela reestruturação do Estado Nacional Mexicano. Trabalho Apresentado no XXV Simpósio Nacional de História, 2009.

GIRÃO, Raimundo. Evolução histórica cearense. Fortaleza: BNB/ETENE, 1986.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. Antropologia das sociedades contemporâneas. São Paulo: Global, 1987.

GONZÁLEZ, Abraham A. Rasgado. Playa Vicente. Una crónica de abusos y engaños. Publicado pelo blog: [tierrayterritorio.wordpress.com](http://tierrayterritorio.wordpress.com), em 28 março de 2013.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2005.

GUEDES, Max Justo. As primeiras expedições de reconhecimento da costa brasileira. In: MINISTÉRIO DA MARINHA. História naval brasileira. v. 1. Tomo 1. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação Geral da Marinha, 1975.

HALL, Stuart. (1998) “Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas”. In: MORLEY, D. Estudios culturales y comunicación: análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidó, 1998.

\_\_\_\_\_. Cultural identity and diaspora. In: Rutherford, J. (org.). Identity, Community, Culture, Difference. London: Lawrence & Wishart, p. 222-237, 1990.

\_\_\_\_\_. On postmodernism and articulation: an interview with Stuart Hall. In: CHEN, K.-H. e C. Morley (orgs.). Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies. London: Routledge, 1996.

HERNÁNDEZ-DÍAZ, Jorge. “La política del reconocimiento, la diversidad electoral y la defensa de la identidad colectiva en Oaxaca”. In: Diez voces a diez años. Reflexiones sobre los usos y costumbres a diez años del reconocimiento legal. México: Educa, 2005.

HERNÁNDEZ-DÍAZ, Jorge e MORALES, Durga García. Diagnóstico de la Discriminación en el Estado de Oaxaca. Consejo Nacional para prevenir la

discriminación - Dirección General Adjunta de Estudios, Legislación y Políticas Públicas - Documento de Trabajo N°. E-18-2008. Oaxaca, 2008.

HERRERA TAPIA, Francisco. Enfoques y políticas de desarrollo rural en México: Una revisión de su construcción institucional. Gest. polít. pública [online]. 2013, vol.22, n.1, pp. 131-159.

HOLANDA, Sérgio Buarque. Raízes do Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1973 [1936].

HUERTA, María Teresa e PALACIOS, Patricia. Rebeliones indígenas en la época colonial, SEP-INAH, México, 1976.

JANCSÓ, Katalin. La Guelaguetza - Una fiesta moderna de México. In: Acta Universitatis Szegediensis - Conferencia Conmemorativa y Coloquio Científico Celebrados con el Motivo del 10º Aniversario de la Fundación del Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Szeged. Universidad De Szeged, Hungría: setembro, 2003.

JANSEN, Mergn et al. Tributo y territorio en el lienzo de Guevea. Cuadernos del Sur, v. 12, 1998.

JARA, Emiliano Castillo. Problemática en Torno a la Construcción de Parques Eólicos en el Istmo de Tehuantepec. Revista Desarrollo Local Sostenible Vol 4. N° 12, 2011.

JUCA NETO, Clovis Ramiro. Os primórdios da organização do espaço territorial e da vila cearense: algumas notas. Anais museu paulista, São Paulo, v.20, n.1, Junho 2012.

JUNQUEIRA, Carmen. Antropologia e indigenismo na América Latina. São Paulo: Cortez, 1981.

KORSBAEK, Leif e RENTERÍA, Miguel Ángel Sámano. El indigenismo en México: antecedentes y actualidad. Universidad Autónoma Indígena de México: Ra Ximhai - Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable - Vol.3, Número 1 – 2007.

LACERDA, Rosane. Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988. Conselho Indigenista Missionário, 2008.

LANNA, Marcos Pazzanese Duarte. A dívida divina: troca e patronagem no Nordeste brasileiro. Editora da Unicamp, 1995.

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. O paraíso destruído: A sangrenta história da conquista da América Espanhola. Porto Alegre: L&PM, 2008.

LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Lisboa, 1938-1943.

LEMENHE, Maria Auxiliadora. A economia pastoril e as vilas coloniais no Ceará. Revista de Ciências Sociais, v. 1, p. 2, 1982.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMA, Manoel S. de. Demarcação de terras: impactos e desafios na construção da cidadania dos povos indígenas. In: Demarcando Terra Indígenas II; experiências e desafios de um projeto de parceria. Brasília: Funai, PPTAL, GTZ, 2002.

LIMA, Carmén Lúcia Silva. As perambulações. Etnicidade, memória e territorialidade indígena na serra das matas. In: Na mata do sabiá. Contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará/Imopec/Secult, p. 233-250, 2009.

LUNA, Jaime Martínez. *Comunalidad y Autonomía*. Disponível na biblioteca digital: <http://espora.org/biblioweb/> México: 2002.

\_\_\_\_\_. Origen y ejercicio de la comunalidad. In: Cuadernos del Sur. Oaxaca: Año 18, núm. 34, jan-jun, 2013.

\_\_\_\_\_. Comunalidad y desarrollo. Cultura Indígena, conaculta/campo ac, México, 2003.

LUSTOSA, Isis Maria Cunha. “Os povos indígenas, o turismo e o território: um olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé do Ceará”. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás, 2012.

LUSTOSA, Isis Maria Cunha e ALMEIDA, Maria Geralda. Turismo em Terras Indígenas: Auto-gestão e novo Colonialismo no Nordeste do Brasil. Revista Geográfica de América Central Número Especial EGAL, Costa Rica, 2011.

MACHUCA GALLEGOS, Laura. “Haremos Tehuantepec”. Uma História Colonial (siglos XVI-XVIII). Oaxaca: Culturas Populares/ CONACULTA / CIESAS, 2008.

MALDONADO, Benjamín. La Comunalidad Indígena. Segunda edición cibernética, 2003. Mimeo.

\_\_\_\_\_. Autonomía y Comunalidad India - Enfoques y Propuestas desde Oaxaca. Centro INAH Oaxaca - Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado - Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca - Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales: Oaxaca, 2002.

MANZO, Carlos. Comunalidad, Resistencia Indígena y Neocolonialismo en el Istmo de Tehuantepec - siglos XVI – XXI. Editora: Ce-Acatl, 2012.

\_\_\_\_\_. Manzo. Asimilación y resistencia: raíces coloniales de la autonomía indígena en el sur del Istmo de Tehuantepec. Nueva Época - Revista del Departamento de Estudios de la Cultura Regional, Universidad de Guadalajara, 2007, p. 107-124.

\_\_\_\_\_. Comunalidad y resistencia. In: El México indígena bajo la mira. Universidad de Guadalajara, México: De Vinculación y Ciencia. Publicação quadrimestral, maio de 2008.

MANZO, Manuel Matus. Los zapotecos del Istmo em el fin de siglo. In: Etnicidad, nacionalismo y poder, tres ensaios. Oaxaca: Universidad Autonoma Benito Juarez, 1993.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a Dádiva”. In Mauss. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1925].

MAYA, I. J. El Megaproyecto Eólico en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Energías Limpias, Empresas Sucias y Resistencia Social. In: Planes geoestratégicos, desplazamientos y migraciones forzadas en el área del proyecto de desarrollo e integración de Mesoamérica, 2011.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Política indígenista do período pombalino e seus reflexos nas capitánias do norte da América portuguesa. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

MEIRELES, Jeovah; BRISSAC, Sérgio e SCHETTINO, Marco Paulo. O povo indígena Anacé e seu território tradicionalmente ocupado. Cadernos do LEME, Campina Grande, vol. 4, nº 1, p. 115 – 235. Jan./Jun. 2012.

MEIRELES, Antônio Jeovah de Andrade e MARQUES, Marcélia. Parecer Técnico: estudos e levantamentos ambientais, antropológicos e arqueológicos na Terra Indígena Tremembé de São José e Buriti, município de Itapipoca/CE. Fortaleza: Missão Tremembé, Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará, 2004.

\_\_\_\_\_. Áreas Etnográficas da América Indígena - Capítulo 30: Nordeste. Disponível em: [juliomelatti.pro.br](http://juliomelatti.pro.br). Retocado em 2014.

\_\_\_\_\_. Áreas Etnográficas da América Indígena – Por que áreas etnográficas? Disponível em: [juliomelatti.pro.br](http://juliomelatti.pro.br). Retocado em 2011.

\_\_\_\_\_. “Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais”, 1999. (Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/notas/n-cgnt.pdf>)

MONTEIRO, John Manoel. *Tupis, tapuias e historiadores*: Estudos de história indígena e do indigenismo. Tese de livre docência (Antropologia). Campinas, Universidade de Campinas, 2001.

MONTES GARCIA, Olga e MONTES GARCIA, Néstor. La mayordomía en un barrio de la ciudad de Oaxaca. Frontera norte, México, v. 26, n. 52, dic. 2014.

MUSEU DA PESSOA. História de Antonio Freire de Andrade, 19 de dezembro de 2014.

\_\_\_\_\_. Projeto: Valorização da História e da Cultura dos Municípios de Caucaia e São Gonçalo do Amarante – CSP. Roda de Histórias – Comunidade Anacé, 18 de maio de 2014.

NASCIMENTO, Rita Gomes do. Performances e experiências de etnicidade: práticas pedagógicas Tapeba. In: Olhares indígenas contemporâneos. Brasília: Cinep, 2010.

NAVA MORALES, Elena. Totopo no ar: radio e comunalidad em Oaxaca, México. Tese defendida no Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2014.

NIEZEN, R. The origins of indigenism. Human rights and the politics of identity. University of California Press. Berkeley, 2003.

NIMUENDAJU, Curt. O Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju. Rio de Janeiro, IBGE, 1987.

NOLASCO ARMAS, Margarita. A antropologia aplicada no México e seu destino final: o indigenismo. In: JUNQUEIRA, Carmen e CARVALHO, Edgar. Antropologia e Indigenismo na América Latina. São Paulo: Ed. Cortez, 1981.

NOVAES, Lucila Naiza Soares. Turismo de sol e mar: empreendimentos turísticos imobiliários e o desenvolvimento urbano e socioeconômico no litoral do Ceará – o caso de Beberibe. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2012.

NUNES, Antonietta d’Aguiar Nunes. Educação indígena no Brasil antes da chegada dos europeus. Fortaleza: Anpuh – XXV Simpósio Nacional de História, 2009.

ORNELAS, Raúl. La autonomía como eje de la resistencia zapatista. Del levantamiento armado al nacimiento de los Caracoles. Buenos Aires: Biblioteca CLACSO, 2004.

ORTNER, Sherry. Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. Comparative Studies in Society and History 37(1):173-193, 1995.

\_\_\_\_\_. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: Conferências e práticas antropológicas; organizadores Miriam Pillar Grossi, Cornelia Eckert, Peter Henry Fry. Blumenau: Nova Letra, 2007.

\_\_\_\_\_. Power and projects: reflections on agency. *Anthropology and social theory: culture, power, and the acting subject*, p. 129-154, 2006.

\_\_\_\_\_. Resistencia densa: muerte y construcción cultural de agencia en el montañismo himalayano. *Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín*. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires, junio de 2009.

OUDIJK, Michel R. e FRIZZI, María de los Ángeles Romero. Los títulos primordiales. Un género de tradición mesoamericana del mundo prehispánico al siglo XXI. *Relaciones* 95, verano 2003, vol. XXIV.

OURIQUES, Helton Ricardo. Um breve panorama sobre o desenvolvimento do turismo nas periferias do capitalismo. In: *Turismo e Hospitalidade na região metropolitana de Florianópolis: Reflexões sobre a Qualificação e Certificação Profissional / organizado por Rosana Miyashiro e Evaristo Luzardo Dopico*. Florianópolis: Escola de Turismo e Hotelaria Canto da Ilha/ CUT, 2009.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (org). *Indigenismo e territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1998b.

\_\_\_\_\_. “A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: Um encontro entre antropologia e história”. In: *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, pp. 99-123, 1999.

\_\_\_\_\_ (org). *A presença indígena no Nordeste: Processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2011.

\_\_\_\_\_. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2. ed. RJ: Contra Capa, 2004 [1999].

\_\_\_\_\_. Políticas indígenas contemporâneas na Amazônia brasileira: território, modos de dominação e iniciativas indígenas. In: D’INCAO, Maria Ângela (Org.). *O Brasil não é mais aquele... mudanças sociais após a redemocratização*. São Paulo: Cortez Editora, p. 217-235, 2001.

\_\_\_\_\_. “O Nosso Governo”: Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero/CNPq, 1988.

PAIVA, Ricardo Alexandre. Urbanização e políticas de turismo no Ceará, Brasil. Portugal: Universidade de Aveiro, *Revista turismo e Desenvolvimento*, n. 21/22, V. 3, 2014.

PALACIOS, Juan Manuel Sandoval. El Proyecto de Integración y Desarrollo de Mesoamérica (Proyecto Mesoamérica), en el marco de la Alianza para la Seguridad y Prosperidad de América del Norte (ASPAN), la política de Seguridad Democrática y la Iniciativa Mérida. In: *Planes geoestratégicos, desplazamientos y migraciones forzadas en el área del proyecto de desarrollo e integración de mesoamérica*. Red Mexicana de Acción frente al Libre Comercio - REMALC, 2011.

- PALITOT, Estevão M. Descobrir-se índio na cidade: as aldeias urbanas em Crateús-CE. 26a. Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro, 2008.
- PEIRANO, Mariza GS. Rituais ontem e hoje. Zahar, 2003.
- \_\_\_\_\_. O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais. Relume dumará, 2001.
- PEÑA, Guillermo de la. “Os novos intermediários étnicos, o Movimento Indígena e a Sociedade Civil: dois estudos de caso no oeste mexicano”. In Evelina Dagnino; Alberto J. Oliveira; Aldo Panfichi. A Disputa pela Construção Democrática na América Latina. Editora: Paz e Terra, 2006.
- PERCHE, Guillaume Maurice Admire. Cuando el cuy tuvo que salir de la cocina, intimidade e turismo na ilha de Amantaní, lago Titicaca, Peru. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, CEPPAC/Unb, 2011.
- PERES, Sidnei. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. RJ: Contra Capa, 2004 [1999].
- PIORSKY AIRES, Max Maranhão. Antropologia no México e a invenção do intelectual indígena. Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología 20, p.73-93, 2014.
- \_\_\_\_\_. De aculturados a índios com cultura: estratégias de representação do movimento de professores tapebas em zonas de contato. Revista Tellus, ano 8, n.15, p. 83-112, 2008.
- PINHEIRO, Joceny de Deus. Autores de autenticidade: articulação indígena no Ceará. Fortaleza: Revista de Ciências Sociais, v. 43, n. 2, 2012.
- PONTE, Lívio de Sousa. Processo de colonização, povoamento e incorporação indígena na Ribeira do Acaracú. Revista Homem, Espaço e Tempo, março, 2010.
- PORTELA, Cristiane de Assis. Para além do “caráter ou qualidade de indígena”: uma história do conceito de indigenismo no Brasil. Tese de Doutorado em História. Universidade de Brasília, Brasília, 2012.
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. De ignorados a reconhecidos: a “virada” dos povos indígenas no Ceará. In: PINHEIRO, Joceny (org.). Ceará terra da luz, terra dos índios; história, presença, perspectivas. Fortaleza: Ministério Público Federal – 6ª Câmara de Coordenação e Revisão; FUNAI; IPHAN, 2002.
- \_\_\_\_\_. Relações Interétnicas e História Regional: uma revisão do “desaparecimento” das populações indígenas do Nordeste. Fortaleza, 1992.
- PRADO JR., Caio. Formação do Brasil Contemporâneo. São Paulo: Brasiliense, 1971 [1942].
- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina” em Anuario Mariateguiano (Lima: Amauta) Vol. IX, Nº 9, 1997.
- \_\_\_\_\_. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- RAMINELLI, Ronald. Nobreza indígena da Nova Espanha: alianças e conquistas. In: Revista Tempo, Vol. 14, Nº 27, 2009, pp. 68-81. (Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=167013402006>).
- RAMOS, Alcida Rita. Os direitos do índio no Brasil. Na encruzilhada da cidadania. Série Antropológica/DAN/UnB. Brasília, 1991.

- \_\_\_\_\_. Projetos indigenistas no Brasil Independente. Série Antropologia nº 267. Brasília, DAN/ UNB 1999.
- \_\_\_\_\_. O indigenismo na montagem da nação - Contrastes e convergências entre Brasil e Argentina. No prelo, 2007.
- \_\_\_\_\_. "From Eden to Limbo. The Construction of Indigenism in Brazil", in G. Bond e A. Gilliam (orgs.), *The Social Construction of the Past: Representation as Power*. Londres: Routledge, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.
- REIS, José Carlos. *Identidades do Brasil: De Varnhagen a Fernando Henrique Cardoso*. Rio de Janeiro, Ed. Fundação Getúlio Vargas, 2000.
- RENDÓN MONZÓN, Juan José. *La comunalidad: modo de vida en los pueblos indios*. México, D.F: CONACULTA, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2003.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a Civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 7ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- \_\_\_\_\_. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, Gustavo e FELDMAN-BIANCO, Bela (orgs.). *Campinas/Brasília: UNB/Ed.Unicamp*, 2003.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. *Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento*. *Novos Estudos*, nº 80, março, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Empresas transnacionais. Um grande projeto por dentro*. São Paulo/ SP – Rio de Janeiro/RJ: Marco Zero/ANPOCS, 1991.
- RODRIGUES, Lea Carvalho e ARAÚJO, Antônia Gabriela Pereira. *Efeitos de megaprojetos turísticos sobre populações tradicionais: conflitos fundiários em perspectiva comparada Brasil-México*. Caxambu, MG: 8º Encontro Nacional da Anpocs, 2014.
- RODRIGUEZ, R. Angélica Castro. *Usos y Costumbres y Reforma Electoral*. In: *Diez voces a diez años. Reflexiones sobre los usos y costumbres a diez años del reconocimiento legal*. México: Educa, 2005.
- ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles, et al. *Oaxaca. Historia breve*. 2ª edição, México: FCE, COLMEX, FHA, 2011.
- RUBÉN, Anzaldo Ortiz; ITZEL, Avendaño Arenas; JAVIER, Bonilla Mendonza; IVÁN, Mejía Uribe; e IRANDI, Tierranueva León. *La resistencia de la Asamblea Popular del Pueblo Juchiteco (APPJ) contra la construcción del Megaproyecto Eólico. Identidad y repertorio de acción. Trabajo terminal de la carrera de comunicación social*. Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco, 2014.
- RUEDA, Elisa Cruz. *Eólicos e inversión privada: El caso de San Mateo del Mar, en el Istmo de Tehuantepec Oaxaca*. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, v. 16, n. 2, p. 257-277, 2011.
- SAID, Edward. *Orientalismo – O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras. 2007.

- SÁNCHEZ SILVA, Carlos. El comercio indígena en Oaxaca entre colonia y república. *Am. Lat. Hist. Econ.*, vol. 6, núm.12, 1999, pp. 71-84.
- SANTANA, Iara Vanessa Fraga et al. A Luta Anacé frente aos “imPACtos” industriais, s/d.
- SANTILLI, Márcio. Natureza e situação da demarcação de terras indígenas no Brasil. In: *Demarcando Terra Indígenas; experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: Funai, PPTAL, GTZ, 1999a.
- SANTILLI, Juliana. A proteção jurídica às terras e a seus recursos naturais. In: *Demarcando Terra Indígenas; experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: Funai, PPTAL, GTZ, 1999b.
- SANTOS, Potyguara Alencar dos. Reelaboração étnica e novas redes de desenvolvimento no Nordeste brasileiro: A etnogênese Anacé e os projetos de grande escala da Costa do Pecém (CE). Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia - Universidade de Brasília: 2013.
- SANTOS, Marcelo. O México como aliado dos EUA no projeto de integração das Américas. *Revista Brasileira de Política Internacional*, v. 50, n. 2, p. 146-161, 2007.
- SCHERER-WARREN, Ilse. Movimentos sociais e pós-colonialismo na América Latina. São Leopoldo –RS: Ciências Sociais Unisinos, Vol. 46, N. 1, p. 18-27, jan/abr 2010.
- SCHNEIDER, Sérgio e SCHMITT, Cláudia Job. O uso do método comparativo nas Ciências Sociais. *Cadernos de Sociologia*, Porto Alegre, v.9, p.49-87, 1998.
- SCHWARTZ, Stuart. “Gente da terra braziliense da nasção”. *Pensando o Brasil: a construção de um povo*. Viagem Incompleta. São Paulo: Editora Senac, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Vanguardas Latino-Americanas*. São Paulo: Edusp, 2008.
- SCOTT, James C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Resistance*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era, 2003 [1990].
- SEMO, Enrique. *Historia del capitalismo en México, 1521-1763*. México. Editorial ERA, 1973.
- SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. *Povos Indígenas no Ceará: Organização, memória e luta*. Fortaleza: Editora e Gráfica Ribeiro's, 2007.
- \_\_\_\_\_. O Relatório Provincial de 1863: um documento, muitas leituras. Trabalho Apresentado no XXV Simpósio Nacional de História, julho de 2009.
- \_\_\_\_\_. *Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino*. Tese de doutorado defendida na Universidade Estadual de Campinas – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2003.
- SILVA, Rubens Alves da. Entre " artes" e " ciências": a noção de performance e drama no campo das ciências sociais. *Horizontes Antropológicos*, v. 11, n. 24, p. 35-65, 2005.
- SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Londres: Zed Books, 1999.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. México: minorias étnicas e políticas culturais. *Revista Nexos – CEME – Mimeo*: 2005.

\_\_\_\_\_. “Classes, colonialism and acculturation” in *Studies in Comparative International Development*, Vol. 1, Nº 7, 1965.

SUÁREZ, Águeda Gómez e BORUSSO, Marinella Miano. Dimensiones simbólicas sobre el sistema sexo/género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México). *Gazeta de Antropología*, n.22, artículo 2, 2006. (Disponível em: <http://hdl.handle.net/10481/7102>)

TAVARES, Clarissa. *A Comunicação Alternativa em Oaxaca/México: Resistência, Comunalidad e Autodeterminação*. Dissertação de mestrado, Ceppac – Universidade de Brasília, 2010.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget. 1994.

TEIXEIRA, Paulo Roberto Rodrigues. “Fortaleza de Nossa Senhora da Assunção”. In *Revista DaCultura*, ano IV, nº 7, dezembro de 2004, p. 53-64.

TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. Relatos de um certo Ocidente: O indigenismo como orientalismo à americana. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, Vol. 1, 2009.

\_\_\_\_\_. O Índio na Imaginação Nacional da América Latina. *Revista de Estudos em Relações Interétnicas*. v. 12, n. 1, 2008.

\_\_\_\_\_. Indigenismo como ideologia e prática de dominação: Apontamentos teóricos para uma etnografia do indigenismo latino-americano em perspectiva comparada. *Latin American Research Review*, v. 47, n. 1, p. 16-34, 2012.

\_\_\_\_\_. Identificação étnica, territorialização e fronteiras: a perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista. In: ROMERO, Claudio (org.). *Revista de Estudos e Pesquisas da FUNAI*. CGDOC, v.2, n.1 julho de 2005.

TÓFOLI, Ana Lúcia. *O Complexo Industrial e Portuário do Pecém e as populações tradicionais dos municípios de São Gonçalo do Amarante e Caucaia-CE*. Texto apresentado no workshop Políticas de Reconhecimento e Sobreposições Territoriais, workshop Políticas de reconhecimento e Sobreposições Territoriais do CPEI / CERES-LATA, 2013.

\_\_\_\_\_. Retomada de terras Tapeba: entre a afirmação étnica, os descaminhos da demarcação territorial e o controle dos espaços. In: *Na mata do sabiá*. Contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará/Imopec/Secult, 2009.

TOLEDO, Ezequiel Zárate. La territorialización entre mareños y zapotecos em el sistema lagunário del sur del istmo de Tehuantepec. In: Dalton Palomo (et. al. coord.). *Aproximaciones a la región del Istmo. Diversidad multiétnica y socioeconómica en una region estratégica para el país*. Oaxaca, México: Conaculta, 2010.

TURNER, Victor. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.

\_\_\_\_\_. *The Anthropology of performance*. New York: PAJ Publications, 1987.

\_\_\_\_\_. *From ritual to Theatre*. New York: PAJ Publications, 1982.

TUTINO, John. Rebelión indígena en Tehuantepec. In *Cuadernos Políticos*, número 24, México, D.F., editorial Era, abril–junio de 1980, pp 89 – 101.

\_\_\_\_\_. Ethnic Resistance: Juchitán in Mexican History. In: Howard Campbell et al. (eds.) *Zapotec struggles: histories, politics, and representations from Juchitán, Oaxaca, USA*: Smithsonian Institution, 1993.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Terras, índios, e caboclos em foco: o destino dos aldeamentos indígenas no Ceará (século XIX). In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

\_\_\_\_\_. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2. ed. RJ: Contra Capa, 2004 [1999].

\_\_\_\_\_. Identidade em Caucaia: etnografia e vicissitudes de uma perícia antropológica. Comunicação apresentada ao GT “Territórios, movimentos e autonomias indígenas”, 8ª Reunião da ABA-Norte/Nordeste, São Luiz/UFMA, 2003.

\_\_\_\_\_. Compreendendo a dança do torém: Visões de folclore, ritual e tradição entre os Tremembé do Ceará. *Revista Antropológicas*, ano 9, v. 16, n. 2, 2005.

VELARDE, Romina Martínez. Presas y defensa de los territorios. México: Universidad Iberoamericana León, *Revista Entre Textos*, ano 6, n.18, 2014.

VELOSO FILHO, Francisco de Assis. A expansão europeia dos séculos XV e XVI: contribuições para uma nova descrição geral da terra. *REVISTA EQUADOR*, v. 1, n. 1, p. 4-25, 2012.

VILLORO, Luis. Los pueblos indios y el derecho a la autonomía. V Jornadas Lascasianas. *Etnicidad y derecho. Un diálogo postergado entre los científicos sociales*, 1994.

VON MARTIUS, Karl: “Como se Deve Escrever a História do Brasil”. In: *O estado de direito entre os autóctones do Brasil*. São Paulo: Editora da USP, 2001[1845].

WOLF, Eric R. *A Europa e os povos sem história*. EDUSP, 2005.

\_\_\_\_\_. Antropologia e Poder. In: RIBEIRO, Gustavo e FIELDMAN-BIANCO, Bela (orgs.). *Campinas/Brasília: UNB/ Ed.Unicamp*, 2003.

YASHAR, Deborah. *Indigenous Politics and Democracy -Contesting Citizenship in Latin America*. Working Paper #238 - Julho 1997.

\_\_\_\_\_. Democracy, Indigenous Movements, and the Postliberal Challenge in Latin America. *World Politics*, Vol. 52, No. 1 - Oct., 1999.

YOUNG, Robert J. C. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge, 1995.

ZEA, Leopoldo. *Discurso desde a Marginalização e a Barbárie*. Espaço e Tempo: 2005.

ZEITLIN, Judith Francis. “Recordando a los reyes. El Lienzo de Guevea y el discurso histórico de la época colonial”. en: *Escritura Zapoteca 2, 500 años de historia*. María de los Ángeles Romero Frizzi (coord.). CIESAS, CONACULTA-INAH, México, 2003.

## **Documentos consultados**

ASSEMBLEIA DOS POVOS INDÍGENAS DO ISTMO EM DEFESA DA TERRA E DO TERRITÓRIO. Tentativa de linchamento a camponês zapoteco no *ejido* Zapata, em Álvaro Obregón. Álvaro Obregón, Juchitán, 26 de março de 2014.

\_\_\_\_. Boletim de imprensa - Autoridades comunitárias de Álvaro Obregón solicitam reconhecimento perante a Secretaria Geral de Governo de Oaxaca. 14 de janeiro de 2014.

\_\_\_\_. Pronunciamento do Congresso Nacional Indígena (CNI) – Região Istmo de Tehuantepec. 29 de março de 2014.

CARTA DOS POVOS INDÍGENAS RESISTENTES. I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial. Olinda-PE, 20 de maio de 2003.

CENSO DE POBLACIÓN Y VIVIENDA (2010) – Panorama sociodemográfico de Oaxaca/ Instituto Nacional de Estadística y Geografía. México: INEGI, 2011.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS. Publicada en el Diario Oficial de la Federación el 5 de febrero de 1917. Texto vigente: Última reforma publicada DOF 12-12-2005.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988.

DOSSIÊ - CONFLITO POR DEMARCAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS ALDEIAS TREMEMBÉ DE SÃO JOSÉ E BURITI E O EMPREENDIMENTO TURÍSTICO ESPANHOL NOVA ATLÂNTIDA. Produzido pelo mandato do vereador de Fortaleza, João Alfredo, mimeo, 2014.

ESTUDO DE IMPACTO AMBIENTAL DO COMPLEXO INDUSTRIAL DO PECÉM. Produzido pelo Instituto Centro de Ensino Tecnológico – CENTEC. Fortaleza, CE, outubro 2009.

ESTUDOS COMPLEMENTARES SOBRE O COMPONENTE INDÍGENA TAPEBA E ANACÉ, REFERENTE AO PLANO BÁSICO AMBIENTAL (PBA) DO ESTUDO DE IMPACTO AMBIENTAL (EIA) DA REFINARIA PREMIUM II – CEARÁ. Autor: Ledson Kurtz de Almeida, fevereiro 2012.

FUNAI - Portaria nº1035, de 21 de julho de 2010.

GOVERNO DO ESTADO DO CEARÁ - Decreto nº 28.883, de 18 de setembro de 2007.

GUIA DE OPORTUNIDADES DE INVESTIMENTOS HOTELEIROS NO CEARÁ – 2009. BSH Travel Research, 2009.

SOCIEDADE TREMEMBÉ SÃO JOSÉ E BURITI. Carta Aberta da Sociedade Tremembé de São José e Buriti. Itapipoca - Ceará - Nordeste do Brasil, 20 de outubro de 2007.

## **Material jornalístico**

ADITAL. Entrevista de Adriana Carneiro Índios tremembés versus projeto Nova Atlântida: destruição em disputa por terras. Por Jardson Castro, em 5 de dezembro de 2014.

CORREIO BRAZILIENSE. Itaipoca, CE – Espanhóis e índios disputam paraíso turístico, 5 de agosto de 2010.

DIÁRIO DO NORDESTE. História do Ceará começou em 1603, 10 de novembro de 2007.

\_\_\_\_. Projeto Nova Atlântida no Ceará está na mira do Coaf, 8 de agosto de 2007.

\_\_\_\_. População indígena no Ceará tem 22 mil índios que ainda lutam por território, 20 de janeiro de 2012.

\_\_\_\_. PARECER PARA REFINARIA - Avaliação da Funai ainda não iniciou no Pecém, 9 de julho de 2009.

\_\_\_\_. CIDADE NOVA ATLÂNTIDA – Embate ganha apoio político, 18 de julho de 2008.

LA JORNADA. Policías comunitarias y autodefensas: una distinción necesaria. Por Francisco López Bárcenas, 23 de janeiro de 2014.

\_\_\_\_. Asamblea y Consejo de Indígenas de Juchitán denuncian hostigamiento de autoridades. Por Rosa Rojas, 19 de agosto de 2014.

\_\_\_\_. Cué: no habrá parque eólico sin el aval de comunidades. Por Octavio Vélez Ascencio, 26 de setembro de 2012.

O POVO. PREMIUM II - Petrobras encerra investimentos na implantação da Refinaria no Ceará, 28 de janeiro de 2015.

PÚBLICA - AGÊNCIA DE REPORTAGEM E JORNALISMO INVESTIGATIVO. No Ceará, terra dos Tremembé é ameaçada por resort espanhol. Por Ciro Barros, 30 de janeiro de 2015.

VEJA. A farra da antropologia oportunista, 5 de maio de 2010.