

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

OS ARANÃ E SUA INDIANIDADE:
DISPUTAS INTERNAS POR LEGITIMIDADE
E O RECONHECIMENTO OFICIAL COMO
GRUPO INDÍGENA

Lucas Carneiro de Carvalho

Belo Horizonte
2008

Lucas Carneiro de Carvalho

Os Aranã e sua indianidade: disputas internas por legitimidade e o reconhecimento oficial como grupo indígena

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientador: Daniel Schroeter Simião

Belo Horizonte
2008

Carneiro de Carvalho, Lucas

Os Aranã e sua indianidade: disputas internas por legitimidade e o reconhecimento oficial como grupo indígena /
Lucas Carneiro de Carvalho, 2008

130 f.

Dissertação (mestrado), Antropologia Cultural — Universidade Federal de Minas Gerais.

1. Etnogênese. 2. Identidade Étnica. 3. Fronteira Étnica.

CDD



PPGAN - UFMG

Universidade Federal de Minas Gerais

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-graduação em Antropologia

ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE LUCAS CARNEIRO DE CARVALHO (Nº DE MATRÍCULA: 2006222109)

Aos 19(dezenove) dias do mês de março de 2008 (dois mil e oito), reuniu-se no Auditório Prof. Bicalho – Sala F1003, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, para julgar, em exame final, a Dissertação intitulada: **"OS ARANÃ E SUA INDIANIDADE: disputas internas por legitimidade e o reconhecimento oficial como grupo indígena"**, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, Área de Concentração: Antropologia Social – Linha de Pesquisa: Antropologia das Sociedades Complexas. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Daniel Schroeter Simião – Orientador (FAFICH/UFMG); Ana Lúcia Modesto (FAFICH/UFMG) e Cristhian Teófilo da Silva (ICS/UnB)**. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Dr. Daniel Schroeter Simião, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao Mestrando Lucas Carneiro de Carvalho, para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se à arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença do mestrando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 19 de março de 2008.


Prof. Dr. Daniel Schroeter Simião
(orientador)


Prof. Dra. Ana Lúcia Modesto


Prof. Dr. Cristhian Teófilo da Silva


Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz
Coordenador

Programa de Pós-Graduação em
Antropologia - FAFICH/UFMG

Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura e carimbo do Coordenador

Agradecimentos

Ter estudado na Universidade Federal de Minas Gérias, instituição de respaldo e relevância acadêmica, me deu a oportunidade de ter contato com excelentes professores. Agradeço a professora Deborah Lima pelas interessantes discussões e debates que fizeram parte da disciplina por ela lecionada durante o mestrado. O clima da aula sempre dava oportunidade para que cada aluno pudesse criticar um ao outro, como também os autores estudados e, assim, perceber as limitações de cada proposição teórica. Sou igualmente grato a professora Lea Freitas Pérez. Ter sido seu aluno foi importante em minha formação acadêmica, uma vez que ela demonstrava sempre em sala de aula um conhecimento profundo sobre os temas abordados como também sempre instigava e estimulava os alunos em nossas atividades de pesquisa. Outro professor igualmente importante em minha formação foi Eduardo Viana Vargas. Tanto na pós-graduação como na graduação, sua paciência e dedicação aos alunos, como também a sua capacidade de se fazer entender tornavam suas aulas interessantes como também me estimulavam pessoalmente a pensar de forma mais crítica dentro da antropologia. E, ainda, meu contato com a etnologia se deu, em grande parte, através do professor Ruben Caixeta de Queiroz. Suas aulas abriram a porta para uma área da Antropologia que pouco conhecia e que agora não mais se fechará. Por último, mas não menos importante, agradeço ao professor Daniel Schroeter Simião por me aceitar como seu orientando. O professor Daniel sempre demonstrou paciência, como também sempre me instigou a pensar para além do que estava óbvio, em refletir sobre relações e interesses que poderiam estar envolvidos nas situações que observei em campo, mas que não eram explicitadas. O professor Daniel se fez um orientador presente e dedicado e esse trabalho deve muito a sua orientação.

Agradeço também a comunidade Aranã, às diversas famílias Caboclo e Índio que se dispuseram a me conhecer, assim possibilitando que eu também os conhecesse um pouco. Várias foram as vezes em que pernoitei nas casas dos Aranã, que em nenhum momento me negaram sua receptividade e o aconchego do seu lar. Acabei me tornando amigo de muitos, então deixo aqui um agradecimento especial à família do Sr. Antônio e D. Maria, à família do Sr. Nenezão e a Pedro Índio. Agradeço também à indigenista Geralda que colaborou muito com meu trabalho de campo e acabou se tornando também uma amiga. Outra amizade construída durante o campo foi Ivan Pankararu, com quem sempre pude contar em momentos de dificuldade e que contribuiu também em meu relacionamento com os Aranã.

Não posso deixar de agradecer minha família, por sempre me apoiar nesse projeto financeiramente, mas, principalmente, emocionalmente. Durante vários os momentos, me vi soterrado em leituras, pilhas de livros, caixas e mais caixas de fotocópias, atividades pedantes como as transcrições das entrevistas, revisões de texto, etc. Foram meus pais quem me apoiaram e me deram ânimo e estímulo para continuar o trabalho. Nesses momentos, pensava que não conseguiria chegar a lugar nenhum, mas o apoio familiar foi a base fundamental para que conseguisse enxergar um ponto de chegada. Agradeço especialmente a minha esposa, Julie. Tenho a agradecer o estímo intelectual que ela sempre ofereceu, seu afeto, como também sua paciência. Acho que sem seu apoio, concluir esse trabalho seria uma tarefa infinitamente mais árdua, quiçá impossível.

Percebo agora que faço parte de uma turma especial para o programa de Pós-Graduação em Antropologia, porque agora se formam os primeiros mestres em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais. Para mim esse será sempre um fato marcante da minha formação e vida acadêmica que agora se inicia. Tenho planos de continuar minha reflexão antropológica e me desenvolver cada vez mais como pesquisador e espero o sucesso do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, que iniciou sua caminhada juntamente com a minha.

Resumo

Este trabalho se debruça sobre o processo de construção da identidade étnica do grupo indígena Aranã. A dissertação investiga como o grupo, ao se relacionar com diferentes agentes externos, construiu uma concepção própria da sua indianidade Aranã, utilizando, entretanto, informações e dados que eram desconhecidos anteriormente. Um dos pontos centrais desse trabalho é argumentar que a utilização de dados e informações externos, anteriormente desconhecidos pelo grupo, não invalida nem sua etnicidade sem seu processo de recuperação de suas tradições e de sua etnohistória. No caso Aranã, a comunidade sempre afirmava que era descendente de indígenas da região, que seus antepassados foram pegos no laço. Entretanto, eles desconheciam o nome de seu grupo étnico. Foi buscando na historiografia ocidental que o grupo conseguiu (re)descobrir seu nome indígena. Dois grupos familiares distintos compunham os Aranã: a família Caboclo e a família Índio. O trabalho investiga como se deu essa cooperação entre as diferentes famílias e quais características comuns levaram a construção de uma identidade coletiva. Porém, as relações entre os dois grupos familiares acabaram tornando-se tensas o suficiente para provocar uma divisão interna. A dissertação usa tanto entrevistas com documentos produzidos pelos Aranã para investigar como aconteceu a união entre as famílias, o desentendimento e, posteriormente, a divisão do grupo. Ao analisar as entrevistas e os documentos, pode-se perceber que existem várias questões por detrás daquilo que é explicitado. O trabalho utiliza teorias e metodologias sobre etnicidade e identidade para melhor abordar a o caso Aranã e acaba por fazer algumas sugestões sobre como abordar casos semelhantes de construção de uma identidade étnica.

Palavras-chave: Etnogênese, etnicidade, identidade, Aranã.

Abstract

This work encompasses the construction process of the Aranã indigenous group's ethnic identity. The dissertation investigates how this group, when dealing with external agents, constructed its own conception of Aranã indigenusness. However, the group used information and data which were previously unknown to it. One of the central points of this work is to state that the use of external data and information, previously unknown to the group, does not invalidate their ethnicity nor their process of regaining their traditions and their history. In the Aranã case, the community had always affirmed that it was descended of indigenous people of the region, that its ancestors were capture in the woods. Nonetheless, they did not know their group's ethnic name. It was looking into western historiography that the group managed to (re)discover its indigenous name. Two distinct family groups comprised the Aranã: the Caboclo family and the Índio family. This work investigates how the cooperation between the different families was set and what the common characteristics were which led to the construction of a common identity. However, the relations among the two family groups ended up becoming tense enough to provoke an internal division. The dissertation uses both interviews and documents produced by the Aranã people themselves to investigate how the two families were united, the falling out and, afterwards, the division of the group. When analysing the interviews and the documents, one realises that there are numerous issues behind that which is made explicit. This work makes use of theories and methodologies concerning ethnicity and identity to better approach the Aranã case. As a result, it leads some suggestions as to how to approach similar cases of ethnic and identity.

Keywords: Ethnogenesis, ethnicity, identity, Aranã

Lista de Abreviações

ANAÍ.....	Associação Nacional de Apoio aos Povos Indígenas
APOIME..... Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste de Minas Gerais e Espírito Santo
ARMICOPA	Associação Regional Mucuri de Cooperação dos Pequenos Agricultores
CEDEFES	Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva
CIAPS.....	Conselho Indígena Aranã Pedro Sangê
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
DSEI/MG-ES.....	Distrito Sanitário Especial Indígena de Minas Gerais e Espírito Santo
EPI-MG/ES.....	Encontro dos Povos Indígenas de Minas Gerais e Espírito Santo
FUNAI.....	Fundação Nacional do Índio
FUNASA.....	Fundação Nacional de Saúde
PSI.....	Programa de Saúde Indígena
SPI.....	Serviço de Proteção ao Índio
SUS.....	Sistema Único de Saúde
UFVJM.....	Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

Sumário

1) Introdução.....	2
1.1) Mitologia <i>Índio</i>	4
1.2) Mitologia <i>Caboclo</i>	7
1.3) Produção dos dados etnográficos	9
2) Grupos étnicos e a lógica de seus observadores.....	11
2.1) História e colonização	11
Mapa 1: Localização do Vale do Jequitinhonha no estado de Minas Gerais	14
Mapa 2: Mapa da bacia do rio Jequitinhonha com a relação municipal de 1900	15
2.2) História e identidade étnica	17
2.3) Etnicidade e a produção da diferença	22
3) Disputas internas.....	38
3.1) A audiência Pública.....	39
Mapa 3 – Área de ocupação territorial rural.....	39
3.2) Um Primeiro Contato.....	42
3.3) O outro lado	50
3.4) Avós, netos, pais e filhos.....	58
Quadro 1: Descendentes diretos de Pedro Sangê.....	59
Quadro 2: Descendência Aranã segundo Lina Caboclo	59
4) Seguindo os passos da <i>caminhada</i> Aranã.....	61
4.1) Luta pelo reconhecimento étnico.....	61
4.2) A Reivindicação de atendimento médico	71
4.3) O conflito com a Igreja	75
4.4) Fim de um período de cooperação.....	77
Quadro 3 – Compilação parcial sobre a genealogia Aranã.	87
5) Conclusão.....	94
Bibliografia.....	105
Anexos	111

1) Introdução

Presenciamos no momento atual, uma mudança significativa da caracterização das identidades coletivas. Em um período não muito distante, muitas comunidades não podiam se autodenominar comunidades indígenas ou quilombolas sem cair em chacota pública. Esses grupos só eram reconhecidos de fato quando um especialista dava um parecer positivo sobre o que os grupos se diziam ser. Era preciso haver um tipo de investigação para “descobrir a verdade” por trás das falas desses grupos minoritários.

Essa forma de ver o mundo começa a mudar no final do século XX, provavelmente afetada pelo aumento da quantidade de grupos que reivindicavam uma identidade particular, bem como pela maior repercussão que cada uma dessas reivindicações particulares tinham na população como um todo. Essa mudança também quebra a antiga hegemonia sobre de quem é a autoridade para falar sobre e qualificar o outro. Concomitantemente a isso, os grupos indígenas que os pesquisadores pensavam fadados ao desaparecimento não desapareceram. Curiosamente, o contato com a população nacional não aculturou ou desaculturou o indígena. Muito pelo contrário, os pesquisadores começaram a perceber que eram os índios que aculturavam os brancos e sua cultura, na medida em que passavam a incorporar, à sua maneira, o mundo dos brancos e as coisas que povoam esse mundo dentro do seu mundo nativo. A situação de contato estimulou um processo de mudança dos grupos indígenas, mas essa mudança seguia sempre a lógica nativa. Um resultado dessas mudanças foi que os chamados índios misturados deixaram de ser um objeto menor da pesquisa antropológica. Essas comunidades apresentam um material de pesquisa riquíssimo, principalmente sob questões de disputas políticas internas, processos de construção de uma identidade e história coletiva e um exemplo de como vários atores são responsáveis pela legitimação do discurso nativo.

No Brasil, essas mudanças contextuais fizeram com que vários grupos que lutaram para serem oficialmente reconhecidos por sua identidade étnica fossem reconhecidos, como também incentivou outros grupos a buscarem o mesmo. Em Minas Gerais, até o ano de 2001, havia três grupos indígenas reconhecidos: os Krenak, os Xakriabá e os Maxakali. Em 2001, os Kaxixó conseguiram ter sua identidade indígena reconhecida e em 2002, os Aranã. Outro grupo indígena em Minas Gerais, os Mucurim, contudo, anda não conseguiu ser oficialmente reconhecido como índio.

Esse trabalho se debruça sobre o caso Aranã e investiga como a identidade indígena foi construída; como se deu o início do processo de reivindicação do reconhecimento oficial pelo Estado; quais os atores envolvidos nos processos que fomentaram a identidade do grupo; qual a conceituação que o grupo tem sobre terra e território; qual a influência dos agentes externos e como cada um deles foi importante em determinados períodos da história do grupo; como se dá a disputa interna por legitimidade do discurso; e, talvez o mais importante, a composição do *Povo Aranã*. Utilizo entrevistas coletadas em campo, assim como alguns documentos elaborados tanto pelos Aranã quanto por agentes externos, para tentar contextualizar cada momento do processo da construção da identidade coletiva. No caso Aranã, podemos perceber que existem distinções específicas quanto à composição interna do grupo. Nem sempre, contudo, essas distinções são acionadas. Isso, porque o próprio discurso nativo do que seria ser Aranã mudou ao longo do tempo. Como o grupo faz uso de várias expressões nativas, optei por utilizá-las no texto, mas sempre em itálico. Todas as palavras que se encontrarem em itálico são termos nativos, como, por exemplo, *Povo Aranã*, normalmente usado como auto-intitulação do grupo.

Utilizo algumas teorias antropológicas que julgo relevantes para o estudo de processos de construção de identidades étnicas e coletivas. Entretanto, faço algumas ressalvas ao uso da metodologia de trabalho proposta por Barth (1998) ao se estudar o caso dos Aranã como casos similares. A metodologia desse autor, apesar de amplamente utilizada nos estudos de identidades coletivas, negligencia aspectos relevantes relativos às delimitações e fronteiras feitas pelo grupo para se diferenciar da população de seu entorno. Para agarrar aquilo que essa teoria deixa escapar, utilizo propostas teórico-metodológicas que fazem uso da história e ressaltam a importância que a história tem ao se definir uma identidade (ARDENER, 1989; HOBBSAWM, 2002; FRIEDMAN, 1992). Recorro à história de forma a complementar a proposta de Barth, ou seja, superar as lacunas que essa metodologia apresenta, mais especificamente a questão do surgimento da identidade étnica.

Em seguida, abordo a relação entre o pesquisador e o pesquisado. Como o grupo Aranã há muito tempo tem contato com instituições de pesquisa e seus agentes, ele também tem acesso ao que as pesquisas produzem e essa produção é também incorporada à ontologia nativa. Esse tipo de relacionamento não se dá só com as instituições de pesquisa, mas com todo tipo de agente com que entram em contato. Os Aranã são muito ativos em buscar esse tipo de relacionamento e em incorporar informações elaboradas por outros, uma vez que achem relevantes ao conhecimento do grupo. Contudo, essa incorporação é feita pelos padrões particulares do grupo Aranã.

Os Aranã são compostos por dois grandes grupos familiares, a família Caboclo e a família Índio. As duas famílias participaram ativamente do processo de reivindicação pelo reconhecimento oficial, como também da construção da idéia de *Povo Aranã*. Nos próximos capítulos, apontarei como a noção de *Povo Aranã* funcionou como cimento social para unir esses dois grupos familiares que já compartilhavam várias similaridades. No entanto, as disputas por legitimidade sobre o discurso nativo foram tão grandes, que a própria noção de *Povo Aranã* se modificou. Dentro do grupo, existem dois grupos distintos, os *Índio* e os *Caboclo*. Utilizo o itálico nesses termos para diferenciá-los de família Caboclo e família Índio. Um *Caboclo* não é necessariamente um Caboclo, como um *Índio* não é necessariamente um Índio. *Índio* e *Caboclo* são posições políticas que um Índio e Caboclo toma frente às disputas internas dos Aranã. O eixo principal da disputa entre os dois se encontra em qual seria o antepassado por onde se traça uma descendência indígena. O peculiar do caso Aranã é que os dois grupos, os *Índio* e *Caboclo* compartilham o mesmo mito fundador, porém a referência ancestral é distinta. Outra peculiaridade é que os *Índio* não negam a indianidade dos *Caboclo*, mas dizem que eles são *outra raça de índios*. O que os *Índio* não aceitam é, simplesmente, o fato dos *Caboclo* se auto-intitularem Aranã. O conceito de indianidade se refere à identidade construída a partir da incorporação de idéias, opiniões e avaliações de agentes externos. Mais do que signos externos, a indianidade depende de um sentimento de pertencimento, um “modo de ser” que, todavia, não é fixo. É nesse sentido que uso o termo indianidade e acho que, assim, seja possível compreender melhor como os Aranã – *Índio* e *Caboclo* – se pensam, vivem e se vêem como indígenas.

Para compreender melhor a diferença entre os termos *Índio* e *Caboclo*, segue abaixo uma síntese da mitologia de cada grupo.¹

1.1) Mitologia *Índio*

Segundo os membros da família Índio, Manoel Caboclo (ou Manoel Índio) foi levado das matas da região de Itambacuri, já adulto, para trabalhar em Virgem da Lapa. Junto com ele foi também uma mulher, Isabel. A família Índio não sabe ao certo se Isabel e Manoel eram irmãos, porém eles acabaram se casando e tendo diversos filhos. Os responsáveis pela mudança dos dois para Virgem da Lapa foram alguns membros da família Figueiredo Murta, com quem Manoel pas-

¹ Essas mitologias são o resultado de um trabalho de compilação das inúmeras informações e relatos coletados em campo. Ao entrevistar os Aranã, cada um deles me informava trechos, mais ou menos detalhados, da mesma história. Coube a mim a tarefa de sintetizar essas estórias em um enredo mais coerente para facilitar a compreensão do leitor.

sou a trabalhar como tropeiro. Como não havia boas estradas e as distâncias entre os centros comerciais eram grandes, o conhecimento que Manoel Caboclo tinha da mata fazia dele um ótimo chefe de tropas, sendo essa característica claramente reconhecida por todos. Segundo os familiares, como Manoel Caboclo tinha sido capturado já adulto, possuía o gênio forte e pouca paciência. Essas características eram, segundo eles, traços que trazia de seus antepassados indígenas e que a colonização não conseguiu *embranquecer* por completo. Segundo a família, eles têm a força, a vontade, a coragem e a valentia, características herdadas de Manoel Caboclo.

Manoel Caboclo teve vários filhos, sendo o caçula Pedro Inácio Figueiredo, Pedro Inácio Izidoro ou Pedro Sangê, como ficou mais conhecido na região. Os filhos de Manoel Caboclo nasceram na região de Virgem da Lapa, onde seu pai trabalhava como agregado da família Figueiredo Murta. Como é de praxe na região, os filhos dos agregados recebiam o sobrenome de seu padrinho, normalmente alguém importante na região e/ou o próprio dono da fazenda onde trabalhavam os pais.

Com a morte de Manoel Caboclo, Pedro Sangê foi levado, ainda criança, pela família Murta, à cidade de Coronel Murta, onde teve acesso a educação formal – na época, segundo conta o Sr. Antônio Índio (filho de Sangê), até a quarta série do ensino fundamental – e, ao término dessa, passou a aprender vários ofícios. Começou a trabalhar com couro, depois foi trabalhar em uma farmácia e também serviu ao Exército na região de Caetés. Sua primeira esposa, Ana, era de Virgem da Lapa e com ela teve três filhos. Após o falecimento da primeira esposa, Sangê se casou com Maria Rosa das Neves e teve com ela dez filhos. Maria Rosa das Neves era da região da Fazenda Alagadiço.

Como Sangê não foi criado com os índios, nunca se dedicou ao trabalho agrícola porque não sabia trabalhar a terra. Alfabetizado, possuía um talento artesanal muito grande, destacando-se do resto da população rural local. Um dos seus melhores talentos era em trabalhar o couro. Em sua juventude, ia de fazenda em fazenda procurando trabalho. Trabalhou também como tropeiro, transportando e negociando mercadorias entre os diversos centros comerciais da região. Como não tinha nenhum vínculo agrícola, teve durante sua juventude uma vida independente da relação patrão-agregado. Essa independência o tornou conhecido de vários comerciantes e fazendeiros de toda a região do médio Jequitinhonha. Segundo seus filhos, os serviços de seu pai eram requisitados por moradores de diversas cidades além de Coronel Murta, Virgem da Lapa e Araçuaí. Acabou, contudo, fixando-se na Fazenda Campo, onde nasceram todos os filhos de seu segundo casamento. Passou a trabalhar como administrador, ou *guardião das chaves* da fazenda

do Sr. Miguel Izidoro Murta. Sem conhecimento agrícola, as atividades do pedaço de terra da Fazenda Campo cedido a Sangê e sua família, como, por exemplo, a limpeza do terreno, semeadura, colheita, seleção das sementes, etc., eram organizadas por sua esposa e nelas trabalhavam seus filhos. Os filhos de Sangê atribuem um alto significado simbólico ao ato de trabalhar a terra e colher dela seu sustento; todavia não aprenderam dele esse valor, mas de sua mãe. Pedro Sangê gostava muito de pescar e caçar. Os filhos contam das diversas vezes que saíram para pescar com seu pai e construíram eles mesmos jangadas para atravessar o Jequitinhonha. Nas viagens de caça, Sangê limpava a carne e buscava mel para temperá-la. Eles contam, com orgulho, que comiam carne assada com mel, sem sal, e atribuem a isso mais um exemplo de sua indianidade.

Miguel Izidoro Murta teria perdido a visão aos 25 anos de idade e era Pedro Sangê responsável por todas as atividades da Fazenda Campo. Uma das atividades de Sangê era ler, diariamente, jornais e livros de literatura para seu patrão. Segundo seus filhos, não faltava nada na Fazenda Campo. Havia muita fartura de alimentos, conforto, festas, água para plantar a terra. Quando Sr. Miguel faleceu, teria sido o próprio Sangê quem escreveu o testamento e os últimos desejos do patrão, dando-lhe os documentos para que apenas os assinasse. Com sua morte, os herdeiros da Fazenda Campo fizeram a partilha da mesma e deixaram de ajudar Sangê e seus filhos. Pedro Sangê e seus filhos continuaram a residir na fazenda e plantavam em uma pequena área. Todos os filhos que moravam lá passaram a ter que ajudar no sustento da casa, pois agora isso dependia exclusivamente deles. Todavia, como era um artesão muito talentoso, Sangê era sempre procurado para fazer diversos trabalhos na região, até o momento em que também perdeu a visão. Muitos dos filhos atribuem a perda da visão de Sangê à forte convivência que teve com Miguel Izidoro. Depois que perdeu a visão, Sangê deixou de ser procurado para exercer trabalhos esporádicos, mas continuou trabalhando com o couro com alguns filhos que ainda moravam na fazenda.

Antes de morrer, já cego, Sangê procurou o cartório para registrar seus filhos e disse que gostaria que todos fossem registrados com a *assinatura de Índio*. Segundo Sangê, seu pai foi trazido de Itambacuri, mas a família Figueiredo o criara (Sangê) como irmão. Todavia, como não lhe prestaram nenhuma assistência no momento em que ele e seus filhos mais precisavam, ele desprezaria tudo que era deles – o nome Figueiredo – e passariam a aproveitar o que era de seu pai – o nome Índio. É o sobrenome Índio que marca a distinção de alteridade para a família Índio além de ser também mais uma prova, para eles concreta, de que são descendentes de indígenas, uma vez que tem Índio como sobrenome. O sobrenome representa então a ascendência e descendência de Pedro Sangê. É interessante notar que foi Manoel Caboclo ou Manoel Índio quem

fora trazido à força das matas de Itambacuri para a região do médio Jequitinhonha. Pedro Sangê nasceu e foi criado já no “seio da civilização”. Sendo assim, desconhecia técnicas agrícolas, mas sabia pescar e caçar. A caça e a pesca eram atividade de lazer e esporádicas, porém complementares à agricultura, atividade produtiva principal dos colonos da região. Os filhos de Pedro Sangê também são Índio, uma vez que receberam do pai esse sobrenome para lembrar um passado que era próprio do avô. Há um elo entre o Índio do passado – Manoel Caboclo, trazido adulto das matas de Itambacuri – com o Índio do presente – Família Índio da região do médio Jequitinhonha – pela figura central de Pedro Sangê. A história oral da família começa na vinda de um índio adulto à região do Jequitinhonha, mas tem como marco central o filho mais novo desse índio. As pessoas têm clara consciência de que Manoel Caboclo teve outros filhos (todavia não há consenso sobre a quantidade de filhos), mas o foco do discurso é sempre Pedro Sangê. Provavelmente, Pedro Sangê representa um ato de reflexão e escolha de um modo de vida diferente, com valores diferentes e objetivos diferentes dos da comunidade em que se encontrava. Contudo, no caso da família Índio, essa escolha acabava rompendo com modelos de relação social típicos da região, ou seja, a relação que existe entre fazendeiro e agregado. Sangê sentiu desfeita a relação que tinha com a família Figueiredo Murta quando os herdeiros da fazenda onde trabalhou deixaram de prestar as obrigações que deviam aos seus agregados. O ato de registrar seus filhos com a *assinatura de Índio* significou deixar de assinar Figueiredo, sendo assim desfeita a hierarquia entre as famílias já que não existem mais padrinhos e afilhados. Não obstante, o sobrenome que escolheu para colocar nos filhos é uma lembrança da origem do seu pai e o que ele possuía de forma latente – ser índio. Sangê fora criado pela família Figueiredo Murta como se fosse um igual, sabendo que não o era. O sobrenome Índio para a família Índio é mais do que o signo que marca sua distinção. Segundo eles, o sobrenome transmite aos seus portadores a força e a coragem que Sangê sempre demonstrou em vida.

1.2) Mitologia *Caboclo*

Ao contrário da mitologia *Índio*, que pode ser localizada tão próxima ao presente, a mitologia *Caboclo* se coloca mais no passado e de forma imprecisa. O grupo familiar dos *Caboclo* traça sua origem à Fazenda Vereda, Fazenda Cristal e Fazenda Alagadiço. Essas ficavam próximas ao aldeamento de Lorena de Tocoíós e do lado direito do rio Jequitinhonha (ver mapa 3, p. 39). Ao contrário da família Índio, a família Caboclo não possui o sobrenome de Caboclo. A designação de Caboclo está associada aos indígenas que fugiram da escravidão nas fazendas e se agruparam nas matas próximas ao rio Jequitinhonha. Segundo os *Caboclo*, essas pessoas ficaram foragidas até a abolição da escravatura. Quando seus filhos e netos voltaram do mato, passaram a ser conheci-

dos como Caboclo. Eles também contam histórias de avós que foram pegas à dente de cachorro e a noção de mistura é muito presente no discurso Caboclo.

O início da interação entre Caboclo e Índio se dá com o casamento de Maria Rosa das Neves e Pedro Inácio Figueiredo. Maria Rosa das Neves era uma Cabocla, morava do lado direito do rio Jequitinhonha e, após casar-se com Pedro Sangê, mudou-se para a Fazenda Campo, localizada ao lado esquerdo do mesmo rio.

O grupo dos *Caboclo*, por não atrelarem sua origem indígena a um figura tão recente, possui uma genealogia mais complexa e fragmentada. É quase impossível que algum *Caboclo* consiga enumerar todos os seus tios e primos. Há uma quantidade muito grande de casamentos intrafamiliares e a existência de irmãos apenas por parte de pai ou mãe. Há um caso, por exemplo, de uma mulher que teve filhos com três homens diferentes e alguns desses homens tiveram filhos com outras mulheres. Sendo assim, nem todos os filhos eram irmãos consangüíneos, mas viviam no mesmo núcleo familiar. Por causa disso, ao entrevistar diversos *Caboclo*, descobri pessoas que supostamente tinham dois pais, duas mães, que tinham se casado com um tio ou tia, etc. Não obstante, os relatos sobre o parentesco são fracionados e contraditórios. Devido às diversas versões sobre o parentesco *Caboclo*, elaborei uma compilação que apresenta vínculos de parentesco distintos dos apresentados na árvore genealógica elaborada pelo CEDEFES (Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva),² utilizada como argumento comprobatório da autenticidade do discurso nativo. Há entre os *Caboclo*, contudo, uma forte noção de grupo familiar amplo. No entanto, eles não conseguem definir precisamente o parentesco além dos vínculos mais próximos. Assim, o conhecimento interno da genealogia do grupo é bastante fracionado.

Após o início do contato com o grupo familiar de Pedro Sangê, houve diversos casamentos entre os filhos de Sangê e Caboclo. Como o grupo Caboclo possui como característica estrutural a incorporação do afim, a família Índio passou a ser parente também. Os *Índio*, como os *Caboclo*, têm a consciência de que seu passado está atrelado a indígenas, ou de Tociós ou de Itambacuri, e isso, juntamente com os diversos casamentos entre os grupos familiares, fez com que eles começassem a se pensar como um grupo coeso, como uma etnia.

² Ver compilação parcial sobre a genealogia Aranã, p. 87.

1.3) Produção dos dados etnográficos

Passei aproximadamente três meses na cidade de Araçuaí, entre meados de março de 2007 até o início de julho do mesmo ano. Durante este período, no mês de março, viajei junto com uma liderança Aranã para São João das Missões a fim de participar da *Romaria dos mártires da terra Xakriabá*. Em abril, acompanhei novamente alguns indígenas locais a Teófilo Otoni para a *Semana dos Povos Indígenas*, organizada pela Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM) e pelo Conselho Missionário Indigenista (CIMI), com o apoio da Associação Regional Mucuri de Cooperação dos pequenos Agricultores (ARMICOPA). Em ambas as ocasiões, estavam presentes representantes do *Conselho dos Povos Indígenas de Minas Gerais*. Contudo, apenas na Romaria dos mártires da terra Xakriabá estava presente um representante da *Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste de Minas Gerais e Espírito Santo* (APOIME). Nessas duas ocasiões, pude perceber como a liderança Aranã colocava seu grupo dentro do debate sobre as reivindicações de direitos indígenas, principalmente em relação à questão da terra/território.

Aparte essas duas viagens e duas outras idas a Belo Horizonte, residi em uma casa alugada na cidade. Ressalto o fato de ter alugado uma casa, ao invés de ter morado com uma ou várias famílias Aranã devido a divisão interna do grupo. Eu não queria correr o risco de, durante minha estadia na região, qualquer uma das partes achar que eu estivesse, de certa forma, “tomando partido” em relação a outra. Morando em um domicílio que não fazia parte dos círculos de relações sociais nem dos *Caboclo* nem dos *Índio*, pude manter uma equidistância que me permitiu circular bem entre esses dois grupos. Ao longo do tempo pude perceber que não é muito fácil delimitar as fronteiras entre *Caboclo* e *Índio* quando pensamos os dois em termos de poder simbólico ou legitimação do discurso. Definir as fronteiras familiares já é uma tarefa bem mais fácil. A diferença do discurso nativo não acompanha a delimitação familiar e essa é, em si, uma das fontes de desentendimento entre eles.

Os capítulos que se seguem, explorarão melhor os temas aqui explicitados, abrangendo um período de tempo que vai desde o início da organização interna (início dos anos 1990) até a divisão jurídica do grupo (2007). Assim, o primeiro capítulo que se segue é um levantamento e crítica teórico-metodológica, onde um quadro teórico é montando para se pensar a situação dos Aranã, com de outros grupos que passam por processos equivalentes. O capítulo seguinte utiliza algumas transcrições de entrevistas para explorar e apontar quais os principais agentes que interagem com os Aranã, quais as principais disputas internas e a situação atual do grupo. Posterior-

mente, utilizo uma análise documental para apontar quais seriam os principais temas de conflito, quais são os agentes externos envolvidos e como o grupo (às vezes os *Índio*, às vezes os *Caboclo* e às vezes o *Povo Aranã*) se posiciona no debate. Também utilizo entrevistas para ilustrar como essas questões são percebidas pelos membros do grupo. No último capítulo, aponto para algumas particularidades da situação Aranã e como essas particularidades podem ser úteis para se pensar melhor casos recentes de construção étnica. Também faço algumas inferências quanto à situação Aranã, como, por exemplo, como sua situação presente os estimulou em reelaborar seu passado, se posicionando, assim, de forma distinta no futuro. A história parece ser utilizada sempre como um recurso para construção de uma identidade de um grupo. Assim sendo, o capítulo seguinte começa apresentando parte dessa história.

2) Grupos étnicos e a lógica de seus observadores

2.1) História e colonização

O reconhecimento oficial pelo Estado da existência de “novos” grupos indígenas é na verdade uma adaptação da esfera jurídica aos novos preceitos sobre como abordar questões étnicas e as identidades coletivas. Durante o período colonial, não somente no Brasil como em outras regiões do mundo, os responsáveis pelos empreendimentos das metrópoles, durante suas expedições de exploração e ocupação territorial, reconheciam e catalogavam os diferentes grupos nativos que encontravam. Mesmo reconhecendo algumas diferenças entre os diversos povos ou nações indígenas, eles sempre atestavam a inferioridade dessas populações em relação a eles, colonizadores. Essa inferioridade era considerada tanto cultural como biológica. Sendo assim, a justificativa filosófica para a colonização era tirar os selvagens da sombra em que se encontravam dentro das impenetráveis selvas tropicais e colocá-los sob a luz da humanidade e civilização que eles, colonizadores, tentavam instaurar na colônia. A justificativa econômica e militar era a enorme necessidade de vassalos úteis nos territórios além-mar para servirem tanto como mão-de-obra quanto como soldados (CARNEIRO DA CUNHA, 1992a, 1992b; PERRONE-MOISÉS, 1992). Assim sendo, os colonos que se aventuravam nos territórios em descobrimento eram incentivados a se casar com mulheres índias ou adotar as crianças indígenas (os kurucas) que tiveram seus pais mortos, fim comum a várias famílias indígenas, principalmente após o contato com os brancos. O incentivo a miscigenação foi uma resposta encontrada para as necessidades de civilizar os indígenas e estabelecer entre eles um vínculo com o poder colonial.

Quanto às formas como o contato entre os brancos e os indígenas eram feitas, Teófilo Otoni, em carta escrita dia 31 de março de 1858 a Joaquim Manoel de Macedo, membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, descreve um pouco da sua experiência com os indígenas e relata alguns incidentes ocorridos entre os brancos e os índios. Em um desses relatos, o autor diz conhecer

(...) um oficial das divisões do rio Doce, aliás pessoa de boas qualidades, e excelente militar, que não era mais homem quando se lhe falava em botocudos. Ouvi-lhe a medonha declaração de que quando ao seus cães davam no rastro de alguns destes infelizes sentia ele as mesmas emoções que os outros caçadores quando os cães dão na batida do veado (OTONI, 2002: 42).

Esse relato de Teófilo Otoni é bem ilustrativo de como os indígenas da região eram caçados pelas forças de colonização. Um pouco mais perturbador é a descrição feita pelo autor de

como se “matava uma aldeia”. Nesse trecho, ele descreve uma incursão militar feita a uma aldeia indígena localizada no distrito do Calhau (atual Araçuaí). Os indígenas estariam recebendo maus-tratos dos colonos da região e acabaram se rebelando e assassinando alguns moradores do Calhau. Teófilo Otoni relata que os preparativos da incursão que iria caçar os indígenas eram feitos da mesma forma ao de um grupo que sai para caçar capivaras. A maioria dos soldados das formações militares da época era composta por indígenas, porque eram conhecedores das trilhas da mata e recebiam menos que os soldados brancos (Ibid., p. 43). Quanto à tropa que caçaria os índios, o autor diz que

Os índios Cró e Crahy, soldados das divisões, eram os guias e diretores. Tomaram de noite todas as avenidas da aldeia; assaltaram-na de madrugada.

As forças eram incomensuravelmente desiguais; a resistência impossível!

A aldeia foi um açougue, não um lugar de combate.

O desespero fez com que os selvagens disparassem algumas flechas mas não morreu um só dos assaltantes.

Nos da aldeia fez-se mão baixa em velhos, mulheres e meninos, sendo reservados destes os que serviam para o tráfico, e alguns dos adultos para carregarem as bagagens e a matalotagem dos assassinos.

E em caminho apenas se podia dispensar uma destas bestas de carga, metia-se-lhe uma bala na testa.

Crahy para justificar sua fidelidade à bandeira, e o princípio de que o renegado é o pior dos inimigos, assassinou ao entrar na aldeia, por suas próprias mãos, sua sogra – a mãe de sua mulher!

(...) Matar uma aldeia! Não passe a linguagem despercebida. Por mais horrorosa que pareça nada tem de hiperbólica. É uma frase técnica na gíria de caçadores dos selvagens. Os Srs. Cró e Crahy entenderam perfeitamente a metonímia, e recebido o convite tratam de fazer a empreitada à satisfação de que lha encomenda.

(...) Separados os *Kurucas* [crianças indígenas], e alguma índia mais bonita que se foram os despojos, sem misericórdia faz-se mão baixa sobre os outros, e os matadores não sentem outra emoção que não seja a do carrasco quando corre o laço no pescoço dos enforcados. (Ibid., p. 46-47 – destacado no original).

Quanto à colonização no Brasil durante o século XVI, pouco se adentrou ao continente, permanecendo próxima ao litoral, com a exceção do Rio Amazonas. Uma provável explicação para esse fato é o receio que os colonos teriam em relação aos diversos grupos indígenas existentes

no interior. Contudo, já no século XVII, os jesuítas começaram a fundar missões no interior do território com o objetivo de catequizar os indígenas. Com isso, grupos organizados tanto pela metrópole como por particulares passaram a planejar expedições com o objetivo de explorar e encontrar pedras e metais preciosos como também trazer aprisionados índios que serviriam de mão-de-obra. A descoberta de ouro por essas expedições no século XVIII – as Bandeiras – provocou um enorme interesse sobre as terras do Brasil e intensificou o número de imigrantes que vinham à colônia. Os recém chegados, como também os imigrantes que aqui já habitavam, tinham a esperança de ficarem ricos encontrando ouro e pedras preciosas. Os primeiros deslocamentos populacionais para a região foram provocados pela descoberta de ouro próximo a Vila do Príncipe do Serro Frio (atual cidade do Serro), sendo descobertos diamantes mais tarde, por volta de 1720 (FURTADO, 1996). A descoberta do ouro e o enorme fluxo de pessoas fizeram com que a Coroa instituisse um órgão específico para distribuir os direitos de exploração de minas e cobrasse o imposto de circulação do ouro. Essas eram as funções da Intendência das Minas. O ouro deveria ser derretido das casas de fundição e ali era cobrado o imposto de 20%. Posteriormente, o imposto passou a ser uma taxa fixa e deveria ser arrecadado anualmente.

Os diamantes encontrados no início dos anos 1720 eram extraídos de forma ilegal, não se pagando assim qualquer imposto. Contudo, já em 1729, a notícia da existência de diamantes em abundância na região do Serro Frio já havia chegado informalmente ao reino, intensificando ainda mais a vinda de imigrantes, dificultando que os diamantes continuassem sendo negociados na clandestinidade (Ibid.). Foi instituído, então, um regime de extração dos diamantes semelhante ao do ouro, que perdurou até 1739. Dos diamantes extraídos pagava-se o quinto. Em 1740 alterou-se o regime de sua exploração, mediante o regime de concessão e contrato, que consistia na concessão de exploração a um único contratador, ficando este obrigado à entrega de uma parte da produção diamantífera. O primeiro contratador foi João Fernandes de Oliveira, sucedido mais tarde por Felisberto Caldeira Brant. Esse sistema perdurou até 1771, quando então se estabeleceu o monopólio real, com a instalação da Real Extração (Ibid.).

No tempo no Marques de Pombal (1750 - 1777), a extração ficou limitada ao Distrito Diamantino, comarcas do Serro Frio e do Tijuco (atual cidade de Diamantina), absolutamente isolado do resto da colônia. Sua administração era exercida pela Intendência dos Diamantes, cuja criação data de 1734. No distrito, o intendente possuía poder virtualmente absoluto, incluindo o direito de vida e morte sobre as pessoas de sua jurisdição. Ninguém podia entrar ou sair do distrito sem sua expressa autorização. Segundo Saint-Hilaire,

Tendo o governo reconhecido que a extração de diamantes por arrendadores era freqüentemente acompanhada por fraudes e abusos, resolveu explorar por sua própria conta as terras diamantinas (...). O Distrito dos Diamantes ficou como que isolado do resto do Universo; situado em um país governado por um poder absoluto, esse distrito foi submetido a um despotismo ainda mais absoluto. (Ibid., 1974: 14).

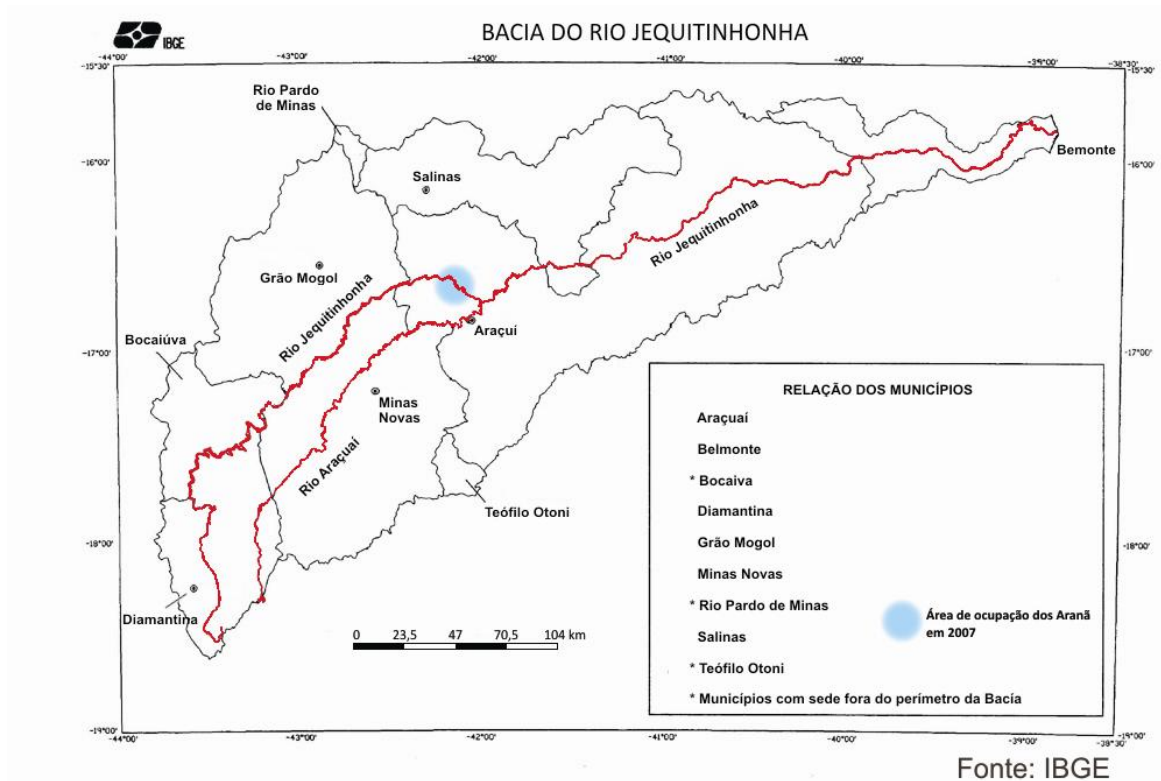
A nascente do rio Jequitinhonha se localizava dentro do Distrito Diamantino. Havia ainda sete divisões militares que acompanhavam suas margens, desde sua cabeceira até o aldeamento de São Miguel (atual cidade de Jequitinhonha). Não se sabia ao certo onde era a foz do rio, já que em alguns pontos sua navegação não era possível devido a corredeiras e cachoeiras. Todavia, o rio Jequitinhonha é o mesmo rio que as pessoas conheciam no litoral como Belmonte (ver mapas 1 e 2). O rio foi usado como via para as populações que procuravam refúgio no interior da mata quando o litoral do sul da Bahia foi ocupado. Foi também usado por migrantes baianos que procuravam a sorte nas minas de ouro e diamante durante o auge do ciclo do ouro e, durante seu declínio, quando do início da prática da agricultura. Sobre o deslocamento de grupos indígenas na região, Burton diz que

(...) as in the United States the savage has retired before the advance of civilisation, the only remnants in Minas now hold the virgin forests of the River Doce and the Jequitinhonha. As usual, anthropologists divide them into two great different nations, which in the seventeenth century fought for the possession of the litoral. These are the Tapuyas (Tapuias) and the Tupis (BURTON, 1873: 409).

Mapa 1: Localização do Vale do Jequitinhonha no estado de Minas Gerais



Mapa 2: Mapa da bacia do rio Jequitinhonha com a relação municipal de 1900



Como não é diferente em outras partes do país, os registros sobre os indígenas em Minas Gerais foram feitos por viajantes, naturalistas, exploradores, missionários e outros agentes e personagens da colonização nacional. Uma rara exceção são as memórias de Domingos Ramos Pahok, conhecido também como Pacó ou Domingos Pacó. Domingos Pacó é neto do capitão indígena Pahok, grande aliado dos missionários de Itambacuri. O Grupo de Pahok foi a primeira tribo de botocudos com os quais frei Serafim e frei Angelo entraram em contato ao estabelecer o aldeamento de Nossa Senhora do Itambacuri. Desde o início das atividades do aldeamento, os missionários tiveram boas relações com o grupo Pahok que acabou sendo o responsável pela defesa de inúmeros ataques de outros grupos indígenas ao aldeamento. Sobre frei Serafim, Cultrera diz que

(...) sempre que possível, procurava miscigenar raças, a fim de melhor adaptá-los a vida civilizada com seus altos e baixos. No ano de 1873 foi celebrado o primeiro casamento de Itambacuri, entre um branco, Feliz Ramos da Cruz e Umbelina Pahok, filha do famoso capitão Pahok (Ibid., 2000: 129).

Os relatos e estudos sobre o aldeamento de Itambacuri (MISSAGIA DE MATTOS, 2002; CULTRERA; 2000; PACÓ, 1996; WARREN, 2001; TEÓFILO OTONI, 2002), apontam claramente a existência de uma lógica de miscigenação e uma noção de aculturação, usadas como justificativa

para “civilizar” os indígenas. Segundo Paraíso (1992: 419), os primeiros capuchinhos designados para catequizar os índios se instalaram na região do rio Mucuri e adjacências, incluindo a bacia do rio São Mateus, por volta de 1853. Segundo a autora, “para atender os índios dessa região foi criado um grande aldeamento: o de Nossa Senhora da Imaculada Conceição de Itambacuri, em 1871, para catequizar os Botocudos arredios” (Ibid.). Ao discorrer sobre os métodos que frei Serafim e frei Angelo utilizaram para conseguir o labor dos indígenas na construção e manutenção do aldeamento de Itambacuri, Cultrera (p. 86-87) ilustra claramente como foi “construída” uma comunidade e, também, parte da população nacional.

(...) ao fazê-los trabalhar [os índios], um dos grandes empecilhos à harmonia com os civilizados estava removido. Mas como era dura a tarefa! Como era difícil recuperar os adultos! Os padres chegaram à conclusão de que era melhor fazer o cruzamento de raças e começaram a incentivar o casamento entre as duas raças já civilizadas e habituadas ao trabalho. Com esses laços conseguiram melhorar o relacionamento, a mudança de hábitos e impedir que os índios voltassem para as matas, depois de aculturados e batizados. Não sendo amantes do trabalho que desenvolviam na Missão e sabendo que para viver precisavam trabalho, o encanto das matas tornava-se cada vez mais fácil. Assim, qualquer briga entre eles servia de desculpa para voltar para seu habitat natural. Mas na evangelização dos silvícolas é que estava a grande meta dos nossos heróis, que buscavam criar naquelas mentes primitivas o amor ao Bem e o respeito aos preceitos evangélicos. Dessa maneira, a luz da fé cristã ia cada dia mais se arraigando no coração daqueles inocentes e crédulos silvícolas e, *pari passu*, os conceitos da vida civilizada (Ibid.).

Domingos Ramos Pacó é fruto dessa lógica de miscigenação e “aculturação” adotada pelos missionários. Seu pai, Félix Ramos da Cruz, era um “língua” – conhecedor do português e de algumas línguas indígenas – e já havia estabelecido relações com o capitão Pohok antes mesmo da chegada dos missionários. Ele havia feito uma derrubada de matas próxima ao local onde Pahok se reunia com sua tribo. Todavia essa relação foi oficializada com o estabelecimento da missão, uma vez que o língua passou a acompanhar os missionários em suas atividades na mata (MISSAGIA DE MATTOS, 2007: 3-4).

Pacó é neto de um importante chefe indígena, filho de um branco “língua” e recebeu uma educação religiosa dos missionários. O resultado disso é que Domingo Ramos Pacó também se tornou “língua” e professor do aldeamento aos 15 anos de idade, reproduzindo o modelo e lógica de civilização do qual era fruto. Não obstante, em seu texto *Hámbric anhamprán ti mattâ nhiñchopón? 1918* (PACÓ, 1996) em que relata como se deu o desenvolvimento do aldeamento de Itambacuri, sua narrativa difere consideravelmente das narrativas existentes em outros rela-

tos. Essa diferença não se encontra na ordem e desenrolar dos acontecimentos considerados mais relevantes ao aldeamento, mas em relação a descrição do meio ambiente, das relações entre as diversas tribos e a interação dos missionários com as últimas. O que chama mais a atenção é o detalhe e a sensibilidade que Pacó tem em descrever as relações políticas entre os diversos grupos indígenas que eram conhecidos na região. Ele descreve não apenas os territórios dos indígenas que estavam dentro dos “domínios” da missão, como também os grupos que se encontravam fora. Outra diferença marcante é como ele descreve a floresta. Ao invés de descrevê-la como um lugar sombrio, perigoso, repleto de bestas animais, ele a descreve com um lugar de entretenimento e lazer do indígena.

A descrição de Pacó sobre a história do aldeamento utiliza uma cronologia que é propriamente ocidental, facilitando a nossa compreensão e ordenamento dos fatos, contudo o autor utiliza atribuições de valor tipicamente nativas, como também é mais sensível para as nuances da vida política dos diversos grupos que ali se localizavam, nuances essas que passavam despercebidas para outros narradores. Infelizmente, não existem muitos textos escritos pelos próprios indígenas. Não obstante, Pacó atesta como foi difícil e árdua sua educação pelos missionários e sua vida como um duo, índio e colonizado. No final da vida o total esquecimento que as pessoas demonstravam perante um passado que ele reconhecia como de extrema riqueza, colocava suas lembranças em conflito com toda sua comunidade (RIBEIRO, 2001: 196). Pacó insistia em lembrar a história dos índios e colocá-la em pé de igualdade com a história dos colonos, aí incluídos os descendentes dos índios de Itambacuri, ou seja, tão índios como ele, que

vivem na maior obscuridade, da forma que podem, no pedantismo da verdadeira ignorância. E aproveitando das suas simplicidades por não ter a quem manifestar, dizem e afirmam sempre que não há mais índios no Itambacuri, e que tudo é fábula (Ibid., p. 196-197).

2.2) História e identidade étnica

A maioria dos relatos históricos da colonização do norte de Minas Gerais foi feita por viajantes, missionários e representantes do governo e esses relatos são repletos de idéias preconcebidas, racismo e discriminação, além de imprecisões. Contudo, ao se estudar comunidades que estão construindo uma identidade étnica ou se pensando dentro de uma unidade étnica, esses relatos históricos são muito importantes. Muitas vezes, são eles que preenchem as lacunas da história oral do grupo ou, até mesmo, influenciam a própria definição do grupo em si. O caso Arana é um exemplo claro uma vez que foi através dos documentos históricos que a comunidade passou a se pensar Arana. Foi por meio, principalmente, dos registros deixados por agentes exte-

riores à comunidade que o grupo conseguiu preencher as lacunas de sua etnohistória. Essa reconstrução ou remodelagem da narrativa histórica foi possível porque a comunidade ainda conseguia localizar vestígios de eventos transformativos, vestígios que marcaram e são localizados dentro de sua própria história (ARDENER, 1989: 29). Quando a memória sobre fatos e acontecimentos se desloca do plano individual para o plano social, por meio dos relatos e das histórias deixadas,

(...) the 'story' behaves like a memory; but it is the story that is now memorized, not the events it purportedly embodies; and, it must be repeated, we still cannot on structural grounds tell the difference. This is the material basis of the movement of 'life into text' (Ardener, 1985), which eventually accounts for the perennial existence of the problem of the actual confusion of life and text (Ibid., 1989: 29).

O grupo Aranã, ao preencher lacunas de sua narrativa histórica como grupo indígena, começava a estabelecer uma identidade própria, uma identidade que o distinguiria e definiria suas fronteiras, pelo menos para eles mesmos. A identidade, não apenas de grupos étnicos, deve ser abordada como um processo cujos agentes, os membros do grupo em questão, são autores ativos da identidade que criam e incorporam.

Para os Aranã, sua identidade étnica é estabelecida por características genéticas, pelo *sangue*, como eles mesmos gostam de dizer. Eles delimitam as fronteiras do grupo por laços de matrimônio e consangüinidade. Todavia, o "conteúdo" das "tradições" desse grupo delimitado por consangüinidade está sendo "apreendido" agora. Em outras palavras, como eles dizem que, devido à convivência forçada com os brancos, perderam todos os costumes dos antepassados, estão aprendendo com outros grupos indígenas os costumes de seus ascendentes. É importante ressaltar também que, na própria construção da ascendência indígena, os laços de consangüinidade não são fixos. Na verdade, não há consenso sobre quantos são e quais são os descendentes de Manoel Caboclo e esse fato, atrelado aos relatos e história oral tanto dos *Caboclo* como dos *Índio* dificulta, quiçá impossibilita, estabelecer uma árvore genealógica coerente. Os dois grupos relatam que seus antepassados foram pegos no mato, que caçavam e moravam nas matas, que sabiam inúmeras formas de utilizar os recursos da floresta para curar enfermidades ou fazer encantamentos. Como a etnicidade para eles é substancializada no *sangue*, o debate entre os dois grupos concerne à delimitação do que é *ser Aranã*.³ Tanto as relações consangüíneas, que mar-

³ É interessante notar que a próprio discurso do que seria ser Aranã se modificou ao longo do tempo. Esse tema será abordado mais adiante.

cam a fronteira do grupo, como os costumes e tradições de outros povos indígenas, incorporados as costumes e tradições já existentes na coletividade, estão em constante transformação.

Hoje, o artesanato indígena já é para algumas famílias uma fonte de renda. Essas famílias vendem seus produtos na Feira dos Agricultores das cidades de Coronel Murta e Araçuaí. Eles dizem que o artesanato é uma tradição de seus antepassados. Utilizando conhecimentos e técnicas de outros grupos indígenas, associados ao seu contexto ambiental, econômico e político, os Aranã estão (re)criando suas tradições nativas. Estudar essas tradições, não só dos Aranã como de qualquer outro grupo, é uma forma, segundo Hobsbawm, de compreender como o grupo se relaciona com seu próprio passado e se coloca perante o futuro. Segundo o autor, toda tradição é uma invenção que busca melhor adaptar o grupo a transformações e diferenciações que ocorreram no próprio grupo (HOBBSAWM, 2002: 20-21). Além disso

(...) o estudo dessas tradições esclarece bastante as relações humanas com o passado e, por conseguinte, o próprio assunto e ofício do historiador. Isso porque toda tradição inventada, na medida do possível, utiliza a história como legitimadora das ações e como cimento da coesão social. Muitas vezes, ela se torna o próprio símbolo de conflito (Ibid., 2002: 21 – grifos meus).

No caso Aranã, a historiografia foi e ainda é crucial para a construção de sua identidade. Isso porque, antes das pesquisas em arquivos, existiam lacunas e inconsistências no discurso histórico nativo. O grupo não sabia, por exemplo, a tribo indígena a qual pertenciam. Sabia apenas que os *Caboclos* eram da região do aldeamento de Lorena de Tocoíós e que Manoel Caboclo havia vindo da região do aldeamento de Itambacuri. Assim, utilizaram diversos registros históricos para remodelar sua narrativa (ARDENER, 1989: 29), ou, utilizando o termo de Hobsbawm (2002: 21), cimentar uma coesão social Aranã. Ironicamente, são os critérios que delimitam as fronteiras do grupo, ou seja, o pertencimento ou não ao grupo Aranã, a causa do atual conflito entre os *Caboclo* e os *Índio*. Não obstante, não foram nem os *Caboclo* nem os *Índio* que tomaram a iniciativa de recorrer a historiografia para (re)escrever passagens de seu passado, há muito apagadas pelos efeitos do tempo. A iniciativa de recorrer à historiografia partiu de outros agentes: os pesquisadores.

Os “Aranã” – utilizo aspas porque antes do grupo recorrer a historiografia, a identidade Aranã não havia aparecido ainda –, em sua maioria, viviam na região do médio Jequitinhonha. Apesar de alguns terem emigrado há vários anos, tanto para São Paulo, Belo Horizonte e Porto Alegre, todos consideram as cidade de Coronel Murta e Araçuaí como sua terra natal. Foi apenas com a vinda de um grupo Pankararu, que fugia das ameaças de morte causadas por conflitos a-

grários na região do Brejo dos Padres (PE), que os “Aranã” começaram a se organizar. O grupo Pankararu chegou à região na década de 1990 e conseguiu uma pequena faixa de terra para se assentar (ver Mapa 3, p. 39). Esse território fazia divisa com várias glebas de terras de alguns *Índio* e *Caboclo*, fazendo com que trocassem experiência de suas histórias de vida. Os Pankararu, ao saberem que os dois grupos familiares tinham ascendência indígena, lhes disseram que eles também teriam direito a assistência diferenciada que o governo federal presta às comunidades indígenas. A partir desse momento, os “Aranã” começaram a reivindicar sua identidade indígena e começaram a se relacionar com o CIMI (Conselho Indigenista Missionário), CEDEFES (Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva) Ministério Público, FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) e FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Eles também pediam que fosse feita uma pesquisa para se descobrir a *história* de seu povo. Conseqüentemente, os Aranã dizem que sua *história* começou a ser revelada com a ajuda dos diversos pesquisadores que começaram a se envolver com o grupo.

Antes da chegada dos Pankararu, a comunidade Aranã não tinha consciência da existência de uma política diferenciada para indígenas. Segundo eles, sempre se diziam filhos e netos de índios, pegos no mato, “a dente de cachorro” ou “no laço”, mas viviam suas vidas normalmente. Contudo, a chegada dos Pankararu é o gérmen de mudanças significativas na compreensão que os Aranã têm de sua realidade. Relacionando-se com os Pankararu, os Aranã vêem no outro um *índio de verdade*, reconhecido pelo Estado, com rituais e crenças diferentes dos seus. Relacionando-se com instituições indigenistas, governamentais e de pesquisa, os Aranã vêem uma realidade regida pela escrita, pelo documento, por obrigações e direitos. Seria nesse meio que conseguiriam que fossem reconhecidos pelo Estado. Todavia, sabiam que seria um processo lento e cheio de nuances. É relacionando-se com os diversos agentes citados acima que os *Índio* e *Caboclo* começam a se pensar como *Povo Aranã*. O grupo passa a participar dos encontros indígenas de Minas Gérias e também encontros nacionais, expondo sua situação aos diversos grupos com que tinham contato e ouvindo a situação dos outros grupos indígenas. São nessas relações que eles apreendem quais as funções de cada órgão e quais são seus direitos como grupo indígena. No entanto, foram as relações constituídas com as instituições de pesquisa e seus colaboradores que se mostraram as mais relevantes para que começassem a se pensar como um grupo coeso. Apesar dos registros históricos estarem, presumidamente, acessíveis a qualquer um, foram alguns pesquisadores que informaram o grupo de certos documentos históricos em que o sobrenome Índio estava associado a descendentes dos Aranã de Itambacuri. É a relação do grupo com os agentes de pesquisa que propiciou evidências para que eles pudessem, sem sombra de dúvidas, se auto-reconhecer como Aranã.

É imprescindível que, ao se estudar a construção de uma identidade étnica, o pesquisador esteja atento para a forma como diversos agentes se relacionam com um determinado grupo. Essa relação é extremamente importante para compreender melhor como a identidade do grupo é estabelecida. A relação do grupo com outros agentes não significa que os agentes externos manipulam determinadas informações com o objetivo de ludibriar o grupo, de lhe informar uma falsa história. Muito pelo contrário, essa interação é, na verdade, uma relação entre duas distintas visões de mundo que se constroem mutuamente na medida em que uma tenta compreender a outra. Sobre o assunto, Wagner diz que

(...) the understanding of another culture involves the relationship between varieties of the human phenomenon; it aims at the creation of an intellectual relation between them, an understanding that includes both of them. The idea of 'relationship' is important here because it is more appropriate to the bringing together of two equivalent entities, or viewpoints, than notions like 'analysis' or 'examination', with their pretensions of absolute objectivity (Ibid., 1981: 3).

Quando a visão de mundo nativa passa a existir como tal, ou seja, em oposição a visão de mundo do pesquisador, essas distintas visões sobre o mundo e as coisas do mundo começam a se modificar, cada qual a sua maneira. Quando o pesquisador tenta compreender o nativo e o nativo compreender o pesquisador, cada um deles é obrigado a olhar de forma reflexiva para sua própria visão de mundo para que a construção do outro seja inteligível. No caso Aranã, o olhar para si mesmo mostrou que parte da visão de mundo dos pesquisadores, principalmente o que concerne à história dos povos indígenas e à colonização, era extremamente relevante para que eles, os Aranã, passassem a pensar sobre o seu nome tribal que fora esquecido. Do outro lado, os pesquisadores utilizaram a história oral do grupo para melhor compreender o que eles, os pesquisadores, acreditavam que tivesse sido a história dos povos indígenas e a colonização. Essa relação entre duas subjetividades faz com que seja construída uma história e, segundo Friedman,

Making history is a way of producing identity insofar as it produces a relation between that which supposedly occurred in the past and the present state of affairs. The construction of history is the construction of a meaningful universe of events and narratives for an individual or collectivity defined subject. And since the motivation of this process of construction emanates from a subject inhabiting a specific social world, we may say that history is an imprinting of the present onto the past. In this sense, all history including modern historiography is mythology. A central theme of this discussion centers on the inevitable confrontation between Western intellectual practices of truth-value history and the practices of social groups or movements constructing themselves by making history. The latter is by no means a unitary or homogeneous process,

since it depends upon the ways in which agents are situated in a larger social context (Ibid., 1992).

Como apontou Friedman, o ato de se construir história, ou uma história, é uma forma de produzir identidade, já que a história é um conjunto compartilhado de narrativas e eventos sobre um objeto social ou individualmente construído. A história presente sobre o passado é na verdade uma construção contemporânea sobre eventos e significados do passado. Os Aranã, como construtores de sua própria história, utilizam valores do presente e o contexto político contemporâneo, por exemplo, a aceitação de uma sociedade pluriétnica, para construírem seu passado. Eles utilizam a mesma historiografia deixada pelos agentes que os tentavam aculturar durante os séculos XVIII, XIX e XX. Fazem-no, contudo, dentro do *status quo* presente, para, assim, ressemantizar seu passado. Como eu mesmo disse em outro trabalho,

(...) [os Aranã] usam o encorajamento étnico do presente e sua identidade indígena fortalecida para reconstruir seu passado e assim estabelecer uma continuidade entre o presente e o passado. Eles têm um grande interesse pelo seu passado porque este fora esquecido. Eles desejam descobrir o que foram no para justificar o que são agora. Os Aranã estão ao mesmo tempo reconstruindo o presente por meio do passado e remodelando o último para ligá-lo ao primeiro. Seu processo de empoderamento da identidade é multi-temporal (CARNEIRO DE CARVALHO, 2006: 16).

É desnecessário dizer que os grupos étnicos deveriam, ao invés de se pensar como grupo que vive na contemporaneidade, buscar sua “história verdadeira” ou autóctone. Um grupo étnico é aquele que se vê como portador de uma cultura e tradição que o diferencia de outros grupos. Contudo sua origem e sua tradição são elaborações ideológicas, um conjunto de significados e valores que fazem sentido para seus membros e que são por eles considerados autênticos. Os fundamentos de um grupo étnico, principalmente os históricos, podem ser considerados falsos por pessoas exteriores ao grupo, sem que isso altere ou afete o fundamento da identidade étnica (CARNEIRO DA CUNHA, 1986). No caso de grupos que foram recentemente reconhecidos ou estão no processo de reconhecimento oficial pelo Estado, deve-se estar atendo a forma como eles constroem sua identidade, como definem suas fronteiras, como pensam sua história e se pensam na história.

2.3) Etnicidade e a produção da diferença

Tendo as questões levantadas no parágrafo anterior em mente, é interessante pensar sobre o fenômeno do aumento do número de etnias no país como resposta a uma idéia que assustava os antropólogos na década de 1970 – a de que os últimos grupos indígenas verdadeiros,

localizados na Amazônia, estavam fadados ao desaparecimento e cabia à antropologia catalogá-los. Pensava-se que, no momento em que os grupos indígenas “puros” fizessem contato com a sociedade nacional, começariam a ser corrompidos, perdendo o “primitivismo” que os distinguiu, sua cultura, sua tradição, ou seja, tudo aquilo que os marcava como autóctones, como nativos, como indígenas. Isso porque a investigação antropológica “pura” ou “tradicional” de sociedades e culturas indígenas os considerava isolados, em um “presente etnográfico abstrato” (TURNER, 1993: 43) e deslocadas da realidade política histórica e político-econômica. Ao pensar as comunidades indígenas como estanques no tempo, ou melhor, localizadas em um período anterior ao seu, a antropologia se aproximava do pensamento dos missionários da época da colonização. Contudo, ao invés de catequizar os selvagens, os antropólogos os catalogavam e registravam tudo o que podiam sobre eles, como se apenas naquele momento pudessem registrar o que havia de verdadeiro uma vez que, depois do contato, só existiria uma representação do verdadeiro, ou seja – o falso. No entanto, os grupos indígenas amazônicos nunca foram grupos isolados, mesmo que não tivessem tido contato com a população nacional de forma direta, já sabiam da sua existência e intenções por informações colhidas pelas suas outras relações interétnicas. Eles não estavam parados no tempo nem na história, deslocados do mundo ou do Sistema Mundial (SAHLINS, 1992); eles sempre foram parte dele. O contato com os brancos levou, de fato, ao desaparecimento cultural de vários grupos indígenas, principalmente porque sua população foi dizimada por guerras e doenças. Vários dos grupos que conseguiram sobreviver (no sentido biológico do termo) ainda hoje se vêem diferentes da população nacional que os cerca. É evidente que a diferença dos dias de hoje não é a mesma dos tempos da colonização, mas o importante é que os grupos indígenas ainda enxergam uma diferença. Segundo Sahlins:

(...) devemos prestar alguma atenção aos hesitantes relatos etnográficos sobre povos indígenas que se recusavam tanto a desaparecer quanto a se tornar como nós. Pois acontece que essas sociedades não estavam simplesmente desaparecendo há um século atrás, no início da antropologia: elas ainda estão desaparecendo – e estarão sempre desaparecendo. O pequeno ritual de iniciação a que submetemos os estudantes do primeiro ano de pós-graduação em antropologia, exortando-os a viajar e estudar as sociedades exóticas enquanto elas ainda estão lá, repete-se anualmente há gerações. Pois ao menos aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo (Ibid., 1997a: 52 – destacado no original).

Sahlins é relevante para se pensar as relações interétnicas porque ele aponta para a expansividade das cosmologias nativas, que acabam, segundo o autor, por englobar o chamado sistema mundial. Assim, podemos pensar que, de fato, o “sistema mundial” nunca existiu – o que sempre existiu e nunca deixará de existir é o “sistema nativo”, já que esse é o sistema mais abrangente. Quanto à violência sofrida pelas populações indígenas, ela realmente aniquilou inúmeros grupos populacionais e pouco pode ser questionado quanto a isso. Contudo, utilizando a própria agência que Sahlins dá às populações tradicionais, como sendo construtores de sua própria história, podemos pensar que os grupos indígenas não estão sempre *desaparecendo*, pelo contrário, eles estão e sempre estarão *surgindo* – no sentido antropológico do termo. A diferença entre um constante desaparecimento de um lado e um constante surgimento do outro é mais do que uma mera questão de opinião. Ao se focar não apenas na resistência de um grupo em continuar existindo ao longo ou perdurando ao longo do tempo, mas em sua capacidade de agência e criação de algo novo, diminuimos um pouco a diferença entre um *nós* opressor e um *eles* oprimido. Ao reconhecer a gênese de outros *eles*, podemos nos relacionar com esses *outros*, não em uma posição predefinida de hierarquia, mas em posicionamentos distintos, autônomos e não comensuráveis.

A percepção de que os índios estariam desaparecendo ao conviver com a população nacional e provavelmente a razão pela qual, nas regiões de ocupação mais antiga, os “índios misturados” deixaram de ser um objeto “nobre” de pesquisa (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004: 14-15). Durante o século XIX, a miscigenação era um argumento utilizado para dar uma etnia com extinta e tornar, assim, suas terras devolutas (CARNEIRO DA CUNHA, 1992a: 21). Os grupos nativos se viam forçados a conviver com os colonos, aprender sua língua e deixar que ocupassem parte de seu antigo território, o que fazia o Império relatar que os índios “vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada” (Ibidem).

Diversos grupos indígenas viviam à margem da sociedade, alguns porque eram constantemente ameaçados por fazendeiros, outros por serem mestiços, ou seja, não eram “índios” de verdade. Com o advento do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) alguns territórios indígenas começaram a ser identificados e demarcados. Todavia, os “índios misturados” tinham que provar ao inspetor do SPI que ainda eram índios. Na maioria das vezes, a execução de um *toré*⁴ era uma

⁴ O toré é um ritual indígena em que os participantes executam cânticos tradicionais e coreografias enquanto percorrem o perímetro de um círculo imaginário. O toré representa um dos principais componentes de união e de identidade entre os povos indígenas do Nordeste. Devido ao seu caráter musical e com-

prova suficientemente convincente para legitimar o grupo, de tal forma que passou a ser o ritual protagonizado para delimitar as fronteiras entre branco e índio (JOÃO PACHECO, 2004: 28). Contudo, o SPI implantava um Posto Indígena para atender as populações nas áreas demarcadas, como também para tutelar o indígena, já que esse era tratado como um cidadão incapaz pelo direito civil.

Apesar da dura esfera do direito, as inúmeras populações indígenas no país, reconhecidas ou não, continuavam incorporando a sociedade ocidental a sua cosmologia. Elas, as populações indígenas, não eram marionetes dos jogos e da dinâmica ocidental, mas possuíam sua própria dinâmica e visão de mundo. Os indígenas eram agentes ativos de sua própria história porque conseguiram incorporar elementos da cultura ocidental a sua lógica social, reproduzindo-a dentro de um novo contexto mas, mesmo assim, dentro da lógica nativa (SAHLINS: 2003a). Turner nós dá um exemplo do que foi mencionado acima ao dizer que os Kayapó de Gorotire (PA)

(...) trouxeram sistematicamente para dentro de sua comunidade e reserva todo foco importante de dependência institucional e tecnológica para com a sociedade brasileira. Em lugar de destruir a 'arquitetura de dependência' que estas instituições e objetos constituem, eles fizeram-nos seus, convertendo-os no fundamento da autonomia local da comunidade (TURNER, 1993: 51).

A lógica social e cosmológica nativa é uma das características que delimitam a fronteira do próprio grupo. Segundo Barth (1998: 188), grupos étnicos são grupos que delimitam fronteiras entre eles e outros grupos, sendo essas fronteiras reconhecidas tanto por seus integrantes como por agentes externos. Segundo o autor, as distinções étnicas não dependem de um isolamento, pelo contrário, é a interação social que estimula e favorece a distinção entre grupos. Bateson já chamava a atenção sobre a importância de se estudar os comportamentos sociais, em situações de contato, que levam a esquismogênese, ou seja, a um processo de diferenciação interna do grupo que era acelerado devido ao contato (BATESON, 1930: 69-72). Dois casos exemplificam bem como a interação propicia conjecturas sociais para o estabelecimento de novas fronteiras de identidade. O primeiro exemplo é a chegada de do Capitão Cook no Havai (SAHLINS, 2003b) e o segundo é a assinatura do Tratado de Waitangi, na Nova Zelândia (LEVINE, 1999; DUGDALE, 2000; NOLA, 2000).

portamental, é considerado um dos elementos mais significativos da etnicidade desses povos, foco convergente de poder, fornecedor de ideologias, de unidade, diferenciação, enfim, fonte de legitimação.

Em sua última passagem pelo Havai (1778-1779), Cook passou a ser percebido pelos nativos como seu *Akua* (divindade), mais precisamente o Deus Lono. O capitão inglês chegou à península havaiana justamente no início do período das festividades oferecidas a Lono, que vão do início de novembro e duram aproximadamente quatro meses. Lono está associado à agricultura e à fertilidade e é sempre venerado nessa época do ano para garantir paz e produtividade. Quando Cook ancora seu navio na baía, a forma inteligível que os nativos encontraram para compreender a situação foi associar a chegada de Cook com a chegada de Lono. Contudo, havia uma dificuldade entre os chefes tribais em aceitar a vinda Cook como Lono, tal como propunham os sacerdotes. Não obstante, eram os sacerdotes quem intermediavam as relações dos ingleses com as lideranças locais, provocando uma mudança de papéis sociais. Segundo Sahlins,

Chefes, sacerdotes e britânicos, todos seguiam suas tendências e interesses recebidos. O resultado foi um pequeno sistema social, completo com alianças, antagonismos – e uma certa dinâmica. “Aqui existem claramente assuntos partidários em discussão entre leigos e clérigos”, como Clerk foi levado a comentar devido ao comportamento dos havaianos durante a crise que se seguiu à morte de Cook (Ibid., 2003b: 160).

Esse novo sistema de relações sociais propiciou mudanças na organização interna havaiana de forma muito rápida. Foi o contato com os ingleses que fez com que os sacerdotes e os chefes tribais marcassem mais firmemente sua identidade, reforçando as diferenças entre conhecimento religioso e autoridade de chefia.

No caso neozelandês, o tratado de Waitangi foi elaborado pelos ingleses, tendo sido assinado, inicialmente, por 40 *rangatiras* (chefes tribais). Ele foi assinado na baía de Waitangi no dia 06 de fevereiro de 1840, contudo outros 500 *rangatiras* assinaram cópias do documento. O tratado é composto por três artigos, sendo que no primeiro a população Maori cede toda a autonomia sobre seu território aos ingleses e no segundo concede o direito exclusivo aos ingleses de comprarem terras que os Maori estejam dispostos a vender. Em contrapartida, o terceiro artigo garante aos Maori todos os direitos de propriedade sobre suas *taongas* (riquezas). Sobre o tratado de Waitangi, Levine afirma que

[the Treaty] has long been seen as the cornerstone of Crown sovereignty in New Zealand. The Treaty gave Britain the right to govern and, in turn, guaranteed chiefly control of property. The subsequent history of New Zealand has, nevertheless, seen the Maori reduced to the status of a ‘fourth world’ population (Ibid., 1999: 174).

A chegada dos ingleses à Nova Zelândia, primeiramente, estimulou a concepção de um novo termo nativo. Antes da chegada dos europeus, os vários grupos locais se diferenciavam entre *iwi* (tribo) e *hapu* (subtribo). Ainda hoje esses termos representam distinções importantes dentro da solidariedade social Maori (Ibid.). Contudo, não existia ainda o termo “Maori”. A noção de *Maori* (designando algo comum, normal) surgiu com o desenvolvimento da noção de *Pakeha* (termo usado para designar os ingleses).⁵ Foi através dessa interação que os Maori passaram a se pensar como coletividade em relação à outra coletividade, os *Pakeha*. Mesmo que tenham sido desapropriados de suas terras e várias de suas *taongas*, por imposição do tratado de Waitangi, o tratado hoje lhes garante uma renda significativa e segurança quanto à posse de seus antigos territórios. Na década de 1970, os Maori conseguiram que o parlamento neozelandês fizesse valer o tratado assinado em 1840. Atualmente, comunidades Maori detêm o direito exclusivo a pesca e exploração de outros recursos naturais em seus territórios, já que esses recursos são considerados *taonga*, devendo então ser garantidas pelo tratado.

Voltando à teoria de Barth, os diversos grupos étnicos existentes são, segundo o autor, categorias de auto-atribuição estabelecidas com o intuito de organizar a interação social. Assim, é preciso compreender quais são os diferentes processos que parecem estar envolvidos na geração e manutenção do grupo. Já que são as fronteiras as responsáveis pelo aparecimento de grupos étnicos e a manutenção dos mesmos, o autor diz que a investigação deveria deslocar o foco da pesquisa da história para o estudo das fronteiras (BARTH; 1998: 189). Um ponto importante dentro da teoria de Barth é que em sua abordagem de pesquisa, o pesquisador deve levar em conta as características que os membros do grupo, como objeto da pesquisa, consideram como significativas. É preciso considerar quais as características que o grupo em si considera como relevantes para delimitar seus limites, não as características ou sinais diacríticos que o pesquisador considera como mais evidentes da distinção do grupo. Isso leva a outra característica importante dentro da abordagem de Barth. Segundo o autor,

Pouco importa quão dessemelhantes possam ser os membros em seus comportamentos manifestos – se eles se dizem que são A, em oposição a outra categoria B da mesma ordem, eles estão querendo ser tratados e querem ver seus próprios comportamentos serem interpretados e julgados como de As e não de Bs; melhor dizendo, eles declaram sua sujeição à cultura compartilhada pelos As. Os efeitos disso, em comparação a outros fatores que influenciam realmente os comportamen-

⁵ O termo é utilizado para designar principalmente os imigrantes ingleses. Ver NOLA (2000).

tos, podem então tornar-se objeto de investigação (Ibid., 1998: 195).

Barth dá continuidade à proposta levantada por Weber (2004) de desvincular o conceito de etnicidade dos conceitos de raça e cultura, assim, relativizando e refinando o conceito de sociedade como fenômeno cultural humano, não obstante, sem descartar sua complexidade. Barth também consegue demonstrar que, em uma mesma sociedade, podem existir diferentes grupos étnicos compartilhando um mesmo conjunto de formas culturais. As formas culturais não são as causas da diferenciação étnica, na verdade são os resultados da última (BARTH, 1998: 219-220). O autor também mostra que as fronteiras das sociedades não são apenas relativas, como também permeáveis, permitindo que indivíduos transitem de um grupo ao outro. Finalmente, os indivíduos de um determinado grupo não precisam compartilhar todas as características intrínsecas ao grupo, bastando que compartilhem alguma.

Quanto a Weber, ao se debruçar sobre a questão étnica e racial (2004), para diferenciar ou grupos étnicos de grupos raciais, o autor diz que grupos étnicos são

(...) aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças do *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva. (...) A comunidade étnica (no sentido que damos) não constitui, em si mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias (Ibid., p. 270).

Weber privilegia, em sua definição de grupos étnicos, a dimensão política do grupo, ou seja, a crença de uma origem comum, como também uma “honra étnica” específica, compartilhada apenas pelos integrantes do grupo em questão. Essa honra étnica é uma forma de organizar a interação entre seus membros, como também entre indivíduos de outros grupos.

Outro autor que também enfatiza a dimensão política e pragmática dos grupos étnicos ou da etnicidade é Anthony Cohen (1993). Segundo o autor,

Ethnicity became a mode of action and of representation: it refers to a decision people make to depict themselves or other symbolically as bearers of a certain cultural identity. The symbols used for this purpose are almost invariably mundane items, drawn from everyday life, rather than from elaborate ceremonial or ritual occasions. Ethnicity has become the politicization of culture (Ibid., 196-197, grifos meus).

A forma como Cohen aborda a questão étnica privilegia, quase que exclusivamente, questões políticas e pragmáticas. Segundo o autor, a etnicidade é a forma politizada da identidade cultural, não simplesmente uma categoria contrastiva acionada para apontar fronteiras reais ou conceituais. Em oposição à característica contrastiva da etnicidade, Cohen propõe uma análise tática da identidade étnica. A politização da cultura seria uma maneira de transformar percepções ou características de uma determinada cultura em termos absolutos. Esses significados culturais, agora vistos como verdades absolutas, são usados estrategicamente para caracterizar o grupo em questão e tentar colocá-lo em vantagem quando esse se relaciona com outro grupo étnico. Assim, a própria cultura se tornou uma commodity política disputada no campo dos debates por legitimidade dentro dos grupos étnicos. Esse jogo político é extremamente complexo e se ramifica em direção a todos os seus participantes, entretanto pode parecer simples e pueril para observadores externos (COHEN, 1993).

Quanto a Barth, apesar das contribuições de sua proposta teórico-metodológica ao campo de estudos étnicos, sua proposta ainda apresenta elementos que são criticados por outros autores. Sua abordagem apresenta elementos tanto primordiais como situacionais. Ao apontar a importância da fronteira, ao invés do conteúdo cultural do grupo, a abordagem de Barth permite que um grupo se mantenha estável enquanto seu meio-ambiente se modifica. Não obstante, os indivíduos também podem se mover dentro de fronteiras, escolhendo sua identidade étnica, respondendo também a mudanças de meio-ambiente. Os elementos primordiais e situacionais parecem plausíveis, contudo a proposta do autor não explica claramente como as delimitações étnicas surgem e passam a compor o contexto social. Segundo Levine,

Neither Barth nor the member of the Manchester school provided a convincing account of how particular ethnic categories arise and become salient in social action. Their points about maps, boundaries and choices can contribute something to study of ethnicity, but only after the fact, when categories in question have already become established (1999: 167).

Segundo a proposta de Barth, “(...) o ponto central da pesquisa torna-se a fronteira étnica” (1998: 195), e os processos que aparentam estar envolvidos na construção e manutenção da mesma, sendo que “para observar tais processos, deslocamos o foco de investigação da história e da constituição interna de grupos distintos” (Ibid., p. 189). Propondo que essa seja a metodologia de trabalho, além de tomar as diferenças como elementos já dados – como discutido no parágrafo anterior – Barth aborda a etnicidade como conceito ahistórico. Talvez a proposta de trabalho de Barth se adequasse perfeitamente a contextos onde as categorias étnicas não são questiona-

das e onde haja determinada estabilidade social – podem-se pensar como exemplos as descrições de Evans-Pritchard (2005) e Leach (2004).

Em *Os Nuer*, Evans-Pritchard descreve a relação entre dois grupos étnicos, sendo eles os Nuer e os Dinka. Todavia, os Nuer só existem como grupo quando estão em conflito com os Dinka. Em situações cotidianas ou de paz, o que existe é o núcleo familiar: o marido, suas esposas, seus filhos e seu gado. O sistema político Nuer é regido por relações de afiliação de segmentos, onde cada tribo Nuer é dividida em seções primárias, as seções primárias em seções secundárias e essas em seções terciárias. Dentro da proposta levantada por Barth, podemos pensar cada um desses grupos como um grupo étnico, que se relaciona com outro dentro de um contexto social. Os indivíduos de uma tribo, ao se relacionarem com outra tribo, desconsideram suas diferenças internas – as seções primárias. Quando um membro de uma seção primária se relaciona com um membro de outra seção primária de sua mesma tribo, desconsideram as diferenças de seções secundárias ou terciárias. Isso não significa que essas diferenças deixem de existir. Elas são reconhecidas, mas como a relação está em outro nível de afiliação, as diferenças de nível inferior não são relevadas. Isso demonstra, de certo modo, que as diferenças continuam a existir ao longo do tempo e que, dependendo do nível da relação política, as fronteiras que delimitam o grupo podem se expandir ou contrair. A diferença está na forma como se dá o trânsito dos indivíduos pelos diferentes grupos. Entre os Nuer, já existe uma regra pré-estabelecida de pertencimento, ou seja, há uma prescrição estrutural sobre o escopo da fronteira enquanto que a teoria de Barth prevê sempre uma *escolha* individual. Os Nuer, *per se*, só existem quando em guerra contra os Dinka. Apenas nesse cenário, todas as diferenças tribais e suas segmentações são desconsideradas para a formação de um grande contingente militar – os Nuer.

Leach, em *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*, aponta para a inter-relação entre Shan e Kachin (2004). Leach deixa claro que as denominações Shan e Kachin não representam distinções étnicas, já que na região uma etnia é pensada por meio de distinções lingüísticas, culturais e raciais (Ibid., 35). Como o conceito elaborado por Barth não está atrelado a noções de raça nem cultura e sim a categorias de auto-atribuição que tem o objeto de organizar a interação social, as categorias levantadas por Leach podem ser pensadas como étnicas – dentro desse escopo teórico – e são, de fato, um ótimo exemplo para a proposta de Barth. Os Shan se diferenciam, principalmente, por serem budistas, por habitarem os vales por onde passam os rios, por utilizarem curvas de nível irrigadas para o plantio de arroz, por terem uma organização social altamente hierarquizada e por falarem principalmente Tai ou dialetos de Tai. Os Kachin, ao contrário dos Shan, apresentam uma diversidade lingüística enorme, ocupam, principalmente, as áreas de montanha,

utilizam técnicas mais simples de agricultura e não apresentam hierarquia social. Esse seria o sistema Kachin Gumlao. Entretanto, há outra variação que seria o sistema Kachin Gumsa. No sistema Gumsa, o Kachin passa a adotar um nome Shan, a falar o Tai e entra dentro da hierarquia social Shan. As transformações entre Gumsa e Gumlao estão associadas às mudanças estruturais da sociedade Kachin, não sendo exclusivamente uma escolha individual, tampouco uma imposição estrutural. Quando se prevalece o sistema Gumlao, o Kachin desfruta de uma ampla liberdade individual, explorando economicamente as áreas pouco habitadas das montanhas. No entanto, a dinâmica social pode levar a mudanças na estrutura política, fazendo que o sistema Gumsa se torne mais forte. Nesse contexto, o Kachin trabalha para um senhor de terras dos vales, região com uma densidade populacional maior e, conseqüentemente, uma organização social mais complexa. Leach mostra que não existem comunidades completamente Gumsa ou Gumlao. Elas são, na verdade, tipos ideais que auxiliam o estudo sobre as das mudanças estruturais e como os diferentes rituais marcam essas mudanças.

Quanto à descrição de Evans-Pritchard sobre os Nuer, sua narrativa se apresenta pouco contextualizada historicamente, como se os nativos estivessem quase que deslocados da história. Se não fosse pelo caráter tão estruturalista do sistema político Nuer, da maneira como descrito pelo autor, esse seria um ótimo exemplo da forma como Barth pensa ser possível ao indivíduo se mover entre diversos grupos étnicos. Todavia, a definição de fronteira de Barth é facilmente ilustrada pela relação entre os Nuer e os Dinka. A relação entre Gumsa e Gumlao também pode ser vista, sob a metodologia de Barth, como relações inter-étnicas. Não obstante, devido as mudanças estruturais da sociedade Kachin, o indivíduo pertence ora a um grupo, ora ao outro grupo étnico. As várias vezes, ao longo da vida, que um Kachin passa de Gumsa a Gumlao e vice-versa ilustra bem como as diferenças étnicas são frutos de uma relação e não de um isolamento, como também a forma utilizada pelo grupo de marcar sua diferença, no caso Gumsa e Gumlao pela diferenciação ritual. Todavia, nem Leach, muito menos Evans-Pritchard pensaram na possibilidade, algum dia, de uma das categorias ou grupos citados por eles deixassem de existir ou que passassem a existir outros grupos ou categorias dentro das já existentes. Esses autores, como também Barth, não trabalham de forma satisfatória os processos sociais envolvidos na elaboração das fronteiras e diferenciações étnicas.

Ao se trabalhar com “etnias emergentes”, é impossível pensar em um contexto social estável, onde o número e as características de cada agente social ou grupo social já esteja definido. O que Barth deixa de lado, ou seja, a história e a constituição do grupo em si deve ser, na verdade, um dos focos da pesquisa, como também a delimitação e manutenção da fronteira étnica. Ao

se focar na história do grupo e na sua constituição, a pesquisa problematiza dinâmicas internas de legitimação do discurso nativo, ou seja, relações sociais que são desconsideradas ao se pensar a fronteira e o grupo como elemento tácito.

Os grupos étnicos indígenas que foram recentemente reconhecidos ou que estão passando pelo processo de reconhecimento no Brasil estão, na verdade, buscando legitimidade em um discurso que atrela sua indianidade a um período histórico. O simples fato de serem recentemente reconhecidos ou estarem em reconhecimento, faz com que exista um vazio entre o passado e o presente. É ao preencher esse vazio que o grupo faz sua auto-identificação étnica, determina quais são suas características relevantes e delimita suas fronteiras. Se um grupo étnico recorre ao passado como recurso para marcar e manter suas fronteiras, a pesquisa antropológica deve também recorrer a esse passado, problematizando assim as dinâmicas de legitimação e definição de características distintivas do grupo. Problematizando as relações sociais que propiciam a marcação da diferença/semelhança, ou seja, da fronteira étnica, o foco da discussão se expande para além dos grupos étnicos recentemente reconhecidos, como por exemplo o caso Aranã (CARNEIRO DE CARVALHO; 2007), abrangendo também grupos étnicos recentemente constituídos. A dinâmica social que se encontrava anterior ao principal objeto de pesquisa, seguindo o modelo de Barth, é subsumida por um novo objeto de pesquisa que está interessado nas dinâmicas internas do grupo, dinâmicas essas que buscam legitimar alguns dos vários discursos nativos sobre quais seriam os “verdadeiros” elementos que marcam a comunidade como um grupo étnico.

Dessa forma, se faz necessário que o pesquisador recorra à história. Contudo, a pesquisa ocidental, em sua grande maioria, tende a avaliar os graus de “correspondência” da história/história em questão. Isso porque a especificidade do discurso moderno de se produzir/fabricar história é baseado no objetivismo – de que existe, de fato, uma história narrativa real, documentada ou não; e essa seria a fonte última de todo discurso histórico, à qual o sujeito científico teria acesso (FRIEDMAN; 1992: 848-849). Assim, a estratégia moderna de pesquisa se baseia em uma divisão clara do espaço em real e representado, onde o último é avaliado de acordo com sua “fidelidade” ou aproximação do verdadeiro. Isso leva Friedman a dizer que

the notion of invented tradition, culture, or history in such an approach is simply the application of this model to our own representations; that is, the demystification of our own history. Whatever from this exercise may take, it always results in the demonstration of the constructed character of representations and therefore the assertion of their falsity, by implication, their mystification character (Ibid., p. 849).

Essa abordagem, primeiramente, delimita o que seria a “verdade” e legitima sua autoridade, uma vez que a “verdade” é alcançada de forma objetiva, científica. Em seguida, esse modelo divide o mundo das representações entre verdades objetivas e entre modelos ideológicos ou mistificados do mundo. Sendo assim, o mundo objetivo representado pelo trabalho do acadêmico é, em sua essência, uma imagem clara e transparente do real enquanto todas as outras representações seriam opacas, transfiguradas, deturpadas e, por implicação, falsas. Essa abordagem tende a ser utilizada principalmente em períodos de hegemonia social. No entanto, quando essa hegemonia começa a se dissolver, quando outros grupos começam a se auto-identificar, certamente surgem conflitos sobre a quem cabe a autoridade de definir, desmistificar e deslegitimar a construção da noção dos outros sobre eles mesmos (Ibid., p. 850).

É desnecessário dizer que essa é uma questão chave dentro do estudo da história e das narrativas utilizadas pelo grupo étnico para definir suas fronteiras. A emergência de uma identidade étnica ou cultural específica significa uma fragmentação de uma unidade maior, seja ela qual for. Essa fragmentação é quase sempre vista com uma ameaça e pode-se dizer que a explicação de um lado e a justificativa do outro sobre os motivos da fragmentação não serão exatamente as mesmas. É possível ainda especular que com o passar do tempo e na medida em que as identidades se tornam ainda mais diferenciadas, mais divergente será também a origem do grupo. Friendman diz que

since history is the discourse of identity, the question of who ‘owns’ or appropriate the past is a question of who is able to identify him- or herself and the other at any given time and place. If the fragmentation of a world order implies the multiplication of cultural identities (Friedman 1989a:67), the later is expressed in the proliferation of histories. Multiple identities imply multiple histories (Ibid., p.854).

É utilizando essas histórias múltiplas, de múltiplas fontes, que os Aranã constroem a sua história presente, passada, como também se localizam no tempo. Principalmente no final do século XX, o movimento indigenista e a própria organização de diversos grupos indígenas deu mais força às diversas vozes indígenas no Brasil (provavelmente devido a constituição de 1988 e os tratados sobre direitos humanos, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho).⁶ O “Povo Brasileiro” deixou de ser tão homogêneo, uma vez que os indígenas começaram a

⁶ Os indígenas eram, segundo o Código Civil de 1916, tutelados pelo Estado brasileiro e equiparados a menores entre 16 e 21 anos. A tutela foi exercida pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) de 1910 a 1967, sendo o último substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Na Constituição de 1988, os índios têm reconhecida sua iniciativa judicial, não sendo mais considerados incapazes, e contam com a proteção adi-

aparecer como grupo distinto, inclusive o “Índio do Brasil” deixou de ser um tipo ideal, já que diversos grupos étnicos se destacavam, cada qual com suas especificidades. É nessa conjuntura que os Aranã emergem como grupo étnico, tomando para si a autoridade de falar sobre si mesmos. Mesmo sendo sua história construída por uma *assemblage* de diversas fontes históricas, essa foi a única forma (ou a forma que eles acharam mais adequada) de preencher as lacunas que existiam entre as diversas narrativas pessoais sobre seu passado, após a ocupação do seu território. Isso não significa que sua história, da forma como contada por eles mesmos, seja uma deturpação ou mistificação da “história real” sobre o grupo – muitas vezes contada por sujeitos exteriores ao próprio grupo. As histórias narradas pela historiografia ocidental e pelas etnografias antropológicas são apenas formas particulares de relatar e discorrer sobre um contexto social específico. Elas não são mais “verdadeiras” por utilizarem uma objetividade e uma lógica ocidental. O pesquisador deve levar a sério a historiografia nativa, ao invés de tentar mostrar o que “de fato” se “esconde” por detrás das falsas representações que os grupos nativos têm do “real”.

É mais fácil perceber, nos grupos étnicos recentemente reconhecidos ou em processo de reconhecimento, como fragmentos de narrativas distintas se juntam para constituir uma outra narrativa autônoma. Essa forma de se construir uma narrativa histórica sobre si mesmo é percebível com facilidade no caso Aranã. Entretanto, ela não se limita a grupos indígenas. Um exemplo bastante interessante é apresentado por Ricardo Álvarez (2007) sobre a Comunidade de Pontinha.

A Comunidade Pontinha é uma comunidade quilombola, formada por aproximadamente 240 núcleos familiares, totalizando duas mil pessoas e se localiza no município de Paraopeba no estado de Minas Gerais. Paraopeba encontra-se na microrregião do município de Sete Lagoas e na mesorregião metropolitana de Belo Horizonte (Ibid.). Atualmente, o quilombo ocupa apenas uma pequena parte de um território que antigamente era de uso comum. No final da década de 1990, o grupo se apropria de uma história inventada por um fazendeiro vizinho e essa história é a principal peça na constituição de um mito fundador que relata a origem heróica e gloriosa dos primeiros habitantes de Pontinha. A partir desse momento o grupo começa a se pensar como grupo étnico, definindo e delimitando suas fronteiras.

cional do Ministério Público. A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre povos indígenas e tribais foi aprovada pelo Congresso Nacional mediante o Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002, e tornada eficaz pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. No primeiro artigo da Convenção o texto deixa claro que é o grupo em si que se identifica e tem consciência de sua origem indígena ou tribal. Isso torna desnecessário os importantes laudos periciais que reconheciam a origem indígena do grupo.

A história apropriada pela comunidade quilombola seria uma “continuidade lógica” (Ibid.: 10) do livro de Agripa Vasconcelos: *Chico Rei – Romance do Ciclo da Mineração nas Gerais*. O romance de Vasconcelos narra a vinda de um rei africano, mais especificamente do Congo, que fora trazido ao Brasil como escravo. O que o diferencia dos outros escravos é o fato de não ter se rebelado, pelo contrário, se adequou a lógica colonialista, juntando ouro suficiente para comprar sua própria alforria, como também a de seu filho e de seus súditos. O romance se passa na cidade de Ouro Preto, um dos centros da mineração de ouro da época. O autor da “continuação” da saga do rei escravo é o fazendeiro Antônio Joaquim Barbosa Mascarenhas. Segundo Mascarenhas, existe uma ligação entre Chico Rei e a Comunidade de Pontinha já que os membros da comunidade são os únicos herdeiros legítimos do rei escravo. O fazendeiro utiliza várias suposições e inferências para argumentar que, após a morte de Chico Rei, seu filho, Muzinga, teria organizado uma migração coletiva. Ele, juntamente com antigos súditos de seu pai e munido de vários potes de ouro, seguiu em direção ao norte, pela margem do rio Paraopeba, chegando ao município de Pompéu. Lá, conheceram o padre Moreira que lhes vendeu uma “pontinha” de suas terras. Mascarenhas atribui o nome da comunidade à pontinha de terras que o padre Moreira teria vendido a Muzinga e seus seguidores, como também explica a predominância do sobrenome *Moreira* dentre os moradores de Pontinha, já que o nome do padre teria sido adotado pelos moradores como sobrenome. Segundo Álvares,

atualmente esta história vem sendo reapropriada pelos moradores da Comunidade. Ao serem questionados sobre sua origem, a mesma é sempre acionada, tendo se tornado seu mito de origem ‘oficial’. Reportagem da revista *Isto É*, datada de 1998, em que a suposta origem da comunidade foi abordada com grande destaque, assim como o próprio livreto de Mascarenhas, são freqüentemente acionados ao serem questionados sobre sua origem, como uma espécie de documento comprobatório sobre a verdade dos fatos (Ibid.: 11).

No caso Aranã, seus membros se referem, diversas vezes, a documentos, relatórios, registros, fotos, ou qualquer outro documento produzido ou encontrado por agentes exteriores ao grupo para legitimar seu discurso nativo. Esses documentos são incorporados à dinâmica interna do grupo e acionados, como no caso de Pontinha, como provas comprobatórias de sua indianidade. Muitas vezes, apenas partes dos documentos ou relatórios são referidos e incorporados à narrativa nativa. Isso comprova como os Aranã são agentes de sua própria história, analisando o sentido original de algum documento, todavia ressemantizando o mesmo a sua maneira, construindo a sua versão do real. Isso é importante porque, como já foi mencionado, o ato de fazer história é um ato de construir uma identidade. No caso de Pontinha e no caso Aranã, assim como no

caso de outros grupos étnicos, é importante estar atento ao que é incorporado na narrativa nativa, e de que maneira e quais seriam as esferas da vida social do grupo a serem afetadas por essas incorporações. Uma informação ou fato pode ser acionado como forma de aumentar ou diminuir o número total de integrantes do grupo, ou o tamanho de seu território, ou as maneiras de resolução de conflitos, etc. Outro ponto que merece atenção são as diferentes conjunturas em que se encontra um grupo étnico. Dependendo das relações sociais internas e externas do grupo, uma informação que era, por exemplo, acionada em um momento para agregar pessoas pode, em outro momento, ser acionada para segregá-las.

Em um determinado momento, as dinâmicas sociais Aranã tendiam a agregar pessoas, especificamente a Família Caboclo e a Família Índio. A razão e motivo para tal acontecimento era a afinidade que tinham entre si, pois ambas eram de ascendência indígena, residiam na mesma região e havia um grande número de casamentos inter-familiares. Com essa agregação social, eles passaram a se pensar como um grupo mais coeso, passando a existir como grupo étnico. Em outro momento, as dinâmicas sociais levaram o grupo a se dividir internamente em duas facções: os *Caboclo* e os *Índio*. Nos capítulos seguintes serão discutidos os processos de constituição e delimitação das fronteiras étnicas do grupo Aranã, como eles utilizam informações de inúmeras fontes para construir sua história e usam essas histórias como fomento para sua etnicidade. Também serão abordados quais os diversos agentes com quem o grupo interage e como essa interação contribui para a auto-reflexão Aranã, ou seja, como a relação com o outro conduz a um olhar sobre si mesmo.

O trabalho decidiu dar atenção às diferentes versões, narrativas e falas dos nativos. Assim, utilizo longas transcrições de entrevistas em uma tentativa de transmitir ao leitor algumas alegorias construídas pelos próprios nativos. Esses constroem suas alegorias de maneira equivalente às alegorias construídas pelo antropólogo. O antropólogo utiliza-se de alegorias etnográficas, segundo aponta Clifford (2002: 18-19), para dar maior legitimidade ao seu texto. Os Aranã utilizam o mesmo recurso para dar legitimidade às narrativas nativas. Segundo Clifford,

É mais do que nunca crucial para os diferentes povos formar imagens complexas e concretas uns dos outros, assim como das relações de poder e de conhecimento que os conectam; mas nenhum método científico soberano ou instância ética pode garantir a verdade de tais imagens (Ibid., 2002: 19).

Como apontado pelo autor, não é possível chegar a uma “verdade” sobre as imagens constituídas sobre determinado assunto, mas acho possível transmitir, ou tentar transmitir, a complexidade dessas imagens, das alegorias acionadas, tanto pelos nativos como pelo antropólogo.

go. Um caminho tomado por mim foi incorporar no texto os diferentes atores nativos, ou seja, os reais autores da história Aranã. Procurei sempre caracterizar e contextualizar como cada informação foi obtida e quem são as pessoas que se propuseram a contar sua versão dos fatos. Sempre que possível, procurei caracterizar os entrevistados como pessoas reais, não simplesmente informantes ou nativos de tipo genérico. Procurei evitar o que Clifford acredita ser um comportamento sistêmico dos etnógrafos, que “os etnógrafos têm geralmente evitado atribuir crenças, sentimentos e pensamentos aos indivíduos. Mas não têm hesitado em atribuir estados subjetivos a culturas” (CLIFFORD, 2002: 50).

As falas transcritas não procuram suavizar as vozes nativas. As transcrições podem parecer desordenadas, contraditórias e enfadonhas, todavia em cada uma delas, pode-se perceber como cada entrevistado tem clara consciência das relações de poder do grupo, das disputas por legitimidade política, da forma de participação e as responsabilidades das lideranças, dos processos e instituições responsáveis por garantir seu acesso à terra, saúde e educação, etc. Seria impossível transmitir a complexidade das diferentes narrativas nativas ao leitor se o texto utilizasse transcrições curtas, apenas de forma ilustrativa. Ao ler uma transcrição quase que integral de uma entrevista, o leitor consegue enxergar com mais facilidade uma pessoa por detrás daquelas falas, não simplesmente um informante, um tipo geral de nativo. Ao contrário de Geertz que utiliza um conceito de tipo humano genérico para investigar as representações hierárquicas dos balineses, procuro caracterizar as particularidades por detrás de cada fala ou informação colhida em campo (GEERTZ, 2000: 96). O relato antropológico se debruça sobre uma realidade vivida por pessoas reais, com suas imperfeições, qualidades, defeitos e contradições. Sendo assim, essas características não podem ser completamente eliminadas e filtradas do texto antropológico por uma questão de estética literária. Clifford diz que

Os discursos etnográficos não são, em nenhuma circunstância, falas de personagens inventados. Os informantes são indivíduos específicos com nomes próprios reais – nomes que pode ser citados de forma modificada quando necessário. As intenções dos informantes são sobredeterminadas, suas palavras, política e metaforicamente complexas. Se alocadas num espaço textual autônomo e transcritas de forma suficientemente extensas, as declarações nativas fazem sentido em termos diferentes daqueles em que o etnógrafo as tenha organizado. A etnografia é invadida pela heteroglossia (Ibid., 2002: 55).

Concluindo, é com o intento de dar transparência à complexidade dos Aranã e de suas diferentes versões sobre o que seria a verdade do grupo que optei por colocar no texto transcrições extensas de algumas entrevistas. Essas aparecerão ao longo do trabalho.

3) Disputas internas

No mês anterior à minha chegada em Araçuaí, um evento importante e bastante aguardado se desenrolou. Representantes das famílias Índio e Caboclo participaram de uma audiência pública com o procurador da república Zilmar Drumond, o antropólogo no Ministério Público Federal, Marco Paulo Schettino, o representante do CIMI, Lutimar Rodrigues da Silva, o promotor de justiça de Araçuaí, Aguinaldo Lucas Cotrim, o representante do *Distrito Sanitário Especial Indígena de Minas Gerais e Espírito Santo* (DSEI-MG-ES), Marcos Aurélio Malacco, o administrador regional e o chefe de assistência da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), respectivamente Valdemar Krenak e Hélio Palmeira. Essa audiência pública já havia sido referida pela D. Rosa Índio, liderança da família Índio, em setembro de 2006. Ela me dizia que “(...) o procurador da república virá a Araçuaí no dia 05 de dezembro [2006] para resolver nosso problema” (entrevista 04/09/2006). Disseram-me que, por questões logísticas, a audiência pública não ocorreu em 2006, sendo agendada para o início de fevereiro do ano seguinte. O principal objetivo da audiência era averiguar a atual situação das famílias Índio e Caboclo e a qualidade dos atendimentos feitos pela FUNAI e FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) aos mesmos (Ata da audiência, anexo 1).

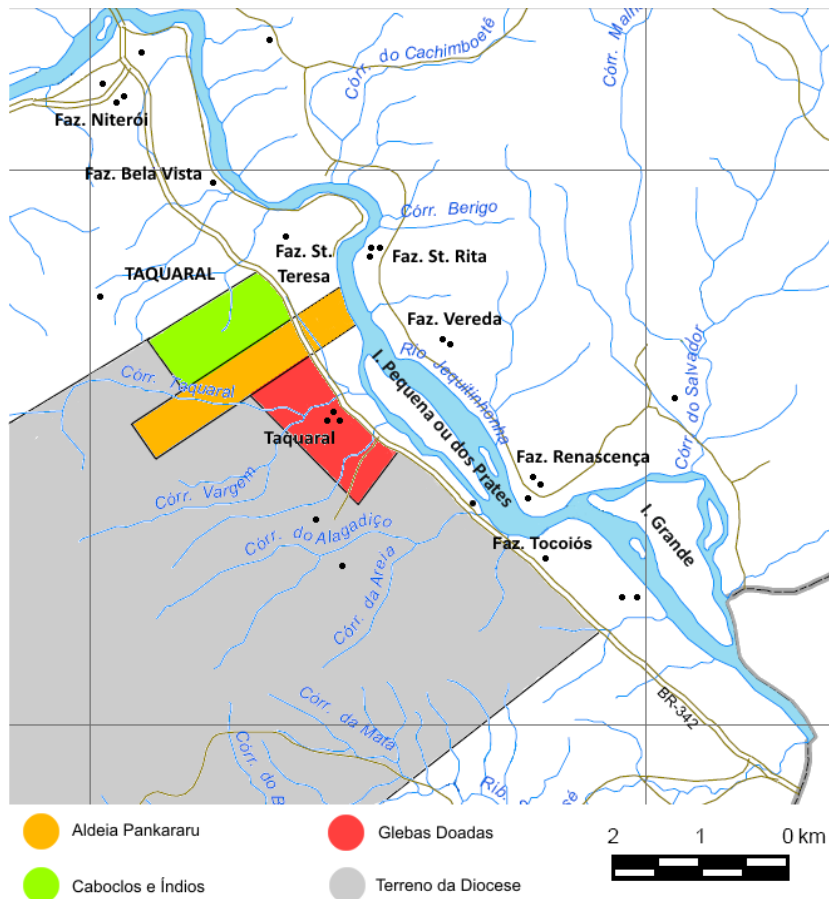
Essa audiência se fez necessária porque os *Caboclo* pararam de ser atendidos pelo *Programa de Saúde Indígena* (PSI) da cidade. O que agravou a situação foi o fato de D. Luzia, uma das pessoas politicamente mais importantes no grupo e detentora de grande conhecimento das tradições da família Caboclo, ter tido seu tratamento de quimioterapia descontinuado. D. Luiza era esposa do Sr. Miguel Nenezão e mãe de Brasilina, atual liderança do grupo Caboclo (ver quadro 2, p. 59). Segundo vários relatos, teria sido o próprio grupo, por meio do *Conselho Indígena Aranhã Pedro Sangê* (CIAPS), quem tirou o cadastro da família Caboclo. Segundo os relatos, essa atitude foi abrupta e inesperada. Todas as pessoas com quem conversei e que tinham contato próximo com D. Luiza disseram que isso agravou muito seu estado psicológico. Como ela já tinha dado início a um tratamento, seus filhos conseguiram que ela continuasse sendo atendida em Montes Claros pela FUNASA. Todavia o atendimento foi dado como se ela pertencesse ao grupo étnico Xakriabá. D. Luiza acabou falecendo, entretanto seus amigos íntimos e principalmente seus filhos atribuíram a piora da mãe ao desgosto que teve ao ficar sabendo que não era mais cadastrada no programa de assistência da FUNASA. O cancelamento do atendimento aos *Caboclo* ocorreu no ano de 2004 e até a data da audiência eles ainda continuavam sem atendimento. A realização da audiência representou, assim, um momento importante na constituição do conflito entre os gru-

pos *Caboclo* e *Índio*, e sua descrição nos ajudar a perceber como diferentes agentes estiveram envolvidos no processo de reconhecimento oficial do grupo e ilustra também alguns pontos centrais do desentendimento interno, ou melhor, a disputa por legitimação de diferentes discursos nativos.

3.1) A audiência Pública

A audiência foi dividida em três seções, sendo que a primeira ocorreu na manhã do dia quatorze de fevereiro de 2007, a segunda na tarde deste mesmo dia e a terceira e última seção na manhã do dia seguinte. Na primeira seção, os *Caboclo* apresentaram suas questões e reivindicações, entre elas a retomada do atendimento pela FUNASA e demarcação da Fazenda Lorena de Tocoíós como terra indígena (ver mapa 3). Segundo eles, a fazenda teria sido um antigo aldeamento indígena, de onde originaram parte de seus descendentes.⁷

Mapa 3 – Área de ocupação territorial rural



⁷ Toda a área representada no mapa pertencia ao antigo aldeamento de Lorena de Tocoíós.

Depois dos dois lados apresentarem seus pontos, participaram juntos da terceira seção, onde os representantes das organizações anteriormente citadas fizeram algumas interpelações. Segundo o representante da FUNASA, a instituição não apresenta restrição ao atendimento de indígenas, desde que esses estejam cadastrados na FUNAI. O procurador então esclareceu à FUNASA que ficou definido pela OIT 169 o critério de auto-reconhecimento, tornando desnecessário um cadastro na FUNAI. O procurador foi enfático ao dizer que é ilegal o não atendimento pelo Subsistema de Saúde Indígena aos *Caboclo*. Sobre a questão fundiária, foi esclarecido que se devem identificar os territórios *Índio* e *Caboclo*, sendo que a Fazenda Campo é reivindicada pelo primeiro e a Fazenda Lorena de Tocoíós reivindicada pelo último. Na audiência, também foi dito que a união dos Aranã, mesmo que em dois grupos distintos, poderia favorecer a agilidade do processo de regulamentação das terras pela FUNAI. Segundo a ata da audiência, diversos processos de reconhecimento étnico demonstram que há diferenças internas nos grupos, não sendo esses um todo homogêneo. Em contraposição, a família Índio alegou que alguns troncos familiares da árvore genealógica estão irregulares. Em consequência, o antropólogo do Ministério Público sugeriu que as pessoas responsáveis pela elaboração da genealogia do grupo fizessem as correções necessárias. No entanto, o Procurador Zilmar Drumond esclareceu que árvore genealógica teve sua importância para o reconhecimento do grupo Aranã, contudo ela não interfere com a obtenção dos direitos requeridos na audiência. Segundo a ata,

(...) o processo de definição da etnia a qual pertencem as famílias Caboclo e Índio é lento, passando por um processo de sedimentação dos conhecimentos obtidos ao longo do tempo, podendo inclusive tomar rumos diferentes chegando-se à conclusão, por exemplo, que as famílias pertencem a outra etnia que não a Aranã (Ata de reunião – folha 4).

Quanto ao atendimento pelo PSI, o procurador ressaltou a ilegalidade do não atendimento dos *Caboclo* pelos funcionários do pólo de saúde. Segundo o procurador, é o DSEI/MG-ES que deve se adequar as necessidades dos indígenas, não o contrário. Ao final da audiência, ficou decidido que a liderança do grupo *Caboclo Aranã* seria Brasilina e a liderança do grupo *Índio Aranã* continuaria sendo D. Rosa. As pessoas presentes assinaram a ata produzida no final da audiência, exceto D. Rosa, que discordou da decisão do procurador que deixa os *Caboclo* continuarem a se auto-definir como Aranã. Essas informações estão contidas de forma mais detalhada no documento produzido pelo Ministério Público, contudo, durante minhas entrevistas, foram-me expostas versões mais complexas, confusas e diversas do que se passou na audiência. Essas diferentes versões serão apresentadas gradualmente ao longo do trabalho.

Minha perspectiva de trabalho foi tentar compreender como cada personagem envolvido no processo de construção da identidade do grupo se posicionava e agia dentro da disputa por legitimidade. Esses agentes seriam:

- Os próprios *Caboclo e Índio*, porque cada um deles consegue distinguir os diferentes discursos existentes e tirar suas próprias conclusões. Um ponto importante é que as lideranças de cada grupo têm acesso em primeira mão a certas informações, diretrizes ou pareceres da FUNAI, FUNASA, CIMI ou qualquer outra instituição e têm autonomia de repassar ou não essa informação (como por exemplo as bolsas de estudo da UFMG, eventos, viagem e oportunidade de emprego). Isso é um exemplo de como é utilizado o poder político das lideranças;
- O posto de saúde indígena, já que é um dos agentes que presta assistência a população indígena local;
- A Secretária Municipal de Saúde, uma vez que é a Secretária Municipal de Saúde responsável por administrar os recursos federais enviados pelo subsistema de saúde do SUS;
- O CIMI e CEDEFES já que foram, segundo eles mesmos, cruciais para que conseguissem o reconhecimento oficial pelo Estado;
- O próprio Ministério Público, que, mesmo desde antes do reconhecimento, já interferia no processo de construção da identidade local, dando pareceres positivos sobre a origem indígena do grupo;
- As organizações indígenas e as etnias que as compõem, uma vez que o grupo Aranaã é amplamente reconhecido por eles, participa das reuniões organizadas pelas associações e busca, sempre que necessário, apoio institucional dos mesmos frente a sua interação com o Estado;
- Pesquisadores e antropólogos que trabalharam com o grupo durante suas pesquisas. Ouvi de várias pessoas o relato de que fora uma antropóloga quem descobrira o nome do grupo.⁸
- A informação referente à origem do nome do grupo também consta no trabalho elaborado pelo CEDEFES. Outro agente importante é a indigenista Geralda Soares. Foi por meio dela que um grupo de Pankararu vindo de Pernambuco conse-

⁸Disseram-me que eles sempre souberam que eram índios, só não sabiam seu *nome*, ou seja, sua etnia. Teria sido a antropóloga Isabel Misagia de Mattos quem encontrou uma certidão de casamento, nos arquivos eclesíásticos dos Capuchinos na Itália, em que a índia que se casava era da etnia Aranaã.

giu um terreno ao lado das glebas de terras de alguns *Índio* e *Caboclo*. Segundo eles, foi ela quem os incentivou e os ajudou na *caminhada*. Os próprios Pankararu são agentes importantíssimos, porque foram o primeiro contato do grupo Aranã com um grupo indígena com *nome de índio*.

É possível dizer que foi com a crescente interação do grupo com diferentes agentes que eles começaram a se pensar como um grupo étnico. Isso corrobora com a proposta defendida por Barth (1998:95) de que é por meio da interação, não pelo isolamento, que um grupo começa a definir suas fronteiras étnicas. Porém, nesse caso, o que parece ter sido mais importante, em um primeiro momento, foram as diversas informações oferecidas pelos outros agentes aos Aranã. Com essas informações o grupo conseguiu preencher algumas lacunas de sua história, como aponta Ardener (1989). O envolvimento com outras etnias indígenas também propiciou um certo modelo ou padrão de comportamento, modelo esse adaptado e incorporado pelos Aranã às suas condições específicas.

Dentro das minhas limitações, fiz o possível para coletar o máximo de informações sobre como cada um desses agentes atuou/atua na construção da identidade local.

3.2) Um Primeiro Contato

Meu primeiro contato com os agentes anteriormente mencionados se deu com a indígenista Geralda Soares, em setembro de 2006. Ela me relatou em detalhes como se envolveu com o grupo; como foi o início da *caminhada*; as várias dificuldades pelas quais o grupo passou; o tão esperado reconhecimento étnico; o início do desentendimento entre os grupos familiares; a interrupção do tratamento de D. Luiza e, em seguida, seu falecimento; como algumas intrigas envolvendo sua pessoa fizeram-na optar por se afastar do grupo e, por fim; a atual estagnação em que os Aranã se encontravam. Ela me informou ainda que, apesar do seu afastamento, acompanha sempre o grupo, porém à distância.

Pude perceber desde então que a realidade local do grupo era muito mais complexa do que eu antevia. Também fiz meu primeiro contato com D. Rosa Índio, líder da família Índio. Quanto fui conhecê-la, ela estava na casa de sua filha Mardem e as duas me contaram suas versões sobre o processo de identificação étnico. Segundo elas, eles sempre souberam que eram índios, pois até já tinha Índio como sobrenome. O que eles nunca souberam era qual o nome da etnia.

Quando o grupo Pankararu chegou à região (segundo eles trazidos pela indigenista Geralda, ou Gêra como é conhecida), a diocese iria doar uma faixa da Fazenda Alagadiço para eles. Elas me disseram que o que se escutava na cidade era que o Bispo Dom Enzo iria doar parte da fazenda para os “índios”. Logo, eles acharam que seriam eles os beneficiários da doação. Só que os “índios” que as pessoas se referiam naquela ocasião não eram os *Índio*, mas os Pankararu. Isso provocou certo desapontamento entre eles, pois se diziam índios e se chamavam Índio. A faixa de terra doada pelo bispo era um terreno estreito que ia desde a beira da estrada que liga Coronel Murta a Araçuaí até os pés da chapada. O lado sul da terra doada faz fronteira com a Fazenda Alagadiço, ainda de propriedade da diocese local. A face norte faz fronteira com várias glebas de terras doadas pela própria diocese a antigos funcionários e agregados (mapa 3, p. 39). É lá onde moravam vários *Caboclo* e *Índio* e foram com eles que os Pankararu primeiro se relacionaram.

D. Rosa diz que foi com a ajuda dos Pankararu que resolveram entrar na *caminhada* e lutar por seus direitos, já que se os Pankararu tinham direito à terra por serem indígenas, eles também deveriam ter porque também eram indígenas. Segundo D. Rosa e Mardem, eles começaram a se reunir e a participar dos eventos promovidos pelo CIMI e a interagir com outros grupos indígenas. Todavia, após o reconhecimento em 2002, Rosa e Mardem me disseram que eles foram *deixados de lado* pelas instituições de pesquisa. Quando eles finalmente conseguiram o reconhecimento, a visita e a participação dos pesquisadores diminuíram e o grupo sentiu muito essa mudança. Quando perguntadas sobre qual a situação presente do grupo, se elas achavam que o reconhecimento melhorou ou prejudicou o grupo, surpreendentemente, disseram-me que a situação havia piorado. Segundo eles, após o reconhecimento, as famílias pararam de se reunir e passaram a procurar interesses individuais. Disseram-me que, durante o processo de reconhecimento, eram organizadas reuniões freqüentes entre os moradores da cidade e da área rural, pois os pesquisadores facilitavam a locomoção das diversas famílias, que se encontravam distantes umas das outras. Como eles não mais estavam presentes, o grupo deixou de contar com esse recurso estratégico. Sendo assim, suas reuniões passaram a ser muito menos freqüentes, sem haver ainda uma participação homogênea dos moradores da cidade com os da área rural. Quando perguntei sobre a divisão interna do grupo, percebi que toquei em uma questão delicada para elas. Segundo elas, Aranã são os filhos de Pedro Sangê. Pedro Sangê é o pai de D. Rosa e o filho mais novo de Manoel Caboclo e Isabel Escrava. D. Rosa falava que seu pai contava histórias de seu avô, de que saíam para casar e comiam carne assada com mel e que eles eram descendentes de índios. Ela então conclui que é o sobrenome *Índio* que delimita o grupo Aranã, pois define quem são os filhos e filhas de Pedro Sangê. Quanto aos Caboclo, Rosa e Mardem não deslegitimam a

origem indígena do grupo, porém frisam que não são Aranã, portanto eles devem descobrir qual é o *nome* de seu povo indígena.

Alguns dias depois, fui visitar um irmão de Rosa e também um sobrinho que moravam na Fazenda Alagadiço. Antônio Carlos Índio (67 anos), irmão de D. Rosa foi o último a deixar a Fazenda Campo. Segundo ele, a falta de água e a dificuldade de acesso ao local foram os principais motivos para o abandonarem. O Sr. Antônio nasceu, casou e criou seus filhos na Fazenda Campo, onde morou por cerca de 40 anos. Ele me contou algumas histórias de seu pai e me disse que ele era conhecido com Pedro Sangê porque era chefe da dança de quadrilha. Segundo ele, “sangê!” era o que se dizia para mudar o par durante a execução da dança (provavelmente uma variação do francês – *changez*). Seu pai também tinha vários outros nomes, devido a sua enorme habilidade em executar trabalhos artesanais. Ele era conhecido com Pedro Sapateiro, Pedro Chaveiro, Pedro Benzedor, Pedro do Sobrado, dentre outros (ver BAETA *ET AL.*, 2003). No entanto, dentre todos esses nomes, o que mais caracterizava Pedro Inácio Índio de Souza era o nome de Pedro Sangê, porque segundo seu filho Antônio, uma das coisas que seu pai mais gostava de fazer era organizar as danças na época das festividades juninas. Sobre a questão agrária, ele diz que não gostaria de retornar à Fazenda Campo. Quanto a situação antes e depois do reconhecimento, ele me disse que o reconhecimento trouxe muito desentendimento para o grupo. Em um trecho transcrito da entrevista, podemos perceber como essa questão é complicada e delicada quando debatida em frente a uma pessoa de fora. Na ocasião, estavam presentes eu, Antônio Índio, Rosa Índia e sua filha Mardem (entrevista feita dia 05/09/2006).

Lucas: Quando houve a mobilização para o reconhecimento, sei que havia as pessoas da família Caboclo e da família Índio. Só que eu fiquei sabendo que o grupo se separou. O que houve?

Antônio: Havia sim pessoas da família Índio e Caboclo, só que eu não sei direito o que aconteceu... houve separação, mas é a Rosa que está por dentro disso! (Risos)

Lucas: Mas gostaria de saber do senhor, porque o senhor acha que houve separação?

Antônio: (Risos) Mas... Eu sei que está separado, mas não sei o porquê... (Risos)

Mardem: (Risos)

Rosa: (Risos)

Antônio: Porque tudo tem um porquê!

Mardem: Mas o porquê ninguém sabe!

Antônio: Antes de nós irmos para cá [Fazenda Alagadiço], nem a Rosa estava na caminhada, porque ela morava em Ponto dos Volantes, foi Gêra quem começou o movimento. Os *Caboclo* entraram junto com os Índios que moravam aqui. Outro dia mesmo eu ouvi o

velho Nenê conversando com o velho Durval e o primeiro disse: “É... tiraram a gente...”. Eu disse que não haviam tirado não, que eles estavam dentro. Era a FUNASA que estava trabalhando com a FUNAI, em alguma coisa, que eu não sei direito o que é, para que eles tivessem, mesmo que separado da gente, o direito de ser índio também... Índio Caboclo... O que acontece é que isso não está andando, está parado também. (Pausa) Os índios lá de Missões [Xakriabá] falavam comigo que quanto mais gente tiver no grupo, melhor para o grupo. Eles me contaram a história de quando eles estavam demarcando suas terras, os fazendeiros saíram e deixaram a terra. Só que havia muita gente, mais gente que não era índio do que os próprios índios, só que todos eles já eram amigos e conviviam bem. Eles perguntaram a todos se eles gostariam de ficar ou não. Todos aqueles que resolveram ficar, foram registrados como índios. Tem cada negro enorme lá dizendo que é índio! (Risos) Tem também uns que são brancos como alemães, mas são índios também! (Risos) Os índios aceitaram todos, porque eles já faziam parte da comunidade. Mas alguns índios saíram, porque achavam que o governo queria era reuni-los todos para depois matá-los. Eu não contei, mas o pai do meu pai veio para aqui fugindo da morte! Entretanto, quando a situação da aldeia em Missões ficou boa, os índios que tinha saído quiseram voltar, mas os membros da comunidade não os aceitaram de volta, porque eles não escolheram entrar na luta pela terra desde o início. Teve outra demarcação de terra lá mais recente e a mesma coisa voltou a se repetir. Havia muita gente que não era índio, mas ficaram dentro da terra porque eram aceitos pela comunidade. Mas lá eles não conseguiram formar mais aldeia. Cada um que está lá tem sua lavoura demarcada. Eu conversei muito com os índios de lá e eles me disseram que as coisas só acontecem desse jeito. Se comparar o caso deles com o nosso... se conseguíssemos a terra do bispo [Fazenda Alagadiço] não seria correto expulsar todas as famílias que já moram lá! Se todos aceitassem, eles ficariam sendo índios e já teríamos uma aldeia grande. Eu aceitaria! (Pausa) Isso é o mais difícil. Uma vez eu conversei com Manoel sobre a possibilidade de fazer uma aldeia aqui e ele me disse para largar essa idéia porque senão teriam que expulsar todos que não fossem índio. E para onde iria toda essa gente? (Pausa)

O que a gravação e a transcrição não podem transmitir é um certo clima de tensão que minha pergunta impôs na sala da casa do Sr. Antônio. Quando perguntei o havia acontecido, as pessoas presentes rapidamente se endireitaram em seus assentos, com se buscassem uma posição que em que pudessem prestar mais atenção à conversa. Além disso, os olhares entre os três se cruzaram rapidamente, como em uma mesa de baralho, onde um jogador procura se comunicar com seu parceiro para tentar avaliar a mão de seus adversários. Tudo isso em segundos! Após a pergunta, o Sr. Antônio argumenta que não tem condições para responder, porque quem sabe mais sobre o assunto é sua irmã. No entanto ele dá sua opinião de forma indireta ao comparar o caso de demarcação da terra Xakriabá com a situação Aranã. Em sua fala, percebemos pela conversa dele com Nenê e Durval que tanto os *Índio* como os *Caboclo* sabem que a retirada do último do grupo foi uma decisão arbitrária. No entanto, não é negada a indianidade do grupo *Caboclo*, já que o Sr. Antônio diz que é a FUNASA que está trabalhando com a FUNAI para fazer com que os *Caboclo* recebam os direitos indígenas, mas como outro grupo. Porém, ele se abstém de qualquer participação da separação dos *Caboclo*. Ele não sabe explicar direito, mas diz ser algo que a FUNASA e a FUNAI estão fazendo. Ao longo do tempo, descobri diferentes versões que tentam explicar essa separação.

Vemos também que o exemplo dos Xakriabá na fala do Sr. Antônio ilustra muito bem o que Barth infere sobre a auto-atribuição no caso Xakriabá, as pessoas que ficaram na terra, mesmo que não fossem índias, queriam ser consideradas como índios (ver p. 44). Assim, todos que ficaram no território construíram uma comunidade relativamente coesa, já que consideravam a coletividade como composta por iguais. Além disso, não aceitaram o retorno dos índios que haviam abandonado o território. O Sr. Antônio acredita que a mesma coisa deveria acontecer na Fazenda Alagadiço. Todos aqueles que decidissem ficar, deveriam ser tratados como índios, sendo eles da família Índio ou não, constituindo assim uma grande aldeia. Entretanto, essa idéia ou noção não é compartilhada por todos.

O discurso de Manoel Índio, ou Manelinho, filho do Sr. Jovi, também demonstra seu descontentamento quanto ao reconhecimento. No entanto, ele reconhece que parte da lentidão sobre a regularização da terra se deve à própria falta de organização do grupo. Em relação a separação dos *Caboclo* e *Índio*, Manoel diz que isso se deve ao enorme número de pessoas que passaram a se auto-denominar Aranã, depois que o grupo Aranã já era reconhecido oficialmente. Segundo ele, isso não é justo para as pessoas que iniciaram a *caminhada*. O correto, para Manoel, é que essas pessoas procurassem alguém para ajudá-las a encontrar seu próprio povo. Segue abaixo trecho da entrevista com Manoel Índio. (Manoel Índio de Souza 48 anos. Entrevista realizada em sua casa no dia 05/09/2006 com a presença de D. Rosa e Mardem também estavam presentes).

Lucas: Em sua opinião, o que mudou desde o reconhecimento oficial até hoje?

Manoel: (Pausa) Em minha opinião, o que mudou desde o reconhecimento oficial até hoje é que, por lei, nós passamos a ter mais direitos, só que esses direitos não estão chegando até nós! Para começar, a comunidade é muito pobre e não tem recursos para correr atrás disso. Se alguém tiver que se deslocar daqui para Belo Horizonte, Governador Valadares ou qualquer outro lugar utilizando-se dos próprios recursos, não há como essa pessoa ir. E a *caminhada* indígena é um pouco complicada, porque se sabe que é preciso sair de casa, mas nunca o dia em que é possível voltar. Às vezes a pessoa acaba ficando uma, duas ou mais semanas fora se for possível. Como as famílias são muito pobres, nem sempre o chefe da casa pode viajar, porque sua família fica passando por necessidades na sua ausência. Além disso, os órgãos públicos são muito lentos na execução de seu serviço. Se a comunidade não corre atrás dos seus direitos, eles cruzam os braços. Eu não posso culpar exclusivamente os órgãos públicos, porque sei que eles são lentos e também sei que a nossa comunidade não está fazendo nenhum tipo de pressão para que eles ajam com mais rapidez e presteza para nos ajudar.

Lucas: E sobre a cisão que houve no grupo. Porque parece que a caminhada começou com a família Índio e Caboclo juntas, mas depois elas se separaram. O que aconteceu?

Manoel: Começaram juntas sim. Inclusive na nossa *caminhada* entraram três famílias da etnia *Caboclo*. Elas estavam juntas até o reconhecimento, porque do reconhecimento até

hoje aconteceram umas polêmicas e umas outras coisas, então tudo ficou complicado, até mesmo para nós trabalharmos como grupo.

Lucas: É possível que você seja mais específico em me dizer o que seria essa polêmica que impossibilitou o trabalho de vocês juntos?

Manoel: O primeiro ponto que eu acho complicou nossa situação para trabalharmos juntos foi o seguinte: A família Aranã, a etnia Aranã é bem grande e os *Caboclo* parecem que querem ser maiores ainda que os Aranã. Se tiver um parente meu na *caminhada*, eu posso entrar também porque sou parente de alguém que já está lá. Isso vai complicando as coisas. Fica muito difícil de seguir adiante desse jeito! (Pausa) Porque para quem começou do princípio, *caminhando*, sabe responder melhor sobre as coisas do que alguém que chegou depois, como você que está chegando aqui agora. Essa pessoa que chegou depois, se alguém perguntar alguma coisa para ela, ela pode acabar prejudicando o grupo ao invés de ajudar, porque não sabe direito das coisas que aconteceram. (Pausa) Eu mesmo abordei esse assunto com eles, que se eu estivesse no lugar deles, dos *Caboclo*, procuraria alguém para representar o *POVO CABOCLO* e fazer o levantamento de todas as pessoas, porque é um grupo muito grande. Assim, ninguém ficaria prejudicado. Porque não é correto apenas três famílias terem os mesmos direitos que têm os Aranã e o resto dos *Caboclo* ficarem sem esse direito. Se os *Caboclo* se juntassem para buscar um reconhecimento étnico, o que aconteceria com as famílias que já estão com os Aranã? Então eu acho que é mais correto eles se unirem entre si e procurarem uma pessoa para representá-los como grupo. Ai seria feito um cadastro entre todos eles, do mais velho ao mais novo, dando a eles os mesmos direitos que nós conseguimos com o reconhecimento e, pelo que eu fiquei sabendo, ser reconhecido hoje em dia não está tão difícil como costumava ser. Isso acabaria com toda essa polêmica.

Lucas: E em relação ao território indígena, o que você poderia me informar sobre essa questão? Porque existe Aranã que em Coronel Murta, Virgem da Lapa, Araçuaí, aqui no Alagadiço, até pouco tempo na Fazenda Campo, em Belo Horizonte, São Paulo... (Interupção)

Rosa: tem no Paraná.

Lucas: No Paraná... então todos esses Aranã mudariam de lugar para um só? Onde seria localizada essa terra que vocês tanto querem?

Manoel: Isso para mim é uma pergunta muito difícil de responder porque eu mesmo tenho tios que nem mesmo conheço! Eu nem mesmo era nascido quando meu tio foi para o Paraná. Por lá ele com certeza já tem neto, bisneto, tataraneto se possível, então como eu posso responder por esse pessoal? Fica muito difícil! E se alguém já está há muito tempo em um local, ele já deve estar muito bem estabelecido. Aqui no nosso local não é possível porque a região não oferece oportunidade para a pessoa estar bem, mas lá no Paraná, em São Paulo, Belo Horizonte, a pessoa que ficou lá uns 15 ou 20 anos com certeza já está bem estabelecida. (Pausa) Como que eu, aqui, vivendo nessa pindaíba danada, posso responder por eles? Fica muito difícil!

Lucas: Mas onde deveria ser o território Aranã? Aqui na região ou mais próximo a cidade de Capelinha, de onde vocês mesmo dizem ser de onde os Aranã historicamente vieram?

Manoel: (Pausa) Respeitando a razão que já ouvi outras pessoas dizerem, os Aranã vieram mesmo da região de Capelinha. Mas... (Pausa) no mundo em que estamos vivendo hoje, eu não posso nem falar onde pode sair essa terra. Porque... (Pausa)

Lucas: Mas se a terra fosse demarcada em Capelinha, você ficaria feliz em sair daqui e ir para lá?

Manoel: Isso é um pouco complicado, não é? (Pausa) Se a pessoa ainda estivesse nova, tem mais condição de sair de um lugar e ir para outro recomeçar a vida, ela ainda tem força física para fazer isso. Agora, uma pessoa com mais idade, como eu, é praticamente levada pelos filhos, os amigos e os parentes, porque a idade já vai chegando. (Pausa) Na época em que ainda éramos jovens, qualquer lugar em que chegávamos, com saúde e coragem para trabalhar, começávamos a vida outra vez.

Lucas: E qual seria a maior dificuldade ou empecilho dentro do movimento Aranã, o que você acha que falta que faz com que as coisas não andem tão rápidas como deviam ou se teria algo que pudesse ser melhor dentro do grupo?

Manoel: (Pausa – 20 segundos) Para dizer a verdade, eu diria que faltou uma pessoa de confiança para nos orientar e assim conseguirmos algo de mais concreto. Nós ficamos muito soltos e por causa disso houve várias desavenças entre nós, porque em qualquer caminhada tem que haver um líder, para, mais ou menos, ir guiando o grupo. Seja lá qual for a natureza do grupo, é importante ter um líder. Com a falta de um líder no nosso grupo, ficamos muito soltos e aconteceram algumas polêmicas entre o próprio grupo e isso é algo que enfraqueceu muito a comunidade.

Lucas: Que tipo de polêmica?

Manoel: (Risos) Uai... São todos querendo ser chefe... (Risos) (...)

Lucas: Mas o que te faz ser Aranã e me impede de querer entrar no grupo para exigir os mesmos direitos que vocês têm? O que vocês têm que eu não tenho por isso não posso me dizer Aranã?

Manoel: O que me passa pela minha cabeça com a sua pergunta é o seguinte: Se eu tenho um pé de manga, que produz manga, eu acho difícil ele produzir laranjas! (Pausa) Porque nós, seres vivos, seres humanos, cada um de nós veio de uma geração. Se você é de uma geração, você tem que viver na sua geração. Se eu sou de outra geração, tenho que viver na minha. É o que eu falo, é difícil um pé de manga produzir laranjas, como também é difícil um pé de laranja produzir mangas! Pode-se até fazer um enxerto, mas às vezes um lado fica mais azedo ou doce do que o outro!

Nessa fala, vemos como Manoel entende a mudança da terra e de liderança. É possível relacionar a indecisão sobre localização de uma possível demarcação com as relações internas de poder e liderança do grupo. É possível inferir que foi a falta, ou, mais provavelmente, o conflito entre lideranças emergentes em busca de legitimação política dentro do grupo que os deixou *soltos*, levando ao aparecimento de *polêmicas* entre as famílias. Essas polêmicas, ou desentendimentos, envolvem alguns *Caboclo* que emergiram como lideranças dentro do grupo e queriam que seus parentes também entrassem no cadastro da FUNASA para receberem atendimento médico. Isso causou um desentendimento que o próprio Manoel relata em sua fala. O cadastro oficial até o momento era de 54 pessoas.⁹

⁹ Esse número me foi informado em entrevista pelo chefe do PSI em 2007. O relatório do Instituto Socioambiental também informa que a população dos Aranã é de 54 indivíduos (ver ISA, 2006: 10).

Percebemos também em sua fala as diversas opiniões sobre a localização do território demarcado e a relutância das famílias que já possuem uma gleba de terra de se mudarem. Essa relutância está presente em todas as falas das pessoas que já tem um pedaço de terra. Contudo, eles gostariam de uma terra para seus filhos e netos. As pessoas que moram na cidade, em sua maioria, gostariam de se mudar para um território comum.

Quanto ao que define como “ser” Aranã, Manoel sintetiza o substancialismo presente na lógica do grupo. Ao dizer que um pé de laranja não dá mangas, sendo a recíproca verdadeira, ele define uma “natureza” Aranã, sendo essa natureza ligada por elos de consangüinidade. É o parentesco que define quem é mais “puro” e “impuro”. Segundo ele mesmo, pode-se até fazer um enxerto entre os pés de laranja ou manga, mas um lado será mais amargo ou doce que o outro. Segundo me foi informado por pessoas pertencentes aos dois grupos – Índio e Caboclo, D. Rosa utilizou uma analogia semelhante para questionar a posição do procurador em “dividir” o grupo. D. Rosa alegou que uma planta *A* não poderia produzir frutos *B* ou *C*, sendo a recíproca verdadeira.

O que está em jogo aqui é de quem pertence, no grupo, a autoridade de eleger os elementos relevantes para delimitar as fronteiras étnicas. Durante o trabalho de campo, pude perceber claramente que discussões e debates sobre a legitimação dos *Caboclo* como Aranã se passa pelas relações consangüíneas do grupo. Atualmente, ambos acionam as relações consangüíneas como prova comprobatória de sua indianidade. É difícil dizer se essa lógica já estava presente no grupo antes dos primeiros trabalhos de pesquisa sobre ele (MISSAGIA DE MATTOS, 2000) ou se ela foi-se construindo paulatinamente com o trabalho, como sugere Roy Wagner (1981). Os primeiros trabalhos de pesquisa propunham uma continuidade histórica do grupo Aranã atrelada à figura do patriarca Pedro Sangê que, como já vimos, foi quem inventou a família Índio. Fica difícil contestar que não haja descendência indígena de uma família que carrega no próprio sobrenome essa distinção. Contudo, a família Caboclo não tem o sobrenome “Caboclo”, mas sempre manteve com a família Índio relações de afinidade em seu parentesco. A diferença entre os dois grupos é quem eles escolheram como referência indígena histórica e como estabeleceram as relações de parentesco entre eles. Esse é, provavelmente, o principal ponto de divergência do grupo. Vale a pena ressaltar que os dois grupos não utilizavam o discurso de que eles eram Aranã. Esse discurso só surgiu após pesquisas que sugeriam os documentos históricos encontrados do aldeamento de Itababacurí podem se referir ao Manoel Índio de Souza, o mesmo da história oral da família Índio (BAETA ET AL., 2003: 10).

3.3) O outro lado

No discurso de Brasilina Cabocla, também conhecida como Lina, vemos essa mesma relação de busca de legitimidade quando ela associa a descendência de sua família não a Pedro Sangê, porém a outros filhos de Manoel Caboclo. Ela poderia, no entanto, utilizar-se da lógica da afinidade, presente no discurso do Sr. Manoel. Todavia, é no sangue em que ela baseia sua reivindicação.

Ao dizer que seus avós e bisavós são descendentes de Manoel Caboclo e que, desde sempre, casavam-se com primos e primas, ela também substancializa a etnicidade Aranã. No entanto, por ser parte do grupo que não está recebendo tratamento médico da FUNASA, ela não tem nenhum pudor em dizer o que ela acha que está acontecendo e quem são as pessoas envolvidas no caso. É importante saber que ela nem sempre fazia parte da *caminhada*. As pessoas mais atuantes na sua família eram seus irmãos Paulo, Sebastião, Tânia e sua mãe D. Luzia. Foi com a piora do estado de saúde de sua mãe que ela acabou se envolvendo, porque buscou várias formas para que o tratamento da primeira não fosse interrompido e seus irmãos acabaram se afastando do grupo, já que, segundo eles mesmos, se sentiam rejeitados pelo conselho do CIAPS.

Além de levantar hipóteses sobre como o grupo Aranã chegou a tal situação, Lina também propõe soluções e identifica agentes que, segundo ela, seriam cruciais na resolução dos conflitos, agindo como intermediadores. (Entrevista com Brasilina, em sua casa, no dia 06/09/2006).

Lucas: Como foi a luta pelo reconhecimento étnico?

Lina: Meu irmão, o Sebastião, foi um dos primeiros a começar na caminhada. Depois de dois ou três anos, trabalhando junto [*Índio e Caboclo*], foi que resolveram tirar minha família do tratamento da FUNASA. Mas a FUNAI continuou a nos atender. Isso aconteceu há dois anos [2004]. Mas eu continuo tentando resolver essa situação para ver se conseguimos ser atendidos mais uma vez. A FUNAI, graças a Deus, não deixou de atender nossa família e eu fico esperando esse problema se resolver. Sobre a questão da terra, o antropólogo [da FUNAI] já esteve aqui para conversar conosco. Meus antepassados tinham a terra, mas foi tomada deles na época. Eles chamam lá de São José. Esse lugar é da minha antiga família, dos meus antepassados. E... (pausa) se a FUNAI viesse aqui para resolver o problema seria mais fácil. O problema é que as coisas ficaram no meio do caminho e a própria FUNAI pode resolver isso para gente. (Pausa) Eu gostaria que eles viessem aqui para resolver isso para nós, para podermos trabalhar direito porque eu já falei que eu não quero briga, eu não quero brigar por isso. Se eu tivesse que brigar, já teria brigado. Eu não quero briga, só quero resolver isso na boa.

Lucas: Mas por que então a família Índio esta dizendo que vocês não são Aranã?

Lina: (Risos) Não dá para entender! Não sei se você já viu a árvore genealógica, já viu? Pois lá mostra que as duas famílias, na verdade é uma família só! Os mais velhos contam que o meu bisavô é filho do Manoel Caboclo, que é o pai de Pedro Sangê, que é o avô dos índios da família Índio. Então é uma família só! Meu bisavô casou com uma índia legítima

mesmo e a família foi casando índio com índio. A família deles mesmo, a família Índio, foi casando com a família Caboclo e foi ficando uma família só. Então eles fizeram um trabalho na época, nós fomos reconhecidos, então é uma família só! Só que eles dizem que nós não somos índios porque eles usam o sobrenome Índio e nós não usamos. Nós usamos mais o termo Caboclo, família Caboclo. Mas só que as pessoas foram casando-se dentro da própria família e isso começou desde os parentes mais velhos. Por isso somos uma família só. Agora tiraram a gente, o porquê eu não sei e até agora não me foi falado o motivo. Eu gostaria que isso fosse resolvido. A FUNAI/FUNASA falam que eles não podem fazer isso, quem pode somente é a FUNASA e o Ministério Público. Já mandei um documento ao Ministério Público, já tem dois anos, só que até o momento não resolveram nada.

Lucas: E como está o relacionamento entre as famílias? Ele sempre foi bom, ruim...

Lina: Não... nós nunca tivemos problema!

Lucas: Mas como está agora? Vocês não conversam mais uns com os outros? Como está a situação?

Lina: Não... com o pessoal lá da roça nós ainda somos uma família só. Lá perto da casa do meu pai, tem uma família deles lá [Sr. Antônio – irmão de D. Rosa], uma família Índio e não tem problema algum. Somos uma mesma família. (Pausa) Eles têm uma consideração por nós como primos mesmo, não tem problema nenhum.

Lucas: Quem ainda mora na roça?

Lina: Meu pai ainda mora lá e tem também uma família Índio.

[Mais uma vez eu expliquei a Lina que naquele momento eu estava apenas tendo uma noção preliminar de como era a situação do grupo e que retornaria em 2007, quando passaria um período maior para coletar o máximo de informações possíveis para a dissertação. Em seguida, ela retoma sua fala, salientando a importância da pesquisa.]

Lina: Mas isso é muito bom, porque eu mesmo pedi a FUNAI que viesse aqui para fazer uma reunião com todos. Eu pedi isso tem mais de um ano. Seria muito bom que eles reunissem toda a família, família Caboclo e família Índio, para que nós conversásemos e chegássemos a um entendimento sobre o que está acontecendo. Porque não tem razão de ser para o que está acontecendo. Já pedi a Marta da FUNASA para fazer uma reunião, para conversar conosco e resolver isso da melhor forma possível. O problema, eu acho, é que tem umas quatro pessoas aqui em Araçuaí que não querem a minha família no grupo.

Lucas: Mas quem são essas pessoas?

Lina: Rosa e sua filha Mardem. A Mardem fala que não, mas quem fez tudo foi a Rosa, Rosa Índio Aranã.

Lucas: E quem são as outras duas pessoas?

Lina: Teresinha, irmã da Rosa, e a filha da Teresinha.

Lucas: Mas o que a Rosa é do grupo?

Lina: Ela era presidente, chefe da associação [CIAPS]. Hoje ela é... (Pausa) na verdade o presidente era o sobrinho dela, Pedro Índio, só que ele mudou e ela ficou no lugar dele. Hoje ele está em São Paulo. Quando foi embora, não deixou ninguém para tomar conta das coisas, então Rosa ficou à frente do grupo, porque ninguém fez nada. Hoje ninguém sabe quem é quem. Não tem presidente, não tem reuniões. Antes, quando as duas famí-

lias estavam juntas, havia várias reuniões, era tudo muito bonito. Eu tenho até algumas fotos para te mostrar. Hoje não tem mais reuniões e ninguém sabe o que está acontecendo. Então eu fico esperando as coisas se resolverem. Eu já pedi a eles [FUNAI e Ministério Público] virem aqui resolver tudo isso. Eu sei que nossos amigos não estão envolvidos com o que esta acontecendo, são só as pessoas que moram na cidade que não querem a gente junto.

Lucas: E o que eles alegam, qual é a razão ou justificativa?

Lina: Não alegam nada! Na reunião que houve no ano passado, eu pedi que me dissessem o que tinha acontecido e ninguém disse nada. Até o grupo Pankararu que estava na reunião pediu que fosse informado porque aquilo tudo estava acontecendo, mas ninguém falou nada. A reunião acabou e nada foi esclarecido. No entanto, a Marta, advogada da FUNASA, disse que o próprio grupo tinha autonomia para resolver essa situação. Só que ninguém fez nada. Eu já conversei com o Helio, funcionário da FUNAI, e ele falou que nunca vai deixar de atender nosso grupo, porque a família já é reconhecida e não tem como ninguém “desreconhecer”.

Lucas: Vocês já têm a carteira de identificação da FUNAI?

Lina: Ninguém tem. Só a Rosa que acho que tem. Já pedi que fosse feita a carteira de identificação da minha família, porque com ela as coisas devem se resolver mais facilmente. (Pausa) Só que até agora não obtive nenhuma resposta sobre isso.

Lucas: E o que mudou desde o reconhecimento oficial? A situação de vocês mudou para melhor, para pior... O que aconteceu?

Lina: Acho que a situação mudou para pior, porque depois que fomos reconhecidos que essa situação de conflito se estabeleceu. Minha mãe mesmo, que faleceu recentemente [fevereiro de 2006], continuou sendo atendida, mas fora do cadastro da FUNASA. Ela estava com câncer e estava sendo atendida em Montes Claros. Depois que ela começou a ser atendida que tiraram minha família do cadastro. Quando eu descobri isso, na ocasião estava em Governador Valadares, minha mãe estava na penúltima seção de quimioterapia. Minha mãe estava ótima. Eu sei disso porque era eu quem a acompanhava em suas viagens para fazer o tratamento. Quando ela descobriu que não estava mais no cadastro da FUNASA, começou a chorar, entrou em prantos e me pediu que não deixasse isso acontecer. Eu só fiquei sabendo em Governador Valadares, porque o pessoal daqui já estava sabendo há muito tempo, mas não queriam nos contar.

Lucas: Mas que “pessoal” é esse?

Lina: A FUNASA [posto do PSI] aqui de Araçuaí já sabia, mas não quiseram me contar. Eu pedia a eles para me contar o que estava acontecendo, mas eles não me falaram. Enquanto isso, minha mãe me pedia para que eu não deixasse que a tirassem do cadastro, porque ela não tinha condições de pagar o tratamento. O tratamento é muito caro e ele também não é feito aqui. Então fui a Governador Valares e perguntei na própria FUNASA o que estava acontecendo e eles não souberam me explicar. Fui a Montes Claros conversar com o supervisor da FUNASA de lá e ele me disse que haviam tirado minha família do cadastro. Lá eu fiquei sabendo que foi a Rosa que havia tirado minha família. Não sei porque. Ela esteve aqui na minha casa para conversar comigo e perguntei a ela o que havia acontecido, porque ela tirou nossa família do cadastro, mas ela não me falou. Depois eu fiquei sabendo que era porque ela achava que minha família não era índio, que a minha família não assinava “Índio” só que isso não justifica o que aconteceu. Toda minha família é índio sim! Toda minha família foi casada com índio. Meu pai é filho de índio, sua mãe e pai são índios. Os pais da minha mãe são índios. Todos são casados com índios. Então... Como eu vou falar que minha família não é descendente de índio? Minha família é descendente de índio sim! Mesmo sendo uma mistura, porque eu não sei se tem Pataxó

no meio também; minha família é Aranã, Maxakali e talvez Pataxó, porque meu pai é da região da Bahia, o pai do meu pai é de lá. Então tem uma mistura.

Lucas: E em relação a questão da terra? A Rosa diz que os Aranã são da região de Capelinha, não é?

Lina: Sim, são lá de Capelinha. Mas se meu avô, o João Caboclo era filho de Manoel Caboclo, que é o avô da Rosa... Não sei se eles são de Capelinha, porque ela fala que eles são de lá, mas que também são de outro lugar, que o pai dela era de... Ah, não sei. Porque naquela época, quando nascia um filho, os pais o davam para algum fazendeiro o criar. Meu avô, eles falam que foi criado na região de São José e minha avó também é de lá. Aquela região lá é da minha família, inclusive eu tenho o documento do cartório que diz que aquela região toda, desde o São José até Coronel Murta foi toda da família Caboclo. A Ilha Grande também era da minha família. Só que, no passado, mataram muitas pessoas da minha família, quando eles tentavam domar os índios. Eles mataram parte da minha família e expulsaram o resto de lá. É assim que eles foram parar nas casas dos fazendeiros. Até hoje parte da minha família mora com fazendeiros. Alguns moram na cidade porque não tem condições para comprar uma terra. Eu já pedi para FUNAI que interviesse na tentativa de retomarmos a terra do São José, porque é uma terra boa e fica próxima dos meus familiares. Existem algumas famílias que moram lá, mas isso porque a terra foi dividida em glebas de terras e doada a eles. Fica próximo ao Alagadiço [Fazenda Alagadiço], que também era da minha família. Mas o que quero é que ganhássemos um pedaço bom, suficiente para dividir e dar um pedacinho para cada um. (Pausa) Minha família foi criada na roça, muitos moram na cidade porque não tem onde morar mais ou por não agüentam mais trabalhar. Eu tenho um tio que é filho do João Caboclo, que já está bem velho [trecho inaudível].

Lucas: O que parece é que não há um consenso sobre a questão da terra... [interrupção pela entrevistada]

Lina: Minha família quer a Fazenda São José! Lá é a nossa terra, inclusive existe um local, não sei exatamente onde, que dizem ser o antigo aldeamento da família Caboclo. Eles falam que esse lugar é próximo da serra e existe uma pedra com escritos indígenas. As pessoas que moram lá não nos deixam chegar próximo desse local. Seria melhor que viesse alguém de fora, fazendo uma pesquisa, do que a nossa própria família tentar ir lá. (Pausa)

Lucas: E o que o antropólogo da FUNAI conversou com vocês?

Lina: Eu conversei muito pouco com ele quando esteve aqui. Eu pedi a ele que viesse fazer o levantamento da nossa terra e ele falou que voltaria para fazer um trabalho melhor. Eu estou esperando. Quando fiquei sabendo que tinha um antropólogo aqui, até achei que você era ele. Quando ele esteve aqui, as coisas ficaram suspensas. A família Índio não sabia direito onde queria a terra, porque a terra onde eles moravam, a Fazenda Campo, é um lugar muito seco, então uma parte não quer voltar para lá mais, enquanto outra parte já quer. Se nós conseguíssemos alguma coisa, eu gostaria que fosse a São José. (Pausa) Minha avó, minha bisavó é de lá. (Pausa) A fazenda seria um lugar bom para minha família, porque como tem muitas pessoas que moram perto, na Fazenda Alagadiço, eles já conhecem a região e a terra de lá. É bem grande, o bastante para dividir entre as famílias. Existe também a Ilha Grande, que era da minha família, inclusive meu pai já trabalhou nela. Esse é o nosso lugar mesmo. Se conseguíssemos essa terra seria algo de muito bom para todos nós.

Lucas: E o que é “ser” Aranã? O que te faz ser Aranã e me impede de sê-lo?

Lina: É... Eu não sei explicar. Sei que cresci sabendo que era índia, desde criança. O importante foi o nosso reconhecimento, que aconteceu há pouco tempo. Eu acho muito bom nós termos sido reconhecidos. Inclusive eu queria que meu irmão fizesse a faculda-

de, porque ele é formado. Eu infelizmente não cheguei a formar. É bom ser índio. Conhece-se muita gente diferente, muitos índios de fora. Quando as pessoas me perguntam se sou índia eu digo que sou, que tenho orgulho de ser índia. Desde pequena minha mãe falava que a mãe do meu avô foi pega no mato. Eu cresci com essa história que nós éramos filhos e netos de índio.

Lucas: E o que você acha que pode melhorar no movimento Aranã, o que está faltando para o grupo, para a organização interna?

Lina: Está faltando comunicação. Porque as pessoas não comunicam o que está acontecendo, assim todos ficam desinformados e ninguém busca os benefícios a que se tem direito. Está faltando muita coisa, como organização. Faltam reuniões para se discutir os problemas e buscar soluções. Se o grupo se organizasse melhor as coisas seriam muito melhores.

Lucas: Você me disse que o Pedro Índio era o líder do grupo. Como ele foi escolhido? Houve uma eleição?

Lina: Acho que sim. Só que no dia que marcaram para haver a eleição, ninguém apareceu, então escolheram ele. Acho que não devia ter 15 pessoas no dia da eleição. Rosa era presidente na época. Parte do grupo não aceitou Pedro como presidente, porque ele não estava na *caminhada* desde o início. Acho que o presidente deveria ser alguém que sabe acompanhar bem o movimento do grupo, que possa viajar... Só que escolherem ele. Depois que ele foi embora, ele não delegou a função para ninguém e desde então as coisas ficaram paradas.

Lucas: Há quanto tempo ele se mudou para São Paulo?

Lina: Ele já está afastado há aproximadamente oito meses ou mais. Agora ninguém resolve nada, porque não há mais reuniões e a Rosa “tomou” o cargo para ela. Atualmente, não se sabe o que está acontecendo em relação ao nosso movimento indígena e quem sabe de alguma coisa não nos informa. O pessoal que mora na roça só vem agora à cidade para se consultar no posto de saúde. (Pausa) A situação agora está desse jeito. Seria bom que viessem pessoas de fora, como da FUNAI, da FUNASA, que fizessem uma reunião com os funcionários do CIMI, do CEDEFES. Inclusive os pesquisadores do CEDEFES não voltaram mais aqui - a Vanessa, quem iniciou a pesquisa. Eu liguei para ela e conversei muito com ela, agora ela mora em São Paulo. Seria bom que todas essas pessoas que já estiverem envolvidas com o grupo viessem aqui e reunissem toda a família para podermos conversar... a Vanessa, o Luciano e o Zé Coelho [CIMI].

Lucas: Mas por que essas pessoas precisam vir aqui? Vocês não conseguem fazer isso sozinhos?

Lina: Seria bom... Caso minha família tivesse que se reunir apenas com as pessoas com quem ela tem mais afinidade daria tudo muito certo. Mas as coisas não são simples assim. É muito difícil, principalmente porque teríamos que envolver a Rosa, que é quem fez tudo isso, além de outras pessoas e eles não querem se reunir conosco. Em um dia que teve reunião, a Marta explicou que nós mesmos tínhamos condições de resolver esses problemas internos. O Conselho [CIAPS] poderia reunir-se e elaborar um documento pedindo que minha família fosse cadastrada de novo. (Pausa) Ninguém fala nada, parece que com medo de resolver o problema.

Lucas: Mas com medo de resolver o problema ou com medo de enfrentar a Rosa?

Lina: Com mais medo de enfrentar a Rosa do que com medo de resolver o problema. É ela quem manda em tudo, que faz tudo, que viaja e ela não informa para as pessoas o que está acontecendo. Assim ninguém fica sabendo sobre coisas importantes que estão

sendo debatidas sobre o movimento indígena. Quando eu vou e converso com as pessoas que fazem parte do Conselho, nada se resolve e as coisas continuam as mesmas. Eu queria resolver essa situação sem brigar. Eu só quero que minha família receba um direito que ela tem. Foi meu irmão mesmo um dos que começaram essa *caminhada*. Não foi ninguém que morava na cidade. Foram as pessoas que moravam na roça e foi meu tio [Jovi] quem pediu que fizesse esse reconhecimento. Meu tio já faleceu, mas foi ele junto com meu irmão [Sebastião] quem começaram isso tudo. Meu irmão e minha irmã eram quem viajavam para as reuniões, junto com o grupo Pankararu. Depois que as outras pessoas foram aparecendo. O Pedro mesmo, que era presidente, não morava aqui na época. Era tudo muito bonito. As pessoas do CIMI vinham aqui para fazer as reuniões, o pessoal do CEDEFES também e hoje não tem mais isso. Não tem mais reuniões, acabou. Nem entre a própria comunidade não tem mais. Agora, seria bom se eles mesmos resolvessem isso para nós.

Lucas: Eles quem?

Lina: O grupo Aranhã. Mas eles não resolvem. O certo seria que viesse alguém, a FUNAI, a FUNASA junto com o grupo para resolver isso. Eu já pedi isso. Já escrevi para o Ministério Público, para a FUNASA, já enviei a árvore genealógica, parte do documento do CEDEFES. Há mais de um ano que mandei tudo isso ao Ministério Público e até hoje não obtive nenhuma resposta. A árvore genealógica parece confusa para quem não conhece, mas como eu conheço bem todas as pessoas, posso ver como realmente as duas famílias se misturam. O pai do meu pai está como se fosse filho do Manoel Caboclo, que é avô da Rosa e pai de Pedro Sangê. Então ficou uma mistura. Pego no mato de um lado, pego no mato do outro. Do outro lado, pelo lado da minha mãe, o casamento entre as duas famílias se dá entre os descendentes de Pedro Caboclo e João Caboclo. Eles foram casando entre si, mas na verdade somos uma família só! Se você voltar atrás na história, você pode descobrir. O Manoel Caboclo provavelmente é pai do meu pai, ou pai do meu bisavô – pai da minha mãe. Meus pais são até primos próximos. Inclusive quem havia sido cadastrado eram os parentes de minha mãe. Era ela, com cinco irmãos meus e mais ninguém. Eu não estava no cadastro, nem minha outra irmã que mora lá na roça. Só havia no cadastro as pessoas que moravam na mesma casa. Não cadastrou todos os filhos.

Lucas: Mas por que nem todos foram cadastrados?

Lina: (Risos) Quem fazia o cadastro na época era Rosa. Então minha família ficou sem ser cadastrada por completo. Eu não sou cadastrada, nem na FUNAI, nem na FUNASA. Já pedi a FUNAI que fizesse um levantamento completo para cadastrar minha família novamente. A maioria da minha família é composta por pessoas muito pobres. São pessoas que estão precisando de algum tratamento, do auxílio do governo e não o tem. A maioria não conseguiu a Bolsa Escola, Bolsa Família. Eu tenho vários familiares que me pedem ajuda, mas como eu posso ajudar? Para ajudar é preciso ser ajudado primeiro. (Risos) Eu acho difícil resolver tudo isso e meus dedos já estão todos doendo de tanto escrever cartas pedindo ajuda... [Parte inaudível] Uma pessoa sozinha não sabe fazer muita coisa. Eu gostaria muito que eles viessem aqui resolver isso para nós. A FUNAI mesmo pode resolver isso para nós! Porque eles sabem que nós somos índios. Há o documento que diz que nós somos índios. Se eles não tiverem, o CIMI e o CEDEFES o têm. Se for preciso vir aqui para fazer o levantamento todo de novo das pessoas, nós não temos nenhuma objeção. Eu mesma me coloco a disposição para ajudar no cadastro da minha família. A maioria da minha família mora aqui na região de Coronel Murta e Araçuaí. Ainda estão vivos dois filhos do João Caboclo, mesmo não se lembrando de muita coisa porque já estão bem velhos, podemos ir atrás deles. Eles moram em uma roça que se chama Salvador, perto de Coronel Murta. Eles são tios da minha mãe, as mulheres de todos eles foram pegadas no mato e acho que eles são filhos do Manoel Caboclo. Eu só queria retomar o trabalho, porque da forma que está temos que começar de novo a caminhada. Eu estou disposta a isso, trabalhar para colocar minha família de novo no cadastro da FUNASA.

A longa fala de Lina consegue descrever inúmeras relações sociais do grupo, de diversas naturezas. Ela conta sua versão de como se iniciou a *caminhada*, quem eram os principais agentes envolvidos e como outros agentes/familiares foram, ao longo do tempo, sendo incorporados ao movimento. Esse novos agentes teriam modificado as relações de poder estabelecidas, criando várias “polêmicas”, segundo nos conta Manoel.

Na fala da liderança *Caboclo*, percebemos uma concepção de origem territorial diferente daquela da liderança do grupo *Índio*. Enquanto os *Caboclo* reivindicam como seu território a Fazenda Alagadiço e a Fazenda São José, os *Índio* reivindicam, alguns, a Fazenda Campo, onde moraram por muito tempo muitos filhos do segundo casamento de Pedro Sangê, outros, alguma terra na região de Capelinha, de onde teria vindo o pai de Pedro Sangê. Enquanto um lado tem definido, pela afinidade e tradição de ocupação, sendo seu território reivindicado a Fazenda São José e Fazenda Alagadiço, o outro não consegue entrar em um consenso sobre a reivindicação da Fazenda Campo ou terras próximas à Capelinha.

Em contraposição às falas expostas até aqui, Lina assume abertamente a existência de uma mistura étnica, já que seu bisavô, João Caboclo, teria casado com uma índia de verdade (em conversas posteriores, ela me disse que João Caboclo teria se casado com Ana, uma bela índia Maxakali que foi pega no mato) e talvez exista ainda algum traço Pataxó, já que seus avós paternos são originários da Bahia. Ela também sobe em um nível a referência geracional do grupo. Enquanto os *Índio* focam na figura de Pedro Sangê, sendo eles o marco da etnicidade, os *Caboclo* buscam sua referência étnica Aranã no pai de Pedro Sangê, Manoel Caboclo.

Essa fala também ilustra como é vista à reivindicação pelo território indígena. Cada um dos grupos busca uma região em que tenha mais afinidade com o terreno, entretanto essa terra deve ser grande o suficiente para que seja dividida em bons pedaços, um para cada família. Não há uma noção de terra coletiva ou de uso coletivo da terra. A maioria das famílias pensam que a FUNAI irá dar um título de propriedade de uma pequena gleba de terra a cada uma delas e essas pequenas propriedades se localizarão próximas umas das outras, para poderem viver próximos de seus parentes. São pouquíssimas as pessoas do grupo que sabem que não receberam títulos individuais de propriedade, mas continuam sem saber ao certo como se dará a titulação do território. Em conversas que tive com a indigenista Geralda, a mesma afirma que esse é um tema propício a futuros novos conflitos. Segundo ela, algumas pessoas podem dizer que a forma como é feita a titulação coletiva do território indígena não corresponde ao que havia sido “prometido” a eles.

Percebemos também uma tendência estrutural à segmentação. Todavia, parece que o grupo precisa que órgãos, entidades ou pessoas externas ao próprio grupo participem da etapa final de seu processo de fragmentação, validando e ratificando, assim, uma dinâmica intrínseca dos Aranã. Não seria, pois, a falta ou ausência de diálogos, espaços e condições para que o grupo possa trabalhar suas diferenças internas que levaria a uma segmentação. Seriam, sim, os próprios diálogos, espaços e condições existentes entre eles que levariam à segmentação. Esse exemplo é outra evidência que corrobora com a proposta de Barth de que seria a interação social, não o isolamento, responsável pelos processos de diferenciação.

Podemos ainda definir essa predisposição a divisão como uma característica estrutural do grupo, talvez uma herança herdada dos botocudos de Minas Gerais, de quem o grupo traça sua descendência. Segundo D. Teresinha, uma das filhas de Pedro Sangê, sua família é descendente do grupo Aranã, mas antes disso, eles eram Botocudos, só que os Botocudos se separavam quando seu grupo ficava muito grande (ver p. 81). Essa afirmativa de D. Teresinha, juntamente com as dinâmicas políticas do grupo, aproxima o grupo a forma como Clastres (2004) descreve os índios sul-americanos.

As principais reclamações sobre a ação das lideranças referem-se ao fato de que as pessoas escolhidas para serem líderes não compartilham completamente ou não informam o restante do grupo sobre o que se passa nas reuniões com órgãos governamentais ou nos encontros de grupos indígenas. O principal motivo para essas reclamações é o fato de o grupo não ter dado ao líder o poder de deliberar por ele. O líder tem o papel de um representante que deve informar o grupo sobre quais são os termos e condições dos assuntos discutidos, principalmente, nos encontros indígenas e reuniões com órgãos públicos e levar a decisão que o grupo tomou, como um todo, sobre a questão. Uma liderança Aranã será abandonada quando essa começar a tomar decisões sem a consulta da comunidade, como é abandonado o chefe Yanomami, quando esse procura a guerra apenas pelas glórias pessoais da guerra. Nos dois exemplos, os líderes lutaram sozinhos (Ibid., p. 65-65). Sobre as lideranças tribais, Clastres diz que

O chefe bastante louco para cogitar não tanto no abuso de um poder que ele não possui quanto no próprio uso do poder, o chefe que quer bancar o chefe, é abandonado: a sociedade primitiva é o lugar da recusa de um poder separado, porque ela própria, e não o chefe, é o lugar real do poder (Ibid., 2003: 172).

Em contrapartida, uma liderança Aranã pode ter o apoio da maioria do grupo, entretanto, devido a algum impasse político, em algum momento, essa coalizão de vontades irá se frag-

mentar, surgindo um outro grupo, dissidente do maior. Relacionado a isso, existe ainda a participação de agentes externos na política interna e essa participação acontece, na maioria das vezes, por um pedido dos próprios Aranã.

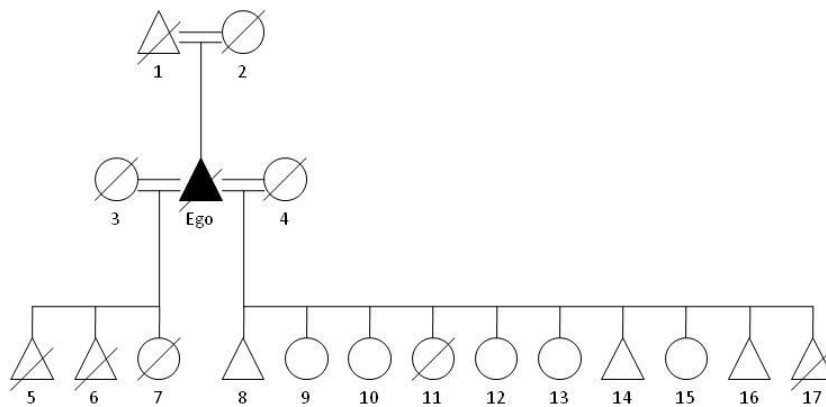
Parece haver uma necessidade recorrente no grupo de solicitar ajuda a gentes externos para que esses deliberem e intercedam por ele, como por exemplo quanto a sua dispersão geográfica, falta de recursos e, principalmente, a necessidade de que o que seja decidido seja reconhecido por todos. Em outras palavras, quando há um impasse sobre questões delicadas, em que parte do grupo nunca aceitará os argumentos da outra parte, os dois lados acionam agentes que seriam, segundo eles, mais “importantes” e “sábios”, como, por exemplo, a FUNAI, FUNASA, CIMI, CEDEFES e Ministério Público. Esses agentes externos, proverem recursos logísticos para um debate interno, sendo que esse debate tende chegar a alguma decisão. Muitas vezes, essa decisão é “engolida a seco” pelo grupo como um todo ou por apenas uma das partes (*Caboclo* ou *Índio*). O último exemplo desse tipo de dinâmica foi a audiência pública realizado no início de 2007, em que o procurador “decidiu” sobre a divisão do grupo Aranã em dois grupos indígenas distintos: Índio Aranã e Caboclo Aranã. O envolvimento de agentes externos não ameniza as diferenças internas. Muito pelo contrário, esse envolvimento parece estimular ainda mais um processo de diferenciação que é próprio do grupo, além de institucionalizar as diferenças.

3.4) Avós, netos, pais e filhos

Uma das grandes dificuldades que tive em campo foi com a genealogia Aranã. As pessoas conseguem traçar sua descendência com grande facilidade, chegando até quatro gerações acima da sua. Todavia, as informações são fracionadas, já que elas não conseguem lembrar com exatidão quais são todos os parentes. Outra dificuldade é a variedade de nomes pelos quais uma pessoa é conhecida ao longo de sua vida. Esses nomes ou apelidos podem indicar as diversas atividades econômicas exercidas, alguma caracterização física mais marcante, uma origem étnica, ou uma razão outra qualquer. Outra característica da genealogia Aranã que dificulta seu entendimento à primeira vista é grande quantidade de homônimos. Para facilitar a compreensão do leitor sobre as relações de parentesco do grupo, elaborei diversos gráficos de parentesco. Como mencionado em outro momento, o que é interessante na comunidade e que nem sempre as histórias de quem é filho de quem são as mesmas. Acredito que a origem dessas diversas histórias se deve a uma característica intrínseca ao próprio grupo: sua memória de descendência fracionada. Sendo assim, em cada gráfico geracional, identifiquei com quais pessoas obtive informações para elaborá-lo.

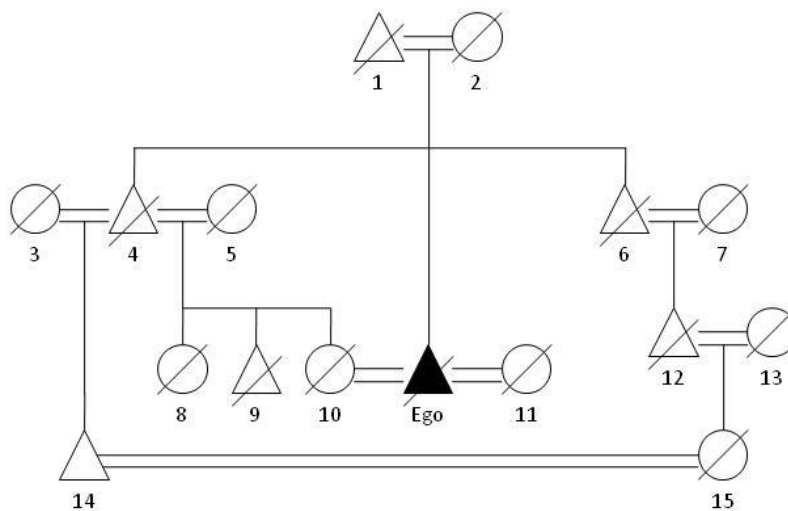
Começemos com os filhos de Pedro Sangê, pois há um consenso geral sobre os dados (Quadro 1). Segundo Rosa e Teresinha, são Aranã apenas os descendentes diretos de seu pai. Sendo esse o caso, o número populacional do grupo é bem reduzido, pois se exclui toda a família Caboclo. Todavia, a família Caboclo traça sua descendência étnica através de Pedro Caboclo, uma vez que ele seria irmão de Pedro Sangê. Além disso, justificam sua etnicidade pelos diversos casamentos interfamiliares que ocorreram ao longo do tempo. Com base nas várias conversas que tive com Lina, elaborei outro gráfico com a sua versão dos fatos (Quadro 2).

Quadro 1: Descendentes diretos de Pedro Sangê.



- Ego: Pedro Sangê
- 1: Manoel Caboclo
- 2: Isabel Escrava
- 3: Ana
- 4: Maria Rosa das Neves
- 5: Jovi
- 6: José (?)
- 7: Caboquinha (?)
- 8: Antônio Carlos
- 9: Rosa
- 10: Teresinha
- 11: Dulce
- 12: Amarilde
- 13: Amélia
- 14: Jumar
- 15: Isabel
- 16: João Leal
- 17: José Amadeu

Quadro 2: Descendência Aranã segundo Lina Caboclo



- Ego: Pedro Sangê
- 1: Manoel Caboclo
- 2: Isabel Escrava
- 3: Brasilina
- 4: Pedro Caboclo / Pedro de Chico
- 5: Maria Clara das Neves
- 6: João Caboclo
- 7: Ana
- 8: Emiliania / Lica
- 9: Zé de Herculano
- 10: Maria Rosa das Neves
- 11: Ana Souza das Neves
- 12: Pedro Caboclo
- 13: Rita
- 14: Miguel Nenezão
- 15: Luzia

Nessa versão do parentesco Aranã, é possível ver como, de fato, há uma ligação consanguínea entre os dois grupos, já que Pedro Caboclo, ou Pedro de Chico (indivíduo 4), é pai da segunda esposa de Pedro Sangê (Maria Rosa das Neves – indivíduo 10) e pai do pai de Lina (Miguel Nenezão – indivíduo 14). O outro irmão de Sangê (João Caboclo – indivíduo 6), é pai do pai da mãe de Lina, D. Luzia (indivíduo 15). A relação que existe entre os pais de Lina em relação a Ego é BrSo=BrSoDa. No entanto, essa versão do parentesco não é aceita por todos, principalmente pelos *Índio* que dizem ser Aranã apenas os descendentes diretos de Pedro Sangê e que Pedro Caboclo e João Caboclo não seriam filhos de Manoel Caboclo. O capítulo seguinte acompanha a transformação da concepção constitutiva de *Povo Aranã* a algumas de suas implicações nas relações sociais e construção da identidade Aranã.

4) Seguindo os passos da *caminhada* Aranã

Neste capítulo, ilustro, mais detalhadamente, quais os diferentes agentes envolvidos na reivindicação pelo reconhecimento étnico Aranã, tanto quanto pelo direito de assistência à saúde como pela questão fundiária. Utilizo alguns documentos elaborados pelo próprio grupo durante esses anos, que foram cedidos a mim pela indigenista Geralda Soares. Mais uma vez pontuo que ela assistiu por muito tempo o grupo Aranã, tendo cópias de muitos os documentos elaborados por eles durante o período em que atuou ativamente, ajudando-os em suas reivindicações. No arquivo pessoal da indigenista também há uma grande quantidade de documentos que dizem respeito aos Aranã após seu envolvimento direto com o grupo.

Utilizando os documentos e as narrativas dos Aranã, é possível perceber os diversos agentes envolvidos tanto no processo de reivindicação dos direitos como na própria construção da identidade do grupo. Pode-se perceber uma sofisticação na argumentação do grupo ao longo do tempo, como também relacionar a legitimação externa com a organização interna do grupo. Parece que os últimos andaram *pari passu*. Nesse capítulo, organizarei os documentos dentro de três grandes grupos temáticos: a luta pelo reconhecimento; a reivindicação de atendimento médico e o conflito com a Diocese de Araçuaí. A organização dos documentos em temas torna a leitura do capítulo mais fácil do que se fossem organizados cronologicamente. A distribuição em grupos temáticos também facilita a identificação dos agentes institucionais mais importantes em cada um dos temas. Ao transcrever os documentos, mantive a grafia original dos mesmos, por se tratar de documentos escritos.

4.1) Luta pelo reconhecimento étnico

Provavelmente, o primeiro documento elaborado pelos Aranã como grupo constituído é uma carta datada de 15 de dezembro de 1999, endereçada a Roque de Barros Larraia, que participava da Diretoria de Assuntos Fundiário da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) em Brasília (Anexo 2). Nessa carta os

(..) índios e índias descendentes de Pedro Inácio Índio de Souza, conhecido nesta região como Pedro “Sangê”, Filho de Manoel Caboclo Índio de Souza, trazido de Itambacuri pela família Figueiredo, vimos através desta solicitar deste órgão a desapropriação de uma área de terra para que nós possamos ali nos juntar, trabalhar e viver como nossos filhos e netos. (...) Nós nascemos todos na Fazenda Campo e éramos 12 filhos com suas família (Carta à Diretoria de Assuntos Fundiários – FUNAI; sublinhado no original).

Além de dizer quem são seus ascendentes, a carta relata suas condições precárias de moradia, trabalho e saúde. O documento ainda alega que essas condições seriam resultado da falta de educação formal do grupo, a distância da Fazenda Campo em relação as cidade próximas e precariedade da estrada e a seca, que é uma constante na região, causando o desaparecimento do riacho que abastecia a fazenda, forçando-os a utilizarem a água de uma cacimba aberta tanto para beber, cozinhar, tomar banho como para dar aos animais. O grupo diz ainda que já tem sua etnicidade reconhecida na região, uma vez que seus membros possuem o sobrenome Índio. Segundo eles, Pedro Sangê teve o cuidado de registrar todos os filhos dessa forma e eles continuam com a tradição. Já nesta primeira carta, dizem que estão recebendo o apoio de duas entidades, o CEDEFES (Centro de Documentação Elloy Ferreira da Silva) e a *Associação Nacional de Apoio aos Povos Indígenas (ANÁ-Bahia)*. A ANÁ desenvolve atividades de divulgação e promoção dos direitos indígenas no nordeste, enquanto o CEDEFES é um centro de documentação especializado em acompanhar a trajetória de movimentos sociais.

Essas duas instituições ajudaram os Aranã a colher informações para a elaboração de um documento que facilitaria seu reconhecimento pelo Estado. O documento citado é o relatório intitulado *Aranã – A luta de um povo no Vale do Jequitinhonha*, publicado em 2003 pelo CEDEFES.

Sobre a questão fundiária, o grupo pede a desapropriação de uma terra próxima ao aldeamento Pankararu e dos seus outros irmãos. Não fica claro qual terra ou fazenda eles querem que seja desapropriada. Provavelmente, alguma terra de fazendeiro ao lado da Fazenda Alagadiço. O que fica claro é que neste primeiro pedido, não é cogitada a Fazenda Campo nem a Fazenda Alagadiço. O interessante é que eles também mencionam a existência do aldeamento de Lorena de Tocoíós e que os índios que foram ali aldeados foram escravos e que muitos de seus descendentes ainda vivem na região. Todavia eles marcam uma distinção em relação aos indígenas de Tocoíós quando dizem que “Nós, pelos que as pessoas que estão pesquisando, parece que somos descendentes do POVO ARANÃ” (Carta à Diretoria de Assuntos Fundiários – FUNAI; sublinhado no original). Ao final da carta, pede-se uma resposta breve da Diretoria de Assuntos Fundiários da FUNAI já que dizem que estão sem água e sem água ninguém vive. A carta é assinada por Teresinha, seu marido Antônio e sua filha Maria da Paixão. Nesse trecho, percebemos que há uma incorporação de informações externas ao grupo na sua concepção de grupo. Antes, os *Índio e Caboclo* formavam um grupo de “índios genéricos”, já que não sabia identificar suas especificidades históricas. Contudo, após o início das pesquisas, eles passaram a se pensar como *Povo Aranã*. Entretanto, nesse primeiro momento, a fronteira que delimita o grupo são os filhos de Pedro Sangê. O grupo reconhece que foi, na verdade, Manoel Caboclo quem veio das matas do Itamba-

curi, mas traçam a descendência Aranã apenas por um de seus filhos – Pedro Sangê (ver quadros 1 e 2, p. 59).

É interessante também observar que o endereço para contato não é o de Teresinha, mas sim o de Geralda. Isso exemplifica como Geralda foi um personagem importante na *caminhada* Aranã, sendo um elo entre eles e o mundo instituído do direito. Segundo a própria Geralda, os Aranã sempre a procuravam e pediam ajuda para a elaboração de documentos que seriam enviados a FUNAI, FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) ou Ministério Público Federal. Como ela trabalhou no CIMI e CEDEFES, Geralda dizia que eles achavam que ela poderia interceder por eles, fazendo com que o processo de reconhecimento andasse mais rápido. A indigenista acabou sendo incorporada dentro da lógica e disputas nativas. Em outras palavras, o ato de ter acesso ao conhecimento especializado da indigenista passou a ser disputado pelas diferentes famílias uma vez que acreditavam que ela poderia lhes conceder alguns dos seus direitos indígenas – o acesso à terra e à saúde.

Segundo Geralda, ela sempre foi muito engajada na questão indigenista e faria o que estivesse ao seu alcance para ajudar os Aranã. Como os Pankararu conseguiram a terra da Diocese de Araçuaí por seu intermédio, Geralda acompanhou de perto a adaptação dos indígenas ao Vale do Jequitinhonha e o primeiro contato do grupo com as famílias de Sr. Jovi e Sr. Nenezão. Foi através dessa interação que tanto os *Caboclo* como *Índio* descobriram que poderiam ter uma terra caso tivessem sua etnicidade reconhecida e que Geralda passou a conhecer algumas famílias do Vale do Jequitinhonha que se autodenominavam como indígenas. Seu interesse particular a fez conversar com os vários *Índio* e *Caboclo* que conheceu e ela percebeu como suas histórias pessoais se interligavam. Segundo ela, quando visitou os remanescentes da Fazenda Campo, ficou comovida pela situação de calamidade em que se entravam as pessoas do Campo. Ela passou então a procurar meios com que as famílias que ainda se encontravam lá pudessem sair daquelas condições e vir para mais próximo de seus parentes que moravam no Alagadiço.

Geralda, juntamente com Lutimar (missionário do CIMI – Conselho Indigenista Missionário), organizou a *Primeira Assembléia Indígena Pankararu e Aranã* (Anexo 3). As principais reivindicações dos Aranã passam pela questão fundiária, assistência de saúde e o reconhecimento oficial como grupo indígena. Dois meses após a assembléia, eles mandaram uma carta ao Ministério Público Federal (anexo 4), contendo basicamente as mesmas informações que a carta à Diretoria de Assuntos Fundiários da FUNAI. O interessante é que tanto as pessoas da família Índio como Caboclo assinam o documento e, mais uma vez, o grupo aponta que “Algumas pessoas es-

tão pesquisando nossa história e tudo está indicando que nós somos descendentes do POVO ARANÃ, que vivia aqui no VALE DO JEQUITINHONHA e MUCURI” (Carta ao Ministério Público, dia 02 de junho de 2000, destacado no original).

Uma outra carta foi enviada à Procuradoria da República em Minas Gerais, no dia 25 de outubro de 2000 (anexo 10). A carta informa ao procurador que o grupo está reivindicando seu reconhecimento étnico e que a antropóloga Isabel Missagia “esta fazendo uma pesquisa sobre nossa história para esta finalidade” (carta enviada à Procuradoria da República em 25 de outubro de 2000). Esse é mais um exemplo de como a inter-relação entre o pesquisador e o grupo foi fundamental para que eles conseguissem preencher algumas lacunas de sua narrativa histórica e se pensar, assim, como grupo étnico. No decorrer do texto percebemos como os Aranã vão construindo também sua visão do pesquisador e como incorporam as noções e interpretações que o último constrói sobre eles à suas construções de *self*. O CIAPS também informa que três famílias abandonaram a fazenda onde residiam como agregados e estão agora residindo na Fazenda Alagadiço. O motivo apontado pela mudança é a seca do córrego e a proibição dos agregados de plantarem na terra. O CIAPS ainda informa que:

Nós [Aranã] e os Pankararu pedimos a Diocese esta fazenda pois ela esta sem uso e só tem o gado e algumas benfeitorias lá. A Diocese vai se reunir em novembro para nos responder. Nos já temos formado o conselho indígena Aranã e dois Aranã fazem parte da organização dos povos indígenas de Minas Gerais (carta enviada a Procuradoria da República em 25 de outubro de 2000).

O motivo que os levou a escrever a carta foi uma informação que conseguiram com o coordenador do DSE/MG-ES (Distrito Sanitário Especial Indígena de Minas Gerais e Espírito Santo), César Bontempo.¹⁰ Segundo a DSE/MG-ES, a FUNASA não poderia prestar o serviço de assistência a saúde ao grupo já que o mesmo não é reconhecido oficialmente como grupo indígena. No entanto, a Procuradoria Geral da República teria emitido parecer que fez com que a FUNASA prestasse assistência aos Kaxixó enquanto o laudo antropológico desse grupo ainda não estava pronto. O CIAPS pede então a Procuradoria que emita um documento semelhante em relação aos Aranã, uma vez que já havia sido feito um pedido de laudo antropológico do grupo à FUNAI.

Geralda também participou da organização do *Encontro dos Povos Indígenas de Minas Gerais e Espírito Santo* (EPI-MG/ES) que aconteceu nos dias 14 a 20 de agosto de 2000 no casarão

¹⁰ A reunião com o coordenador do DSE/MG-ES era uma das demandas feitas pelos indígenas no EPI-MG/ES (ver anexo 7).

sede da Fazenda Alagadiço. Os indígenas se mobilizaram para conseguirem doações de mantimentos e colchões, uma vez que todos os participantes se hospedariam na sede da fazenda e essa não tinha infra-estrutura para recebê-los. Aproximadamente dois meses antes do encontro, os Aranã elaboraram uma carta a Dom Enzo e aos padres e religiosos da diocese (anexo 5). Nesta carta, o grupo relata sua história, desde a vinda de Manoel Caboclo à região e a situação atual de alguns de seus filhos que se encontram, segundo eles, em situações lastimáveis na Fazenda Campo. Após relatar a situação Aranã, sua falta de terras, dispersão geografia e sua crença fiel na Igreja Católica, colocam seu pedido:

Gostaríamos que a nossa Diocese, tomando conhecimento de nossa história, nossa situação e nosso sonho, olhasse com muito carinho para esse povo, sofrido e excluído, mas que ainda sonha com dias melhores, de poder ver seu povo reunido, lutando junto. O nosso maior desejo é que a Diocese faça com o restante do nosso povo (os que ainda morram na região), o que já foi feito para alguns de nossos parentes e os Pankararu. Só queremos o necessário para nossa sobrevivência. Sabemos que se formos esperar que o Estado resolva nossa situação, vamos ter muitos e muitos anos de desilusão (Carta a Dom Enzo e a Diocese de Araçuaí, 18 de junho de 2000).

Parece que esse pedido não obteve nenhuma resposta formal, todavia o EPI-MG/ES ocorreu na sede da Fazenda Alagadiço. As lideranças Aranã e Pankararu decidiram organizar o encontro para que os grupos indígenas pudessem planejar, de forma conjunta, os melhores meios de reivindicar o que foi debatido na Marcha Indígena, que ocorreu em Coroa Vermelha na Bahia (anexo 6). No mesmo documento em que pedem apoio para organizar o evento, as lideranças indígenas também justificam a escolha de Araçuaí argumentando que a história de sofrimento dos povos da região seria bem recente. Outro razão seria homenagear a diocese de Araçuaí, porque a última teria doado parte de suas terras para os Pankararu e Aranã, como também a Associação da Igreja Metodista, pois esta doou um terreno ao lado das terras cedidas pela diocese aos Pankararu, dando, assim, condições para que esses tivessem acesso ao rio Araçuaí. (ver mapa 3, p. 87).

Durante algumas semanas que antecederam o evento, Geralda me disse que já havia conseguido as chaves da sede da fazenda e que os Aranã organizaram um mutirão para limpar a casa. Segundo ela, a casa estava imunda, com entulhos e móveis quebrados por toda a parte, infestada de baratas, ratos e escorpiões. Teria sido só com o trabalho dos Aranã que a casa passou a ter condições para sediar o encontro.

O EPI-MG/ES parece ter sido de fato um catalisador nas articulações políticas do grupo Aranã naquela época. O encontro contou com a participação de representantes Kaxixo, Xakriabá, Pataxó, Krenak, Maxakali, Pataxó Hã-Hã-Hãe, além dos Aranã e Pankararu. No documento final do encontro (anexo 7), os grupos indígenas exigem que os Aranã e Kaxixo tenha sua etnicidade reconhecida oficialmente pelo Estado, como também que seja feita a demarcação de suas terras. Eles também pedem políticas de saúde e educação mais específicas para a realidade indígena. Isso demonstra como os Aranã se articulavam com outras etnias, principalmente do estado de Minas Gerais. Essa articulação dava mais voz e peso às reivindicações do grupo, uma vez que as mesmas tinham o apoio de outros grupos indígenas. Assim, com o apoio formal das outras comunidades indígenas, os Aranã e Pankararu resolvem, mais uma vez, pedir a fazenda à diocese de Araçuaí (anexo 8).

Essa última carta é dirigida não só ao bispo, Dom Enzo, mas também aos sacerdotes, religiosos e a comunidade da diocese de Araçuaí. Eles começam a carta informando que se reuniram com outras etnias em meados de agosto, mas que o objetivo da carta é, mais uma vez, encaminhar a diocese seu grande sonho: conseguir uma terra para poderem morar juntos (anexo 8). Como na mesma carta enviada à diocese no dia 18 de junho de 2000 (anexo 5) eles contam um pouco da sua história, ou seja, que Manoel Caboclo teria vindo do aldeamento de Itambacuri e trabalhou durante toda vida para a família Murta. Seu filho mais novo, Pedro Sangê, teria sido criado pela mesma família e se tornado “*sacristão de Monsenhor Murta*” (carta 18/agost/2000 – grifos meus).¹¹ Os filhos de Pedro Sangê teriam nascido e sido criados na Fazenda Campo, de propriedade da família Murta, todavia, nos tempos de hoje, apenas três famílias ainda estariam morando lá. Contudo, as três famílias encontram muitas dificuldades em permanecer na fazenda e por isso pedem ajuda à diocese. Eles se dizem em número de 20 famílias na região e que seriam sobreviventes de um povo massacrado e violentado, porém não extinto. Mais adiante eles alegam que

Fomos obrigados a conviver com os costumes do branco para sobrevivermos, mais sabemos que temos nossos direitos como POVO INDÍGENA, e estamos participando dos Encontros, para entender melhor nossos direitos. A nossa luta é para que nossos filhos e netos possam ter dias melhores que os nossos. Para que eles não precisem ir morar em favelas, debaixo de

¹¹ A carta atribui a Pedro Sangê a função de sacristão – termo de fundo eclesiástico mas utilizado em um meio laico. Ao próprio fazendeiro é atribuído o título de Monsenhor. Esta frase talvez seja bem ilustrativa da relação de desigualdade entre fazendeiro *versus* agregado, patrão *versus* empregado, senhor *versus* servo, superior *versus* inferior, selvagem *versus* civilizado.

viadutos, ser alcoólatras ou se envolver com drogas. Precisamos de um lugar para morar e trabalhar e ensinar nossos filhos e netos trabalhar para seu sustento, e serem pessoas de bem, participando dos movimentos religiosos e sociais, como nós sempre participamos e por isso somos bastante conhecidos na região (Carta à diocese de Araçuaí, 18 de agosto de 2000).

Segundo o grupo, eles seriam pessoas de bem porque participam de movimentos tanto religiosos como sociais e gostariam que seus filhos também o fossem. Esse “ser uma pessoa de bem” reflete um pouco da forte ligação religiosa que tem o grupo Aranã. É possível perceber o valor da religiosidade para o grupo comparando-se a linguagem presente nas correspondências enviadas à diocese de Araçuaí e a Procuradoria Geral da União. Nas cartas à diocese, percebe-se uma atenção maior à gramática como também uma polidez maior nos termos utilizados na redação. Pode-se também perceber como o grupo atribui aos órgãos públicos o desrespeito aos seus direitos como indígenas. Do outro lado, a Igreja estaria ajudando os excluídos sociais. Nas próprias palavras dos Aranã:

Para nós POVO ARANÃ e PANKARARU, vivendo ali juntos, sabemos que vamos ter mais força para cobrarmos dos órgãos públicos e federais nossos direitos garantidos na Constituição e que não são respeitados. E queremos também, continuar contanto com o apoio e presença da igreja, que sempre esteve de portas abertas acolhendo os mais fracos e sofridos e fortificando suas lutas e esperanças. Vimos como a igreja está defendendo os “direitos dos excluídos”, celebrando o ano jubilar, o perdão da dívida social, tudo isso estamos participando e é por isso que tivemos essa coragem. É um momento muito importante para nós POVO INDÍGENA que vivemos muitos anos em silêncio e só agora tivemos a coragem de buscar conhecer nossos direitos e assumir nossa “identidade como POVO INDÍGENA” e não como cidadão comum (Ibid., destacado no original).

O pedido à diocese termina com um discurso politizado, deflagrando a situação indígena no país, alegando que a população nativa tem sofrido por 500 anos desde a invasão dos colonizadores europeus, mas que mesmo assim vem resistindo durante todo esse período. Essa resistência se dá, como eles mesmos disseram anteriormente, pela convivência com os costumes do branco, incorporando-os e os adaptando a lógica nativa, não colocando assim sua própria cultura em vias de extinção. Outro fato, no mínimo curioso, é que o restante da fazenda é pedido tanto pelos Aranã como pelos Pankararu, todavia os Pankararu já haviam recebido sua faixa territorial da mesma diocese. Junto com a carta, seguia uma monção de apoio assinada pelos representantes das etnias que participaram do encontro (anexo 9).

Pelo que foi relato por Geralda, a carta seria entregue a Dom Enzo na Marcha dos Excluídos, que aconteceu em Virgem da Lapa no dia 7 de setembro de 2000. Segundo ela, o bispo recebeu a carta, mas aparentemente não a leu. Planejou-se a vinda das famílias da Fazenda Campo para a Fazenda Alagadiço nesse período, com o objetivo de sensibilizar a diocese com a situação dos primeiros. Geralda tinha as chaves da fazenda porque havia sobrado muitos mantimentos e colchões doados para receber as lideranças indígenas que participaram do EPI-MG/ES. Todo esse material ainda se encontrava na sede da fazenda da diocese de Araçuaí. Geralda imaginava que o bispo ficaria um pouco chateado com a situação, mas que aceitaria o pedido dos Aranã, uma vez que já os conhecia a muito tempo além do fato da Fazenda Alagadiço estar abandonada há muito tempo.

Sobre o pedido feito pelos Aranã e Pankararu à diocese, Geralda disse que a resposta “caiu como uma bomba” sobre o grupo (anexo 11). Segundo ela, eles não haviam pensado na possibilidade do pedido ser negado pela diocese, por isso não estavam preparados para lidar com as consequências resultantes da negação ao pedido de doação. Segundo ela, na cidade de Araçuaí, todos comentavam sobre a invasão feita pelos indígenas à fazenda, muitos pensavam que eram os Pankararu, outros zombavam dos Aranã e diziam que também iriam pedir terra ao bispo, que bastava dizer que eram descendentes de índios. A carta da diocese apresenta três razões que justificariam a negação ao pedido dos Aranã. Seriam elas o fato das famílias já morarem na Fazenda Campo há muitos anos, possuindo casa e terra para trabalhar e produzir seu próprio sustento; se eles saíssem de lá, perderiam seus direitos como agregados e, por último, o fato da diocese já ter demonstrado sua boa vontade doando mais de 800 hectares a 45 famílias e ter dado 60 hectares aos Pankararu em regime de comodato. O mais interessante é que os conselheiros avaliaram descabido o pedido de doação pelas seguintes razões:

É uma pretensão sem fundamento querer criar uma comunidade indígena com pessoas que já estão inseridas na sociedade e que, ainda que tenham uma ascendência indígena – e quantas outras famílias da nossa região não a têm! – estão aclimatadas no contexto urbano aqui no nosso meio e/ou fora.

Algumas das pessoas que constam na lista que me foi apresentada, já receberam terra da Diocese.

A fazenda é um patrimônio da Diocese que deve servir para a manutenção da mesma com recursos provindos dela ou danolhe uma destinação mais rendosa, se for o caso e se o presbitério, futuramente, achar oportuno.

A sede da fazenda agora ocupada pelas duas famílias sempre serviu para os encontros de estudantes da nossa Escola de

Agropecuária; já acolheu animadores da paróquia de Coronel Murta para encontros como também para retiro de nossos seminaristas (resposta do bispo em relação ao pedido de doação da fazenda, 16 de novembro de 2000. Anexo 11).

Podemos perceber como a fazenda é um recurso estratégico para a diocese de Araçuaí. Os 800 hectares doados anos atrás para 45 famílias o foram como parte de um acordo feito como forma de pagamento pelos serviços prestados pelas famílias que trabalhavam na fazenda e outras que se apossaram de parte do terreno. A Fazenda Alagadiço era composta por três grandes fazendas: Alagadiço, Vereda e São José. Essas fazendas eram de propriedade de D. Mariquinha Murta, que acabou doando-as à Diocese em 1942. Porém, a Diocese sempre enfrentou dificuldades em administrar as atividades das fazendas. Assim, os antigos agregados continuaram no local, plantando e criando poucas cabeças de gado na propriedade e novos posseiros acabaram se instalando. Essa situação dificultava cada vez mais as tentativas de Diocese de tornar terreno produtivo, já que existiam inúmeros posseiros em todo o perímetro da fazenda.

Depois de várias tentativas frustradas de regularizar a situação dos posseiros, a Diocese estabeleceu um acordo. Ela dividiu parte das terras da Fazenda Alagadiço da seguinte forma: os empregados aposentados receberam uma faixa de terra de 10 hectares; as pessoas que no momento moravam na fazenda, mas nunca trabalharam nela, receberam entre 5 e 10 hectares; os trabalhadores da fazenda receberam um valor fixo acrescido de 1 hectare por ano de serviço prestado. As 45 famílias mencionadas na carta da Diocese são provavelmente agregados que trabalharam nas atividades produtivas da Fazenda Alagadiço. Como a Diocese tinha dificuldade de gerar renda com a fazenda, acabou não pagando seus funcionários e a doação foi uma forma encontrada por ela de quitar suas dívidas. Talvez por isso, algumas pessoas que já receberam a “doação” da diocese estivessem, de fato, novamente na lista recebida por ela.

Mesmo que a sede da fazenda tenha servido no passado para sediar eventos de diversas naturezas, quando as famílias a ocuparam, encontraram o lugar em condições precárias, infestado de ratos, baratas e escorpiões. Não obstante, o mais interessante de todos os argumentos apresentados é o primeiro, em que os conselheiros dizem que o grupo, mesmo que tenha uma ascendência indígena, como tantos outros da região, estariam aclimatados ao contexto urbano, não só de lá como de outras localidades. Ao expor seus argumentos, a Diocese deixa transparecer uma posição claramente evolucionista, argumentando que uma comunidade indígena não pode estar inserida na sociedade contemporânea e que no caso Aranã, as pessoas já estariam “aclimatadas” ao contexto urbano. Aqui, o termo aclimatado traz o mesmo sentido semântico que aculturado ou humanizado. Nesse sentido, o que os Aranã consideram como a única forma de sobre-

vivência do grupo até os dias de hoje – uma sujeição forçada aos costumes do branco – a diocese considera como a justificativa para negar sua indianidade.

Segundo Geralda, esse conflito com a Igreja foi marcante na caminhada Aranã. Ela disse que alguns Aranã dizem que saíram da casa porque eram ingênuos naquela época. Caso o acontecesse nos dias de hoje, eles não sairiam da sede da fazenda e brigariam contra a diocese. No entanto, essa posição de contestação é mais um recurso retórico, uma vez que a religiosidade e a crença cristã é um elemento marcante na vida individual e coletiva dos Aranã. Geralda também afirma que eles buscavam maneiras para tornar inteligível a negação de seu pedido pelo bispo. Ela conta que eles conversavam entre si e especulavam que alguém da diocese devia estar pressionando Dom Enzo, fazendo com que ele cometesse essa “maldade”. Como se pode perceber na carta de pedido enviado a diocese (anexo 8), a Igreja é uma instituição que provia ao grupo amparo e ajuda, tanto espiritual como material. A instituição da Igreja se personificava na figura do bispo Don Enzo, que segundo eles, os ajudava nos momentos de dificuldades, e isso tornava difícil para eles compreender que teria sido o bispo quem não autorizou a doação da fazenda. Na lógica Aranã, a terra seria um bem de origem sagrada, não porque teria sido herança de Deus aos seus filhos – como na lógica cristã – mas porque teria sido dada a eles pela Igreja. Como a Igreja é sagrada, a terra doada por ela também o é.

A saída da sede da fazenda da diocese, contudo, não intimidou os Aranã. Eles continuaram politicamente engajados em sua busca pelo reconhecimento, demarcação de seu território e acesso ao atendimento da FUNASA. Em uma correspondência enviada a José Dias da Rocha, então administrador regional da FUNAI em Governador Valadares, podemos perceber como o discurso Aranã está mais bem trabalhado. Nas correspondências anteriores, o que argumentavam era que sempre souberam que eram índios, por causa do nome e por causa das histórias de seu pai, todavia, não sabia a qual etnia pertencia. Com o passar do tempo, esse discurso incorporou as suposições dos pesquisadores, que levantavam a possibilidade de Manoel Caboclo ser um Aranã. Nesta carta, em especial, a trajetória e história está bem clara. Ou seja, não há mais dúvidas sobre a etnia, quem são seus integrantes, de onde vieram e a importância do sobrenome para parte do grupo. Também está clara a participação e miscigenação dos *Caboclo* com os *Índio*, sendo a união destes dois grupos/famílias o contingente dos Aranã. Segue abaixo trecho da carta (anexo 12):

Somos um Povo Indígena da região do Vale do Jequitinhonha, município de Araçuaí e Coronel Murta, Minas Gerais. Estamos nos organizando na luta pela demarcação de nosso território. Sem uma terra, vivemos dispersos, como agregados em fa-

zendas, áreas urbanas da região ou outros Estados. Esta foi a única forma que conseguimos para garantir nossa sobrevivência física. Nossa história não é muito diferente de outras várias que conhecemos no nosso país. Somos um Povo Indígena que foi expropriado de suas terras, sendo considerado extinto. Nosso ancestral, Manuel Caboclo, foi um dos poucos sobreviventes de nosso Povo no século XIX.

Os Aranã foram levados da sua região (rio Urupuca) para o Aldeamento do Rio Doce e de lá para Itambacuri, nosso bisavô foi levado para Virgem da Lapa, pela família Figueredo, tornando-se empregado em suas fazendas.

Pedro Sangê, um dos filhos de Manoel Caboclo, também empregado daquela família, e, em uma atitude de afirmação da nossa história e identidade indígena, registrou os filhos de seus dois casamentos com o sobrenome “Índio”.

Nossa família “Índio” sempre viveu e se casa com outras descendentes de índios que é a família dos “caboclos”. Essas famílias, hoje, juntas são o Povo Aranã. Vivendo próximos aos Pankararu, começamos a conhecer melhor nossos direitos e acompanhar a luta de nossos parentes indígenas no País. (Carta enviada à administração regional da FUNAI, 10 de julho de 2001)

Nesse momento, já há uma nítida mudança da fronteira étnica. Os Aranã, em um primeiro momento, distinguem as origens familiares dos dois grupos para em seguida, definirem o *Povo Aranã* como a junção dessas famílias. Ou seja, a noção de *Povo Aranã* incorpora dois grupos familiares distintos: os *Caboclo* e os *Índio*.

Quanto às famílias que ocupavam a sede da Fazenda Alagadiço, estas saíram e foram morar em um sítio alugado com recursos cedidos pela Igreja Metodista. As pessoas do grupo participavam cada vez mais de encontros e reuniões sobre assuntos indígenas. Quase todos os contatos foram intermediados por Geralda. Isso dava a ela “poder”, já que nenhum deles nunca havia ouvido falar antes sobre CIMI, CEDEFES, FUNAI e FUNASA. Quando as famílias se reuniam, debatiam sobre algum assunto qualquer, decidiam o que deveria ser feito e comunicavam sua decisão a Geralda. Cobia então a ela “executar” o que se havia decidido. Ela era vista como uma pessoa que podia conseguir, frente ao governo, aquilo que o grupo havia decidido, ou seja, ela conseguiria uma terra para eles e que fossem também atendidos pela FUNASA.

4.2) A Reivindicação de atendimento médico

Durante o tempo em que a família do Sr. Antônio ficou na casa alugada, conseguiram uma doação de um terreno de cinco hectares do prefeito de Coronel Murta. Em certa vez que estive na casa da família, D. Maria me mostrou com orgulho o documento da doação e dizia que

o prefeito teria demarcado a terra como território indígena. Apesar de ser um “território indígena”, sendo assim coletivo, a família do Sr. Antônio tomou os cinco hectares como seus, já que teriam sido eles quem fizeram o contato com o prefeito.¹² Essa doação causou uma certa polêmica, já que havia boatos de que o prefeito estava negociando com a FUNASA a construção do posto do PSI ao lado da escola rural, para que ele atendesse aos indígenas como também aos moradores da área rural. Nessa época, o Ministério Público Federal já havia emitido uma recomendação à FUNASA para que incluísse os Aranã no conjunto das populações alvo da política de saúde indígena (Ministério Público Federal, recomendação 08/2001, anexo 13).

Outro boato que corria na época era que o prefeito havia conseguido o apoio da diocese e que a família do Sr. Antônio iria trabalhar no posto de saúde. Geralda conta que D. Maria, certa vez, chegou em sua casa para contar que a doação dos cinco hectares se concretizou. A primeira pede que D. Maria comunique a doação ao CIAPS e diz que eles poderiam elaborar algum projeto juntos, pedindo apoio para a compra dos materiais para a construção da casa. O que parece que aconteceu foi que D. Maria não comunicou D. Rosa, então presidente do CIAPS, sobre a doação do terreno. D. Maria também passou a dizer que Geralda havia lhes prometido construir uma casa de alvenaria. Ao ficar sabendo da “promessa” feita por Geralda, D. Rosa ficou chateada com o fato e disse que a indigenista estaria passando por cima do conselho indígena ao interferir em assuntos internos do grupo. Houve um pedido feito pelo CIAPS ao ITER – MG para que o mesmo efetuasse uma vistoria e pesquisa cartorial sobre a Fazenda Estacado. O CIAPS argumenta que a tal fazenda teria:

(...) 48 alqueirões de terra situadas no município de Araçuaí.

Temos informações certas de que apenas uma pequena área comprada pelo Sr. Ariosvaldo Fernandes ter documentação, e o restante é terra devoluta. Os antigos donos se mudaram e venderam as Fazendas Estacado, olho d’água, Bananal, Lagoa Grande. O primeiro dono era o Sr. Jorge Muri que tinha sociedade com outros irmãos. Todos se mudaram a muitos anos da região por causa da seca.

Há uma chapada com nascente e matas com muita madeira de lei a preservar. O restante das terras chega até a beira do Rio Jequitinhonha. Não há construções, nem sede, nem moradores. Este seria um dos lugares ideais para fazer nossa aldeia (carta enviada ao ITER-MG, no dia 03 de outubro de 2002, anexo 14).

¹² É difícil imaginar como o prefeito de Coronel Murta pensou que fosse possível assentar os Aranã em um pedaço de terra de cinco hectares.

O pedido é feito em nome das 19 famílias do grupo e também indica quais pessoas o ITER deve procurar em sua visita à cidade. Essas pessoas seriam Maria Rosa Índio, então presidente do CIAPS, Manoel Índio de Souza, Fiscal do conselho, e Geralda Chaves Soares. Provavelmente, o nome da indigenista consta na carta devido ao seu suposto “poder” em relação às instituições que parecem tão distantes à realidade Aranã. No entanto, esse “poder” em lidar com agentes externos é conflitante com o “poder” do CIAPS em deliberar assuntos internos. Como descrito anteriormente, Geralda teria prometido uma casa de alvenaria para uma família do grupo, sem que isso tivesse passado por uma discussão interna. Esse suposto pulo de etapas dos procedimentos institucionalizados do grupo, possivelmente se apresentou à D. Rosa como um questionamento, ou melhor, uma confrontação a sua legitimidade como presidente do CIAPS. A presença e participação da indigenista Geralda eram importantes para as reivindicações do grupo, contudo desde que o grupo – CIAPS – determinasse e delegasse o nível de participação da indigenista.

Voltando a questão do atendimento à saúde, a FUNASA organizou uma reunião com os Aranã, provavelmente motivada pela recomendação 08/2001 do Ministério Público Federal. Esta reunião se deu na casa de Manoel Índio, no dia 11 de abril de 2002 e contou com a participação, além dos representantes da FUNASA, do CIMI – representado por Geralda –, do CEDEFES e de diversos *Caboclo e Índio* (anexo 15). A reunião teve como objetivo esclarecer como é prestado o serviço de assistência à saúde da FUNASA. Os representantes da mesma esclareceram que o atendimento é feito pelo sistema SUS, quais deveriam ser os procedimentos necessários para o agendamento do atendimento e quem seria a pessoa responsável. Esclareceram também a quais outras cidades deveriam recorrer no caso de não se obter atendimento a necessidades médicas mais complicadas e que caberia à FUNASA arcar com os custos do deslocamento dos pacientes, como também com a medicação para qualquer tipo de tratamento. A ata tem um caráter instrutivo de como deve ser feito o atendimento e quem seriam as pessoas responsáveis, inclusive explicitando a razão pela mudança do local de atendimento. Esse é uma informação que considero importante, sendo talvez um dos motivos que levaram a uma segregação interna do grupo Aranã. O trecho segue abaixo:

A Prefeitura Municipal de Coronel Murta recebia R\$750,00 para prestar assistência médica aos índios. Como não houve prestação de contas foi cancelado este repasse que de agora em diante será feito para a Prefeitura Municipal de Araçuaí.

O atendimento saúde dia DSEI será para as 19 famílias que até o momento participam do movimento pelo reconhecimento étnico e pela terra, cujas fichas já foram encaminhadas ao

DSEI. A inclusão de qualquer outra família deverá passar pela avaliação do CIAPS (Ata da primeira reunião da FUNASA com os Aranã, 11 de abril de 2002).¹³

Fica claro que a FUNASA destinou uma quantia fixa para a assistência a saúde dos Aranã, R\$ 750,00 mensais. Esse dinheiro deveria ser gasto, em caso de necessidade, no atendimento das então 19 famílias que faziam parte do grupo que lutavam pelo reconhecimento étnico. Todavia, o atendimento poderia ser expandido, incluindo mais famílias, desde que essas novas famílias fossem “avaliadas” pelo CIAPS. No entanto, o documento não menciona um possível aumento de recursos caso mais famílias passassem a ser atendidas pelo PSI. Uma conclusão que podemos tirar desse documento é que o recurso destinado ao atendimento das famílias é fixo, contudo a quantidade de famílias atendidas é variável.

Imediatamente após a reunião com a FUNASA, o CIAPS escreve uma carta ao coordenador do DSEI/MG-ES alertando para a existência de “falsos índios”. Ele também sugere ao DSEI/MG-ES que

(...) todo encaminhamento de pessoas para tratamento de saúde em Governador Valadares seja comunicado ao Conselho Indígena Aranã, pois há muitas pessoas que não participaram da nossa caminhada e aos quais ainda não temos conhecimento e que poderão causar dificuldades em nossa luta pelo reconhecimento pelo estado.

(...) Desta forma outras pessoas da região, como é o caso do Sr. Miguel Xavier. Fica na inteira responsabilidade do representante de saúde local da FUNASA, por não pertencer ao Povo Aranã (carta do CIAPS ao DSEI/MG-ES, 12 de abril de 2002. Anexo 16)

A sugestão que o CIAPS faz ao DSEI/MG-ES é um elemento que corrobora com a idéia do atendimento à saúde como recurso escasso. Aparentemente, o que o CIAPS busca é se tornar o elemento/agente último de legitimação da identidade étnica individual dos participantes do movimento pelo reconhecimento coletivo. O reconhecimento oficial do grupo, como por eles entendido, seria ratificado por um relatório antropológico que daria subsídios, às instituições respon-

¹³ Não entrarei no mérito do que teria feito a prefeitura de Coronel Murta com o recurso destinado exclusivamente ao atendimento da saúde indígena. O relevante é que não houve prestação de contas deste montante, levando a FUNASA romper o convênio firmado entre ela e a prefeitura. Peculiar é o valor de R\$ 750,00, uma vez que os Pankararu já viviam na região desde meados da década de 1990 e eram atendidos pela FUNASA. Em 2007, o valor que a prefeitura de Araçuaí recebia para a assistência à saúde indígena era de R\$ 17.000,00 mensais, sendo que R\$ 15.000,00 eram enviados pela FUNASA e R\$ 2.000,00 pelo programa Viva Vida, do governo de Minas Gerais. Ou seja, em cinco anos, o montante destinado a saúde indígena cresceu 2.266%!

sáveis, para aceitarem seu auto-reconhecimento coletivo. Já no plano individual, seria o CIAPS o responsável por incorporar novas famílias ao grupo, como também analisar e denunciar o “uso” indevido do único “bem” que possuem – que é o “ser Aranã”.

Em 2002, D. Rosa já reside em Araçuaí. Ela morava em Ponto dos Volantes e não participou do início da *caminhada*. Sua participação mais ativa teve início em 2000, ano em que representantes dos Aranã – incluindo ela – foram a Porto Seguro na Marcha dos Povos Indígenas. Como ela trabalhava como professora antes de se aposentar, é bem respeitada pelos outros membros do grupo. As pessoas com quem conversei disseram-me que Rosa foi eleita presidente do CIAPS por ser uma pessoal batalhadora, decidida e por ter tido uma educação formal, coisa que nenhum filho de Pedro Sangê teve.

4.3) O conflito com a Igreja

Em 2002, o jornal Gazeta de Araçuaí (fevereiro/março 2002, Caderno Comunidade) publicou uma reportagem intitulada “Diocese de Araçuaí nega terras da igreja para índios Aranã”. A reportagem relata resumidamente como se deu a vinda dos Pankararu para a região em 1994 e que eles receberam uma faixa de terra da Igreja Católica e da Igreja Metodista. Sobre os Aranã, apenas comentam que a indigenista Geralda teria orientado a família de Antônio Índio a ocupar a sede da fazenda da Igreja, para ficarem, assim, mais próximos de seus familiares. O jornal também transcreve algumas falas do Sr. Antônio e D. Maria, que seriam, mais tarde, severamente criticadas por D. Rosa, já como presidente do CIAPS. Segue abaixo parte delas:

“(…) Ficamos 6 meses no casarão da sede da fazenda da Diocese, onde plantamos e colhemos e uma roça. O bispo havia prometido dar uma terra prá gente mas um dia ele apareceu muito bravo, dizendo que a gente tinha que sair da casa. Falou também que não ia dar mais terra pra gente. Agora estamos sem terra e sem casa. Não vou voltar para onde estava, porque lá não tem escola nem nada”, reclama Antonio Índio. “A gente não esperava por isso. Poderiam ter deixado a gente lá onde a gente estava. Por se um bispo, ele foi desumano. Nós também somos igreja”, lamenta dona Maria Índio, mulher de Antonio (Gazeta de Araçuaí, Fevereiro/Março 2002).

Após a reportagem da Gazeta de Araçuaí e uma reportagem da TV Alterosa, o CIAPS, no dia 26 de abril de 2002, elabora uma *Nota de Esclarecimento* contestando o conteúdo de ambas as reportagens. Segundo eles,

Para continuar nossa luta pelos nossos direitos, precisamos do apoio solidário das pessoas e dos meios de comunicação, desde que os mesmos demonstrem compromisso e respeito

com a nossa luta. Não permitiremos que pessoas inescrupulosas, invadam nossa área, nosso espaço e usem nossos parentes para tirar proveito próprio, ou que manipulem e induzam os nossos parentes a conceder entrevista sem o conhecimento de todos.

No dia 19 de abril, a TV ALTEROSA, um poderoso meio de comunicação, poderia ter reservado um espaço para o Povo Aranã contar sua história, mostrar o seu povo e não invadir nosso espaço para entrevistar apenas uma família. A família mostrada na reportagem, está morando num sítio alugado, com o apoio financeiro de uma entidade, com área para plantação, recebendo sementes e ferramentas para o trabalho. Porque isso não foi falado? Porque as roças não foram mostradas? A quem interessa esse tipo de reportagem nesse momento de eleições?

Acreditamos que foi tudo uma farsa bem montada, se somos 18 famílias, porque só uma foi ouvida e mostrada? Porque não procuraram o Conselho Indígena Aranã?

Essa família foi a primeira a ser atendida pelo órgão oficial FUNASA.

Queremos deixar bem claro para nossos apoiadores, que não partilhamos e não concordamos com tais reportagens.

“Não temos nada contra a pessoa de D. Enzon, a Igreja é nossa parceira na luta e conquista dos nossos direitos.” As reportagens do jornal local, GAZETA DE ARAÇUAÍ (FEV / MAR – 2002) e da TV ALTEROSA no dia Nacional do Índio, envolvendo a pessoa de D. Enzo, a quem respeitamos como autoridade religiosa, que dedicou sua vida ao povo do Vale, nos chocou profundamente (Nota de esclarecimento do CIAPS. Anexo 17).

Percebemos como o grupo defende a pessoa de Dom Enzo e como também consideram a Igreja como uma aliada em sua reivindicação por direitos. A *Nota de Esclarecimento* é um exemplo de como foi complicada a negação pela diocese ao pedido de doação da Fazenda Alagadiço. Como descrito anteriormente (p. 70), as pessoas do grupo não conseguiam entender como Dom Enzo foi capaz de lhes negar a fazenda. Para tornar menos incompreensível aquela realidade, boatos e hipóteses que alegavam que teriam sido outras pessoas que forçaram o bispo a tomar tal atitude começaram a tomar conta do imaginário dos *Caboclo* e *Aranã*. Quanto às opiniões relatadas nas reportagens, o CIAPS diz abertamente que elas não são representativas do grupo, já que, tanto a TV Alterosa como a Gazeta de Araçuaí, basearam-se apenas no depoimento de uma família, sendo que o grupo era composto por 18 famílias. Também se queixam pelo fato dos repórteres e jornalistas não terem procurado o Conselho. Podemos pressupor então que o CIAPS se pensa como único portador legítimo das opiniões e juízos de valores sobre assuntos que tangenciam os interesses dos Aranã.

Tanto na *Nota de Esclarecimento* como na carta enviada alguns dias antes para o coordenador do DSEI/MG-ES, o CIAPS se coloca e assume uma posição central de agente legitimador. Em relação à assistência de saúde, ele queria ser informado de toda e qualquer atendimento que fosse prestado aos membros do movimento pelo reconhecimento, para evitar que os “falsos Aranã” não prejudicassem a *caminhada*. Quanto às reportagens, o CIAPS repudia o fato dos jornalistas terem buscado opiniões de uma família apenas, já que o grupo teria 18 famílias. Os jornalistas também estariam manipulando as pessoas, montando assim uma grande farsa em proveito próprio. Segundo o CIAPS, apenas o Conselho seria capaz de prover informações verdadeiras e isentas de manipulações. O conselho critica as reportagens de forma veemente porque não quer conflito com a Diocese. Como a religião é uma característica marcante do grupo, qualquer ofensa feita à Igreja é tida como uma ofensa feita a eles mesmos. Responder às reportagens foi importante ao CIAPS porque elas utilizaram as falas de alguns membros do grupo para atacar a atitude da Diocese. O CIAPS quer deixar claro, principalmente para a Diocese de Araçuaí, que o *Povo Aranã* não tem nada contra a Igreja.

4.4) Fim de um período de cooperação

A partir desde momento, Geralda começa a sentir um pouco de receio dos Aranã ao seu respeito. Segundo ela, as principais reclamações deles eram que ela havia prometido lhes dar uma terra para morarem juntos e até o momento eles não tinham terra; que ela falava sobre FUNAI e FUNASA, mas ninguém dessas instituições a conhecia; que teria sido ela quem conseguiu que a Igreja Metodista desse mais terra para os Panakaru, sendo que eles já tinham terra; por último, ela convenceu a família do Sr. Antônio a abandonar a Fazenda Campo e ocupar a sede da Fazenda Alagadiço e se não tivessem abandonado o local, o bispo poderia ter-lhes doado a fazenda. Em geral, a indigenista diz que os Aranã passaram a lhe considerar como uma ameaça aos interesses do grupo porque ela estaria intermediando as relações dos Aranã entres a FUNAI, FUNASA, CIMI, CEDEFES, ITER e outros agentes sem antes consultar quais eram os interesses do CIAPS. Assim, ela parou de participar ativamente da *caminhada* Aranã. Parece que é neste momento que as diferenças do grupo passam a ser mais demarcadas em suas relações internas.

Como o CIAPS tinha apenas um representante da família Caboclo, Sebastião, parece que a instituição passou a representar apenas uma parte do “Povo Aranã” já que “essas famílias, hoje, juntas são o Povo Aranã” (Carta enviada a Administração Regional da FUNAI em Governador Valadares. Anexo 12). Sebastião Caboclo, que esteve presente desde o início do movimento pelo reconhecimento étnico, hoje não mais participa das reuniões e nem quem participar. Nas conver-

sas que tivemos, que recusou que fossem gravadas, ele conta que em 2002 o *peçoal da Rosa* decidiu tirar sua família do grupo, já que eles não eram filhos de Pedro Sangê. Segundo ele, houve reuniões secretas em que parte da família Índio decidiu excluí-los do grupo e que nada lhes foi informado. Eles só ficaram sabendo “que não eram mais índios” quando sua mãe, Luzia Caboclo, não conseguiu mais receber o tratamento de quimioterapia. Desde então, Sebastião não participa mais da *caminhada* e sente vergonha de algum dia ter participado. Segundo ele, foi como se tivesse sofrido uma punhalada pelas costas. O que aconteceu, na opinião de Sebastião, foi algo covarde e vergonhoso e ele não quer que outras pessoas saibam que algum dia esteve envolvido com pessoas assim. Seus irmãos, Paulo e Tânia, que também participavam ativamente, ainda se envolvem nas discussões do grupo, todavia de forma bem menos ativa porque também sentem um pouco de rancor pelo acontecido. Segue abaixo, para melhor ilustrar essa situação de conflito, uma carta enviada por Teresinha Índio a FUNAI em Brasília e ao Ministério Público Federal. Nesta carta, ela relata os desentendimentos que vem tendo com a indigenista Geralda e como outras pessoas que não são da família Índio e estariam recebendo atendimento da FUNASA por se fazerem passar por Aranã (anexo 18).

Senhor Presidente, nos remanescentes indígena do povo Aranã, reconhecidos a pouco tempo do Estado de Minas Gerais, estamos informando a Vs., as constante dificuldade que estamos passando, nestas horas de reconhecimento são os momento que aparece pessoas para tirar proveito próprio da nossa inocência, que se passam pôr representante dos povos Aranã e Panakararu, isso sem o conhecimento das lideranças locais. Eu como índia Aranã, filha do índio pôr nome de Pedro Sangê, um dos troncos Aranã estou revoltada com tanta coisa absurda que a senhora Geralda Chaves Soares, vem praticando com a gente, estar colocando gentes brancas para receber benefício da funasa e da FUNAI pessoas que não tem nada com o nosso povo, ela pegou a família de dona Luzia e colocou como índio Aranã, eles não faz parte de nossa família, nos filha do índio Pedro Sangê, estamos muito revoltadas com a senhora Geralda, que estar usando a memória do nosso pai, a mesma vem usando o nome do pai para beneficiar as pessoas que ela diz que é nossa parente, a Senhora Geralda escreve os nomes das pessoas de diz que é índio Aranã, nos que somos filhas de Pedro Sangê, não fazemos parte dos projetos, formulados pela Senhora Geralda, quando tem ajuda para os Aranã nos não somos beneficiados, a mesma vem recebendo ajuda da Holanda, e até agora não prestou conta com as comunidades indígenas, vem usando o recurso em benefício próprio, comprovante segue em (anexo), ela faz esses projetos informando que nos Aranã tem terra, na verdade não temos terras reconhecidas no momento, para morar pôr esse motivo estamos separados, temos irmãos que mora no alagadiço, informo que a maioria dos índios Aranã que mora no alagadiço e na cidade foi a Senhora Geralda que fez. Senhor

Presidente, em razão disso, requeremos, pois, providencias urgentes ao Ministério Público Federal (Denúncia de Teresinha Índio à FUNASA e ao Ministério Público Federal – 16 de dezembro de 2003)

Nessa mesma carta, Teresinha escreve uma nota de próprio punho dizendo que

O pessoal do Conselho e Lideranças não assinaram porque estão todás desorganizadas e cúmplici de muita coisa errada.

Peço para fazer um levantamento dos Aranã que vocês vão ver que estão gastando com não Índio.

E a minha irmão Maria Rosa Índia esta com problema de depressão e esta servindo de escada para os outro subir (Ibid.)

Essa correspondência, em especial, ilustra a escalada das diferenças de opinião, desentendimentos e conflitos internos entre os Aranã. A indigenista Geralda deixa de ser considerada um catalisador do movimento e se torna um inibidor. Na denúncia de Teresinha, é ela quem estaria fazendo o cadastro de não indígenas como membros do grupo Aranã, sendo que esses não indígenas são os membros da família de Luzia Caboclo. A indigenista também estaria utilizando indevidamente o grupo para elaborar e angariar fundos de projetos sociais e utilizar estes recursos em benefício próprio. A diferença de opiniões entre os participantes do grupo pode ser comprovada pela nota escrita a mão por Teresinha. Nessa, ela informa que nem as lideranças, nem os membros do CIAPS assinaram a denúncia porque não há organização interna e que eles seriam cúmplices e coniventes com o que estaria acontecendo.

Gostaria de ressaltar que em dezembro os Aranã já eram uma etnia oficialmente reconhecida – o que ocorreu em audiência pública no dia 04 de junho de 2003. Com o reconhecimento oficial, as diversas pessoas e instituições que organizavam reuniões freqüentes com os Aranã deixaram de ser tão ativas, uma vez que o que tanto buscavam havia sido alcançado – o reconhecimento oficial. Aparentemente, esse desligamento abrupto entre os indígenas e os pesquisadores e suas respectivas instituições, fez com que os próprios indígenas tivessem que lidar com as diferenças intrínsecas do seu próprio grupo, todavia, sem contar com o amparo logístico que as instituições de pesquisa anteriormente lhes propiciavam. Esta é provavelmente a causa da desorganização apontada por Teresinha. Ele ainda acusa outras pessoas, embora não diga quem elas seriam, de estarem aproveitando da depressão de sua irmã Rosa, presidente do CIAPS, para ingressarem no movimento.

Podemos também interpretar a acusação levantada por D. Teresinha contra o Conselho e as outras lideranças *Índio* como uma forma encontrada por ela de deslegitimar a autoridade dos

mesmos. Isso porque, no início da luta pelo reconhecimento, ela era uma figura central de referência para a construção da história Aranã, como também sua opinião era decisiva nas ações dos Aranã como grupo. Com a mudança de sua irmã para Araçuaí e o aparecimento de novas lideranças no grupo, tanto as opiniões de D. Teresinha como sua importância como figura central acabaram sendo diluídas. Acusar as novas lideranças foi uma maneira encontrada por ela de retomar uma posição mais relevante na dinâmica política Aranã. D. Teresinha justifica sua posição central ao dizer que foi a primeira pessoa de sua família a fazer contato com a indígenista Geralda; por ser uma das filhas mais velhas, conhecendo melhor as histórias de seu pai e por ter sido a primeira a se mudar para Araçuaí. Ela também tenta diminuir o poder político que D. Rosa possui no grupo ao dizer que sua irmã se mudou da Fazenda Campo aos 15 anos de idade, ou seja, ela teve pouca convivência com seu pai e não conhece bem suas histórias. D. Teresinha ainda diz que sua irmã não participou da caminhada desde seu início. Como podemos ver, o bilhete escrito por D. Teresinha além de apontar a existência de “falso índios” no grupo, deixa transparecer a inconsistência de opiniões no lado que se diz “índio de verdade”.

Na entrevista de D. Teresinha, podemos tentar compreender mais profundamente como se deu a cisão entre os *Índio* e os *Caboclo*. Ela aponta qual foi a contribuição da indígenista Geralda ao movimento e as conquistas que o grupo obteve com o reconhecimento oficial. A entrevista foi feita em sua casa em Araçuaí, no dia 11 de maio de 2007. Na ocasião, estavam presentes seu marido, Antônio Carlos, e sua filha, Maria da Paixão.

Teresinha: Meu nome é Maria Teresinha Índio e sou filha de Pedro Sangê. Há 35 anos estou morando em Araçuaí. Quando vim da roça para morar na cidade, não havia índio aqui. Eu fiquei muito tempo morando aqui, embaixo de um pé de árvore, com duas crianças e grávida de mais uma. Foi quando peguei uma pneumonia e fiquei três meses internada em Teófilo Otoni. Eu ainda tenho as receitas médicas e posso arrumar testemunha para mostrar que estou falando a verdade. Naquele tempo, ninguém me procurou embaixo da árvore onde morava para saber se eu era índia, mestiça ou qualquer outra coisa. Mas quando a Geralda me procurou, eu achei que era meu pai que estava enviando um anjo que iria nos ajudar a nos reunirmos novamente. Mas aqui nessa região, ninguém nunca viu um índio. Pode fazer sua pesquisa que você vai descobrir que de 35 anos para cá não existia um índio em Araçuaí. Eu fui a primeira a pisar aqui em Araçuaí nos últimos 35 anos e até hoje não tenho nada. Eu tenho é esse casebre aqui, que meu marido conseguiu com muito sofrimento. Hoje estamos até vendendo para ir morar em outro lugar. Quando eu vim para cá, não existia índio na cidade, o que existia eram ciganos. Havia muitos ciganos. Eu queria mandar minha filha para Belo Horizonte para estudar, porque não tinha condições de dar um estudo para ela aqui. Falei para minha cunhada, que morava na capital, para levá-la, só que como minha filha não possuía documentos, ela não pode ir. Minha filha estudava no Colégio Nazaré aqui na cidade e me perguntou se poderia trabalhar, porque suas colegas disseram que conheciam uma mulher aqui da cidade que queria alguém para ajudar nos afazeres domésticos. Eu disse que ela poderia trabalhar sim, sem mesmo saber na casa de quem. Naquele tempo nós éramos bem mais bobos do que somos hoje. Um dia, ela foi trabalhar com uma presilha de cabelo feita de

couro, coisa simples. Quando ela lá chegou, Geralda estava presente e disse que trabalhava com questões indígenas e perguntou a ela onde havia comprado a presilha. Minha filha disse que não havia comprado, já que a presilha era minha. Ela também disse que havia sido seu avô quem a fez e que ele era índio. Então Geralda disse que precisava falar comigo, porque trabalhava com questões indígenas há muito tempo. Foi assim que ela veio a mim e por isso eu achei que era meu pai quem a estava mandando. Ela veio aqui em casa e me procurou. Eu dei muitas entrevistas e contei as histórias do meu pai. Ela gostou muito, só que eu falei que a mulher não mora aqui; eu menti também.

Lucas: Você falou isso com quem?

Teresinha: Eu fui para Belo Horizonte fazer um tratamento médico e disse que tinha conhecido ela aqui, porém disse que ela morava muito longe. Eu disse que achava que nós ainda iríamos ficar juntos [não é claro com quem Teresinha teve essa conversa, mas muito provavelmente foi com algum parente que morava em Belo Horizonte. A mentira seria que a indigenista morava longe de Araçuaí]. Eu contei que havia ido uma mulher lá em casa e que ela disse para nós ficarmos juntos. Ela iria juntar a gente. Eu falei para todo lado o que ela disse que faria. Depois de muitos anos, os Pankararu já estavam até morando aqui, ela me pediu para dar uma entrevista e para dizer tudo o que a gente fazia na roça. Eu fui ao centro da cidade e dei a entrevista para um montão de gente, havia muita gente interessada em saber das coisas. Ela também pediu para que quem soubesse de qualquer coisa sobre Pedro Sangê, o que ele fazia e esse tipo de coisa, que me procurasse e me contasse suas histórias porque eu era filha dele. Depois disso, eu não vi mais a Geralda, ela sumiu. Quando ela reapareceu, veio com outra história, dizendo que tínhamos que fazer um registro e que tínhamos que ir lá em Capelinha. Como meu avô foi pego lá em Capelinha, tínhamos que ir lá para tentar encontrar alguma coisa que provava que meu avô era realmente de lá e ver se encontrávamos também alguma coisa que indicasse qual era a tribo dele, já que não sabíamos. Em Capelinha, foi encontrado um registro no museu que dizia que foram pegadas duas pessoas, meu avô mais uma mulher. Os velhos foram sempre mortos na época, mas as crianças eles pegavam. Essas duas pessoas eram meu avô e minha tia. Minha tia foi criada num orfanato e viveu 100 anos. O nome dela era Idalina Índio de Souza. Foram com as pesquisas de Isabel [Isabel Missagia de Mattos] e a outra que eles [CEDEFES] fizeram que foram descobrir que nós éramos da tribo dos Aranã. Mas no início eram os Botocudos, mas quando o grupo fica muito grande, eles dividem. Dos filhos do meu pai, dos que ainda estão vivos, tem o compadre Jumá, Amazilde, a comadre Amélia, que são os mais velhos, ninguém nunca fez nada por nós, nada. Então ficou apenas eu para falar as coisas que sabia, porque lá em casa também saiu todo mundo. Ficou apenas eu de filha mais velha. Amazilde foi para Itinga, comadre Rosa, que era a filha caçula, saiu de casa cedo para poder estudar, Antônio foi para mata e compadre Jumar foi para Itinga trabalhar na barragem que tem lá. Eu fui um dos filhos mais velhos que ficaram em casa. Era eu que ajudava meu pai a trabalhar com o couro e tingi-lo com angico. Ele fazia tudo, inclusive a presilha de couro foi ele quem fez. E o que ela [Geralda] fez com essa presilha? Ela pediu a presilha emprestada e a deu para meu irmão mais velho, Jovi. Mais velho porque ele era filho da primeira mulher de meu pai. Quando ele estava perto de morrer, ele deu a presilha para Juliana, filha de Mardem. Não deixou para uma família dele também, mas acabou dando a presilha para Juliana. Por causa disso mesmo que eu achava que era o espírito do meu pai que estava enviando a Geralda para nos ajudar. Todavia, para eu mesma, não teve nada de futuro. No fim das contas, aparecerem todas essas pessoas dizendo que eram parentes de meu pai. Os *Caboclo* mesmo, por exemplo. Meu pai falava que eram apenas três irmãos, sendo que dois foram criados em virgem da lapa e ele foi criado por fora. Só que os dois irmãos já haviam morrido. Inclusive Geralda foi conosco lá em Virgem da Lapa e conversamos com as duas viúvas dos irmãos de meu pai. Elas disseram que meu pai não havia sido criado com os irmãos, então eles não podiam contar nada sobre meu pai, já que não conviveram junto a ele. Ninguém quis entrar na *caminhada* também porque como os velhos já morreram há muito tempo e não passaram as histórias para os filhos, eles não sabiam nada de índio.

Então, como a Geralda não conseguiu colocar o povo dos irmãos do meu pai na *caminhada*, colocou os *Caboclo* no lugar deles. Eles andam dizendo por aí que são parentes do meu pai, mas a verdade é que, você pode perguntar para qualquer um aqui de Araçuaí, meu pai não tem nenhum parente. Índio nenhum aceita pessoas estranhas na tribo deles. Nós não fomos criados em aldeia, mas não aceitamos uma pessoa que não foi criada conosco como se fosse parente. Como também nenhuma outra pessoa vai nós aceitar como parente dela. Ninguém aceita ninguém. Então seríamos abrigados a aceitar todo tipo de coisa? Porque ela [Geralda] fez tudo do jeito que ela quis e nós somos obrigados a aceitar... Porque as coisas começaram com várias pessoas dizendo como teria acontecido as coisas. No entanto, só eu posso falar dos meus dez irmãos, porque os três irmãos da primeira mulher do meu pai não foram criados conosco e fomos conhecê-los já adultos. Passei a conhecer mais o pessoal deles a partir da caminhada. Eu só posso falar o que aconteceu dentro da minha casa, dos dez filhos do segundo casamento. Agora dos dez filhos, restam apenas oito vivos. E esses oito filhos eu digo que não tem direito a nada! Apenas os remédios das consultas médicas e mais nada! Então se ela queria fazer um serviço bem feito...

Lucas: Mas ela quem?

Teresinha: Geralda, quem me procurou dizendo que trabalhava com índio. Por que ela não procurou um lugar onde poderíamos ficar juntos? Nós poderíamos até trazer mais índios para cá [Teresinha usa índios para designar seus parentes] para conhecer melhor a história. Ela acabou trazendo outro povo [Pankararu] para Araçuaí, mas o povo que foi nascido e criado aqui na região não tem direito a nada. Isso que ela fez aí não é uma história verdadeira [neste momento, Teresinha aponta para o documento elaborado pelo CEDEFES], porque o que ela disse que iria fazer era uma MEMÓRIA de Pedro Sangê. Essa memória seria para seus netos e bisnetos. Seria uma lembrança para eles. Quando o documento ficou pronto, conseguimos assistência médica e cestas básicas. Tudo isso foi muito diferente do que ela havia conversado comigo. Antigamente eu falava muito com ela e dizia a ela que isso estava errado, porque havia muitas pessoas que não eram nossos parentes recebendo as coisas, mas ela dizia que quanto mais gente dentro do grupo melhor seria. Tem muito papel que prova isso que eu estou te falando. Geralda ia procurando qualquer um e mandava fazer a ficha dele, como se ela nos estivesse vendendo ou comprando. Ela falava para fazer a ficha de fulano ou ciclano para ele fazer parte do grupo. Isso aí não tem nada de verdade [mais uma vez ela aponta para o relatório do CEDEFES], tudo aí... a maioria é mentira. A verdade mesmo é que dos meus dez irmãos, o primeiro quem ela encontrou fui eu. Porque era eu quem morava em Araçuaí. Na época, ninguém mais morava na cidade e em nenhum momento ela me pediu para chamar um irmão meu para podermos conversar juntos. Tinha carro e transporte para tudo, menos para isso, para buscar um irmão meu. Um irmão meu esteve aqui em casa no mês de dezembro [2006] e ela [Geralda] não foi gente para vir aqui e conversar conosco para saber da verdade. Porque meus irmãos mais velhos podem contar a verdade também! Ninguém os procura para saber da verdade. Ficam aí, perguntando uma coisa e outra, de um lado e do outro, porque agora tem *Aranã 1* e *Aranã 2*... Como que é isso? Meu pai só tinha dez filhos e dentre esses dez filhos, todos conhecem os netos e bisnetos dele. Então como que os *Caboclo* entraram nessa história? É que Mundinho se casou com Tuca e levaram a família dela toda. Isso também é mentira, porque Mundinho nunca se casou com Tuca e ela era casada com outro homem [Mundinho é filho do Sr. Antônio com D. Maria e Tuca é filha do Sr. Nenezão e D. Luiza]. Só que ela se separou do marido e ela [Geralda] colocou que Tuca então se casou com Mundinho e levou a família inteira: Luzia e Nenezão. Só que quando alguém casa é com uma pessoa só! Ninguém se casa com uma família inteira. (...) Meu pai foi criado em um sobrado velho lá em Virgem da Lapa e o nome dele era Pedro Inácio Figueiredo. Eles tiraram o nome de Índio dele! Ele morreu sem assistência nenhuma, porque a pessoa só vale enquanto ela estiver agüentando trabalhar. Se ela não agüenta mais, ela é jogada fora. Meu pai trabalhou muito em vida. Pode perguntar

aqui em Araçuaí se alguém conheceu algum parente de meu pai! Ninguém conheceu; só a Geralda que diz que conheceu!

Antônio: Eu conheci. Uma vez fui a uma festa em Virgem da Lapa com o irmão de Teresinha, nós ficamos na casa do Manoel Boquim. O João Boquim eu não conheci, mas o Manoel Boquim sim. Agora, os *Caboclo* já são uma outra nação de gente. Não tem nada a ver com os *Índio*.

Teresinha: Esse povo não tem nada a ver com a família do meu pai!

Antônio: Foi Geralda quem fez isso, tanto é que ela até ficou mal por causa disso. Hoje em dia, quando encontramos com ela andando na rua, ela até abaixa a cabeça e finge que não nos vê.

Teresinha: Não sei se por vergonha ou se é por outra coisa, mas ela nem olha para nós hoje em dia.

Antônio: Quando vinham pessoas de fora, uns italianos, ela trazia todos eles aqui para casa para fazer as reuniões. Ela pedia para a gente cozinhar no fogão de barro, porque eles gostavam da comida feita desse jeito, então ficava fazendo projetos para eles enviarem dinheiro para ela.

Teresinha: Ninguém nunca viu a cor desse dinheiro.

Antônio: Eles mandavam dinheiro para ela e até hoje ela usa os Aranã para poder cuidar dos outros.

Teresinha: Nós mesmos não vimos nada. Vinha esse pessoal todo aqui para casa e tirávamos as coisas do lugar, fazíamos comida no fogão de barro. Aqui ficava tão cheio de gente que era difícil até de passar. Ela dizia que iria fazer um projeto para gente, para ajudar, mas aqui em casa não tem um centavo desse dinheiro. Só tem o trabalho do meu marido, mais nada. Agora, quem vem de fora, tem terra e casas boas enquanto nós não temos nada! Minha irmã e minha sobrinha moram em casas alugadas. Não têm nada, mas quem vem de fora tem direito de tudo, enquanto que foi nascido e criado aqui não tem direito a nada! Mas ela começou isso aqui na cidade foi comigo! Eu tenho vontade de sentar com ela lá na federal [Polícia Federal] e esclarecer as coisas porque foi ELA quem me procurou e disse que faria uma MEMÓRIA do meu pai. Ela não me disse que iria ter assistência médica, ajuda com cestas básicas, ela não falou que iria ter nada! E a memória é essa coisa aí que você esta vendo [relatório do CEDEFES]. Ela fica dizendo aí que está de bem conosco, mas desde que isso saiu [o relatório] que ela não dá a nós nem um bom dia. Se alguém quiser encontrá-la, tem que procurá-la nessas últimas aldeias que ela trouxe para cá. Mas quando precisa de qualquer coisa, ela manda as pessoas procurarem é a gente. Outro dia ela mandou uma menina vir aqui fazer uma pesquisa sobre índio e eu a mandei ir para a aldeia. Eu não fui criada em aldeia, não tenho conhecimento nenhum de aldeia. Fui criada na Igreja Católica, nasci e vive na Igreja e meu pai era sacristão. Meu pai também não foi criado em aldeia. Tudo mentira! Isso aí não tem nada de verdade [relatório do CEDEFES]! Pode vir a federal, pode vir o que for... Eu tenho vontade é de sentar com a Geralda e perguntá-la sobre a VERDADE e ver se ela tem coragem de falar a verdade olhando nos meus olhos! A verdade é que ela veio aqui, nesta casa, me procurar porque minha filha estava trabalhando na casa de sua irmã. Quando minha filha disse a ela que seu avô era índio, ela disse que trabalhavam com assuntos indígenas e que viria me procurar para fazer uma pesquisa comigo. No entanto, quanto eu estava morando embaixo de uma árvore, ela não foi lá perguntar se eu era índia ou qualquer outra coisa. O padre inclusive passou lá e disse a ela que havia uma família morando embaixo de uma árvore e que tinha cara de índio. Mas ela não foi lá perguntar se éramos índios ou não. Só veio aqui depois que viu a presilha de couro. Ela também nunca deu assistência nenhuma para ninguém daqui. Hoje em dia, dizem que ela gosta muito dos Caboclo,

porque ela andava muito com eles. Meu sobrinho Pedro, andava muito com os Pankararu quando eles vieram para cá. Ele se vestia até de praia, mas não é por causa disso que eles passaram a considerá-lo como Pankararu. Ele continua Arana do mesmo jeito.

Teresinha passa a discutir a questão do parentesco e afirma que existem dois tipos de *Caboclo*, um lado seria composto pelos descendentes de Umbelina e o outro pelos descendentes de João Caboclo (ver quadro 3, p. 87).

Segundo Teresinha, teria sido a indigenista quem considerou estes dois grupos distintos como um só e os incorporou à *caminhada* Arana. Teresinha afirma que nenhum Caboclo conheceu seu pai e que ela só foi conhecê-los depois que eles começaram a reivindicar o reconhecimento juntamente com sua família. Ela é mais uma pessoa que diz que o reconhecimento da etnia pelo Estado prejudicou a situação familiar, porque depois que passaram a ter atendimento médico e o envio de cestas básicas, as pessoas pararam de se preocupar e ajudar umas às outras e começaram a buscar apenas coisas que fossem de interesse individual. Segundo ela, o reconhecimento teria jogado os irmãos uns contra os outros. Ela ainda diz que uma vez fez uma benção para uma italiana que estava na cidade e que essa enviaria um “agrado” para ela como forma de retribuição. Ela acusa o CIAPS de ter recebido este dinheiro, que seria dela por direito, e tê-lo usado para pagar uma conta de água da casa de seu irmão Antônio. Em seguida, ela volta falar sobre os irmãos de seu pai.

Teresinha: Os filhos do João Boquim moram em Belo Horizonte e não quiseram fazer parte da caminhada conosco. Nós fomos na casa da viúva dele em Virgem da Lapa e ela nos disse que não queria ter nada a haver com isso. Dissemos a ela que o que queríamos era descobrir a nossa etnia e mesmo assim ela disse que não queria participar porque seu marido já havia morrido, seus filhos moravam em Belo Horizonte e como Pedro Sangê não havia sido criado com seu marido, ela não conviveu com ele e não tinha nenhuma história para contar. Todas as pessoas que tinha consciência, a Geralda não conseguiu colocar na caminhada. As pessoas que conviveram com ele, diziam que eram amigas, mas não eram parentes, que parentes eram apenas os filhos. Família não é juntar um monte de pessoas qualquer da rua. Família é apenas o pai, mãe e filhos! Pode perguntar as pessoas aqui de Araçuaí que conheceram Pedro Sangê se eles conheceram algum parente do meu pai. Eles não conheceram ninguém porque não havia nenhum parente dele aqui!

Lucas: E em relação à terra indígena? O que está resolvido?

Teresinha: Nada! Para nós nada! Se você fizer uma pesquisa aqui, daqui a pouco chega outro bando de índios para acampar aqui.

Maria da Paixão: Sabe por que ninguém está interessado em nos ajudar? Porque quando começou a caminhada, o bispo deu um pedaço de terra grande para eles e a Geralda ainda conseguiu que uma pastora comprasse um pedaço de terra e desse para os Pankararu terem acesso ao rio. Ao invés de dar para nós, para que pudéssemos ter pelo menos uma cabana para nos reunirmos, ela deu para os Pankararu. Então isso prova que ninguém está interessado em nos ajudar.

Teresinha: Ela nunca se interessou em nos ajudar!

Maria da Paixão: Os outros índios têm documento da terra e nós que temos os mesmos direitos não temos nada!

Lucas: Mas vocês não se organizam internamente?

Maria da Paixão: Não adianta!

Teresinha: Mas de que jeito? Não tem jeito! Deste o princípio da *caminhada* nós continuamos no mesmo lugar, sem que nada mude! Esses outros índios que estão aqui largam a terra deles e vem para cá, porque ganham um pedaço novo de terra. E os índios que são desta região? Esses não têm direito a nada!

Maria da Paixão: Ninguém está preocupado em ajudar.

Teresinha: Agora, se ela [Geralda] estivesse interessada em nos ajudar, poderia ter dado para nós uma terra onde pudéssemos ficar, depois podíamos até trazer mais índios. Mas ela, na verdade, nunca teve interesse em nós. Ela achou a história bonita e foi juntando gente porque ela falava que quanto mais pessoas na *caminhada*, melhor seria.

Lucas: Mas onde então vocês gostariam que fosse a terra de vocês? Em Capelinha, na Fazenda Campo ou em outra localidade?

Teresinha: (Pausa) Se alguém fosse dar uma terra para nós, gostaríamos que fosse em algum lugar em que pudéssemos ter certeza que teríamos condições de ficar. Só que a terra para nós não vai sair em canto nenhum! Pode sair é para outro grupo.

Maria da Paixão: Depois da Marcha Indígena, o movimento indígena acabou para mim. Nós fomos e participamos de uma passeata linda, com índios de todos os lugares do país, mas fomos recebidos com bombas e cacetadas. Até hoje sinto falta de ar por causa disso. Hoje em dia, faço meu artesanato para ajudar na renda familiar.

Teresinha: A verdade, hoje, não vale. O que vale é a mentira. Se um grupo de pessoas se juntar e contarem um mentira, eles têm suas demandas garantidas. Agora, se duas ou três pessoas falarem a verdade, elas não valem nada, porque o que vale hoje é a maioria. Se meus irmãos continuaram no mesmo lugar, assim como eu continuei no mesmo lugar, onde que vai aparecer essa terra? Ninguém nunca foi atrás de um irmão meu para fazer uma reunião.

Lucas: Mas não são vocês mesmos que têm que se organizar ao invés de esperarem que alguém faça isso por vocês?

Teresinha: Mas como? Depois que estamos todos doentes? Estou com um problema na coluna e você quer que eu vá buscar o que? Buscar turrão, só se for isso... (Risos) Eu dizia à Geralda que eu, como fui criada na roça, sei pegar em um cabo de inchada, em um cabo de machado, no pilão, mas que o pessoal novo de hoje não iria querer as mesmas coisas que eu vivi. Ninguém hoje vai querer isso, eles vão querer é computador e outras coisas mais fáceis. Ninguém vai querer terra não. Agora, nós velhos, queríamos uma terra na roça para poder deitar a noite e dormir com a mente sossegada. Faça uma pesquisa aí para ver se os meninos e meninas novos de hoje querem terra para poder trabalhar atrás de um cabo de inchada! Ninguém vai querer isso! Eles querem é ir para Belo Horizonte ou algum outro lugar sofisticado. Agora, nós velhos, queríamos é uma terra onde pudéssemos reunir os filhos de Pedro Sangê, porque dentro da nossa casa não havia briga. Meu pai não era apenas um pai, ele era um ótimo amigo.

Maria da Paixão: Essa *caminhada* foi na verdade uma tragédia!

Teresinha: Foi uma coisa triste no mundo, só serviu para afastar os irmãos.

Maria da Paixão: As pessoas ficam fuxicando que tinham feito um projeto para fulano, projeto para beltrano...

Teresinha: Isso mesmo.

Lucas: Então se vocês pudessem voltar no tempo, vocês preferiam não ter dado início à *caminhada*?

Teresinha: Eu preferia. Preferia acabar com tudo! Quando eu morei em baixo do pé de uma árvore aqui em Araçuaí, estava grávida e acabei pegando uma pneumonia e foi me tratar em Teófilo Otoni! Não tinha *caminhada*, não tinha nada, mas mesmo assim consegui ir para Teófilo Otoni e lá fiquei internada por três meses. As pessoas nós atendiam do mesmo jeito que atendem hoje, talvez atendessem até melhor naquela época!

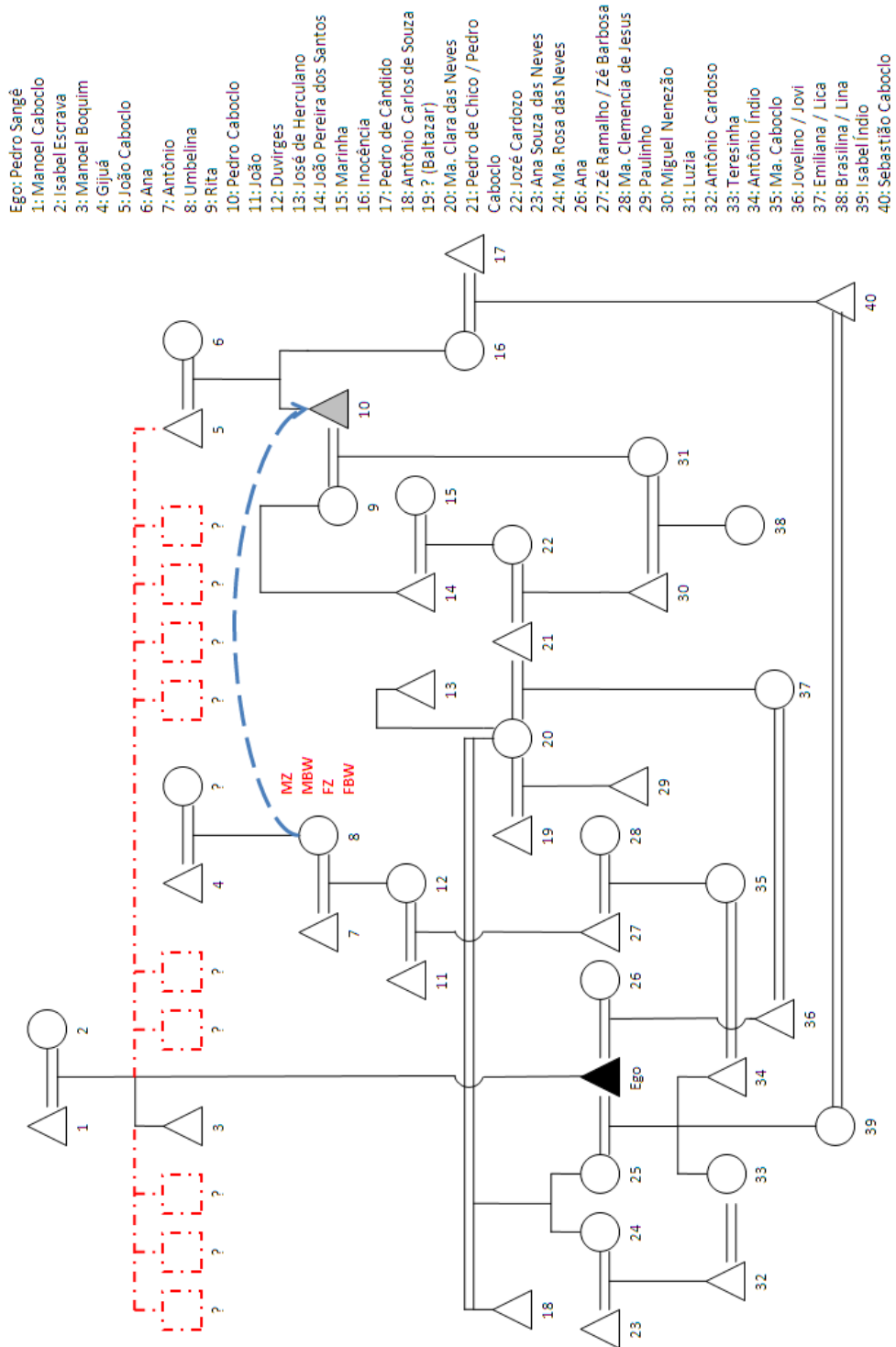
Antônio: Eu trabalhava para um fazendeiro aqui da região, o Dr. Rômulo, e ele levou ela até Teófilo Otoni para receber o tratamento.

Teresinha: Ele era uma pessoa verdadeira, que não ficava contanto mentira. Era uma pessoa verdadeira em nossas vidas.

Antônio: Ele também me dava algum dinheiro para eu poder visitá-la. Depois que ela melhorou, perguntei ao Dr. Rômulo quanto devia a ele pelo tratamento da Teresinha e disse que poderia descontar do meu salário. Ele me disse que eu nada devia a ele e se ele fosse descontar o dinheiro devido, eu ficaria sem comer. Ele não cobrou um tostão. Pagava até as passagens para eu visitá-la no hospital e quando ele viajava também me dava algum dinheiro. Ele não me cobrou um tostão desse dinheiro.

Teresinha: Eu fiquei três meses em Teófilo Otoni e não me faltou nada. Ele me mandava dinheiro para comprar fruta, verdura, biscoito, tudo o que eu quisesse comprar no hospital. Não tinha essa *caminhada* e eu não morri. Estou aqui viva! (...) Meu pai não faz parte dessa *caminhada*, porque ele não é mentiroso. Se ele fosse mentiroso, nós não teríamos sido criados atrás de um cabo de inchada. Ele tomava conta de tudo na fazenda do velho Miguel e, mesmo assim, meu pai morreu sem nada! Ele não tinha nada para deixar de herança para os filhos. Ele não está dentro dessa mentirada que a Geralda fez. Se meu pai fosse mentiroso, hoje em dia seríamos fazendeiros. Isso porque o velho Miguel era cedo e foi meu pai quem preparou os documentos para transferir as terras e tudo mais para os herdeiros de Miguel. O velho só assinava os papeis. Se meu pai quisesse, poderia ter colocado tudo em seu nome. Nós ficamos com nada e estamos até hoje sem nada! Daqui a alguns dias virão outros índios para cá e eles ganharão terra, carro, consulta e exame médico. No entanto, para nós não tem nada! Só tem o nome do meu pai que fica girando na boca dos outros, igual osso na boca de cachorro vira-lata. Tudo isso que foi feito com o nome do meu pai é uma baderna e eu fico revoltada com tudo isso! Isso é uma falta de respeito muito grande. Isso que foi feito foi um carnaval!

Quadro 3 – Compilação parcial sobre a genealogia Arana. ¹⁴



¹⁴ As linhas tracejadas de vermelho indicam supostos filhos de Manoel Caboclo. A linha tracejada azul indica um relacionamento de parentes entre 8 e 10, sendo que 8 seria tia de 10. Como os Caboclo não sabem ao certo a especificidade desse vínculo, coloquei ao lado de 8 todos os vínculos possíveis para tia de 10.

Podemos ver como Teresinha aponta a importância da participação da indigenista Geralda na *caminhada*. Segundo a primeira, foi apenas depois que viu a presilha de couro feita por seu pai que a última demonstrou interesse na família Índio. Após o primeiro contato entre as duas, Teresinha conta aos parentes de Belo Horizonte que conheceu uma mulher que disse que lhes ajudaria a ficar juntos, mas mente a seus irmãos e diz que a mulher não morava na cidade. Essa mentira é, provavelmente, um recurso utilizado por ela para se tornar a mediadora do grupo com Geralda, tornando-se, assim, porta-voz ou líder do grupo. Teresinha foi, no princípio, o elo entre a indigenista e as famílias Índio. Todavia, à medida que a última foi conhecendo melhor as famílias, ganhou independência e já fazia seus contatos sem o intermédio ou mesmo o conhecimento de Teresinha. Quando os Pankakaru chegaram à região, de fato por intermédio da indigenista, fugidos dos conflitos agrários e ameaças de morte que sofriam no Alto dos Brejos, em Pernambuco, se estabeleceram ao lado das glebas de terras dos *Caboclo e Índio*. O contato interétnico que se seguiu, contudo, se deu sem nenhum intermediário. Os primeiros a interagirem com os Pankararu foram as pessoas da família do Sr. Jovi, que morava no pé da serra. Pedro Índio, filho de Jovi, diz que quando viram os Pankararu pela primeira vez, ficaram muito receosos e com medo já que não conheciam nenhum “índio de aldeia”. No entanto, logo perceberam que os Pankararu eram “gente como eles”, carentes das mesmas necessidades e de origem rural e agrária. Tendo isso em comum, os *Caboclo e Índio* ensinavam aos Pankararu quais eram os segredos da terra, quando plantar, quais as melhores técnicas de manejo das terras do Jequitinhonha, onde pescar e caçar, quais eram os caminhos e trilhas da Serra e quais as ervas e plantas medicinais que conheciam. Durante todo esse processo de conhecimento um do outro, os *Caboclo e Índio* da Fazenda Alagadiço diziam que eram descendentes de indígenas, porém, como já viviam há muito tempo como agregados dos fazendeiros locais, não sabiam de qual etnia eram seus antepassados. Essa dúvida é claramente exposta nos primeiros documentos enviados pelo grupo. Paralelamente a isso, a indigenista Geralda vinha fazendo seus contatos, conhecendo as diversas famílias e tentando compreender o discurso fracionado do parentesco do grupo. Os Pankararu diziam às famílias Caboclo e Índio que, se eles eram realmente indígenas, tinham direito a uma terra, da mesma forma que eles tinham. Do outro lado, a indigenista atuava como ativista, buscando formas e meios para ajudar o grupo da melhor forma que conseguisse. O empenho da indigenista é tamanho que D. Teresinha achou que ela era um anjo enviado por seu pai para lhes ajudar.

Pedro Índio, filho do Sr. Jovi, também afirma que Geralda teve um papel importantíssimo para que eles conseguissem o reconhecimento oficial. No entanto, o discurso de Pedro explora outras nuances da história que não foram abordadas até então. Sua fala é importante, porque ele

é filho de Jovi, um dos filhos do primeiro casamento de Sangê, logo, pertencente à família Índio, embora tenha maior afinidade com os *Caboclo*. Segue abaixo um pequeno trecho da fala de Pedro Índio (entrevista realizada dia 26/06/2007, em sua casa).

Lucas: Foi seu pai mesmo quem deu início ao processo pelo reconhecimento étnico, a *caminhada*?

Pedro: Meu pai nasceu e se criou aqui nessas terras e foi aqui mesmo que ele também teve seus filhos. Até nossa assinatura era Índio, mas por causa do meu avô. Foi quando chegaram aqui esses índios Pankararu, porque o bispo que tinha aqui falou que havia doado uma terra para eles. Foi com a chegada dos Pankararu que nós começamos, meu pai e eu, a viajar com eles a procura do nosso povo. A Geralda era quem organizava as reuniões e todas elas eram feitas aqui. Quando eu os vi pela primeira vez, andando nessa picada aqui ao lado, eu corri. Mamãe e papai não estavam aqui e eu nunca havia visto essa gente aqui antes, mas logo depois eles me pediram um pouco de água para beber e eu lhes dei água. Quando vi, eles já estavam aqui dentro de casa e nos tornamos muito amigos. Esse foi o primeiro passo. A partir daí, viajamos juntos para reuniões em Belo Horizonte, Araçuaí, Jequitinhonha e vários outros lugares. Quando chegávamos às reuniões, nos apresentávamos como índios, mas eu dizia que não sabia a qual grupo pertencia. Eu dizia que graças aos revoltosos que se espalharam, que fugiram... eles deixaram essa semente que agora cresce. Daquela época até hoje, eu nunca me separei dos Pankararu e sempre agradeço a eles e a Geralda, porque foi através deles que conseguimos estar nas condições que estamos hoje, caso contrario estaríamos iguais a burros soltos, andando sem direção. Mas tem muita coisa que eu não estou reconhecendo... os últimos estão sendo os primeiros e os primeiros estão sendo os últimos na *caminhada*, desde que a Rosa entrou. Acabou!

Lucas: A Rosa não participava do movimento antes porque ela morava em Ponta dos Volantes?

Pedro: Isso. Ela não participava não.

Lucas: Quem participava mais do grupo e do grupo de liderança?

Pedro: Era eu e o Sebastião, mas só ele que participava do grupo de liderança. Meu pai e o Paulinho também participavam das reuniões. O Sr. Antônio com a D. Maria não participavam no início porque eles moravam lá na Fazenda Campo. No começo, aqui no Alagadiço, quem participava mais do grupo eram eu, Paulinho e Sebastião – como liderança. Só que depois, o resto afastou o Sebastião e nem ele mesmo sabe direito o porquê.

Lucas: Isso depois que a Rosa apareceu?

Pedro: É. (Pausa) Porque antigamente ninguém conhecia essa Rosa não! Ela ficava lá para os lados de Ponta dos Volantes. Hoje ela está metida, abusa das coisas porque achou força por aqui. Só que aqui em casa não, porque eu nunca a apoio.

Lucas: Mas então quem a apóia?

Pedro: Ela nem mesmo gosta de mim. Ele é tia minha, mas eu nem faço questão. Ela quer é perturbar a gente.

Lucas: Mas quem a apóia então?

Pedro: São as famílias aqui de cima e lá de baixo. Aqui em cima é minha irmã Merci, porque quando eles vinham de Araçuaí eles ficavam em lá na casa de Merci. Lá embaixo é o compadre Manoel [Manoel Índio de Souza é irmão de Pedro].

Lucas: D. Rosa vive na cidade, não é mesmo?

Pedro: Para você ver como são as coisas, ela vive na cidade e nem sabe o que se passa na zona rural.

Lucas: Ela vem muito aqui?

Pedro: Vinha, mas, para você ver como são as coisas, a situação se encrencou e agora ela não vai nem lá nem cá [nas casas e Manoel e Mercí].

Lucas: E você lembra quando a Rosa apareceu aqui?

Pedro: Não lembro, mas sei que a força dela foi conseguida aqui. Quando ela chegava era um Deus nos acuda; ela corria lá para casa de Mercí depois corria para casa de Manoel. Com o tempo, parece que uns morderam o focinho uns dos outros e agora ela ficou foi só lá em Araçuaí mesmo. Mas onde ela encontrou apoio primeiro foi lá e cá. Eu nunca a apoiei, nunca dei casa, nem faço caso. Para mim ela nem existe! Porqueira! Depois que ela entrou foi só fuxico, só que ela tinha sido apoiada no início, não é... isso serviu só para aprendermos o que não presta.

Lucas: E a divisão do grupo em dois, como se deu isso?

Pedro: Isso foi cavado por eles mesmo, eu lutei para que isso não acontecesse e também queria que não tivesse acontecido. Mas já que aconteceu, tudo bem, mas eu não abro mão, não me afasto dos *Caboclo* porque foi com eles que eu comecei a caminhada, foi com essa turma dos *Caboclo* que lutamos e caminhamos junto. Se eles não aceitaram, o problema é deles porque eu estou com os *Caboclo*.

Lucas: “Eles” que você menciona seriam quem? Seria a Rosa, Mercí e Manoel?

Pedro: Devem ter sido eles que apoiaram, porque eu nunca apoiei nem apoio.

Lucas: E você participa das reuniões, do movimento pela regulamentação de um território para os Aranã?

Pedro: Às vezes eu vou a alguma reunião. Antigamente eu ia muito, quando tinham meu pai e minha mãe para ficar aqui e cuidar da casa. Agora de Deus os levou eu participo menos. Às vezes eu vou, mas eu também não quero ficar me envolvendo com esse tipo de pessoa que eu não apoio. Por isso eu vou menos.

Lucas: Caso você tenha que escolher um grupo, qual você escolheria; o *Caboclo Aranã* ou *Índio Aranã*?

Pedro: Com certeza eu escolheria quem me ajudou. Eu escolheria o *Caboclo Aranã* (...)

Lucas: Caso os Aranã consigam uma terra, mas que não seja aqui, você sairia e mudaria para lá?

Pedro: Se eu tiver condições de ficar aqui, eu não abandonaria o lugar que meus pais deixaram para mim. Isso sem perder meu direito de poder, um dia, ir para a terra que for demarcada, porque isso é um direito meu, eu lutei por ele. Mas daqui eu só saio dentro de um caixão. Eu estou fazendo o que posso para cuidar do lugar que meus pais viveram e deixaram para mim.

Lucas: Você não conversa com seu irmão Manoel sobre quais as decisões que foram tomadas nas reuniões, porque ele é uma pessoa muito ativa, não é?

Pedro: Para dizer a verdade, as pessoas que organizam as reuniões andam por aí a fora para fazer as reuniões, mas, quando eles voltam, não comunicam com ninguém o que foi

debatido, discutido e decidido lá. As informações ficam apenas entre as pessoas que vão. Eu achava que o certo, por direito, era que quando eles voltassem, sentassem com as pessoas que não puderam ir e contassem tudo o que aconteceu na reunião. Mas eu nunca vi isso acontecer.

Lucas: E o que você acha sobre o que aconteceu com D. Luiza, que teve o atendimento de saúde cortado?

Pedro: Você está doido! Isso para mim foi um golpe muito doloroso! Foi muita falsidade, ruindade e crueldade. Acho que deveria ter uma punição por causa disso porque ela foi uma das primeiras que começou com a *caminhada* e depois fazem uma covardia dessas com ela. Acho que quem fez isso foi alguém daqui mesmo, porque o pessoal de lá [FUNASA] não iriam fazer uma coisa dessas assim. Como falei para você antes, o pessoal que decide as coisas se reúne, mas não se senta conosco para discutir as coisas. Eles decidiram e isso foi uma surpresa, foi uma “bala” porque ninguém estava preparado para aquilo. Quando ela procurou a assistência médica que nós descobrimos que ela estava cortada da lista. (Pausa) D. Luzia foi uma pessoa que liderava a caminhada no começo, junto à minha mãe e meu pai! Por isso que eu não gosto das reuniões! Lá só tem covardia, mentira e fuxico e eu não sou disso! Não apoio isso não. (Pausa) O que aconteceu foi barra pesada, foi uma “bala”! Mas quem fez paga, vão pagar ainda – quem viver verá!

Podemos ver uma distinção clara sobre o desfecho do papel da indigenista nos relatos de Pedro e de Teresinha. Em ambas narrativas, a participação de Geralda no início da caminhada é de extrema importância, pois era ela que articulava e organizava os encontros, passeatas, viagens, prestava auxílio na elaboração dos documentos, etc. Porém, quando o movimento pela reivindicação dos direitos indígenas começou a ficar mais estruturado, politizado e alcançar alguns de seus objetivos (reuniões com os órgãos públicos e acesso a saúde), as narrativas passam a divergir. Teresinha diz que Geralda começou a utilizar o nome Aranã para angariar fundos em benefício próprio e que montou uma verdadeira mentira sobre a história dos Aranã e da família Índio. Do outro lado, Pedro Índio diz que foi Rosa quem começou a centralizar o poder de decisão, porém com o apoio de algumas famílias do Alagadiço. Rosa não informava o que era discutido e decidido nas reuniões a que ia como delegada do Povo Aranã. Desse modo, a família de D. Luzia, que participava, antes mesmo de Rosa, da caminhada, acabou sendo excluída do cadastro de atendimento, acusada de não pertencer à etnia Aranã.

As relações entre os grupos familiares aparentam ter andado muito bem enquanto os diversos planos e idéias ainda estavam no campo das intenções, porém, a medida que os mesmos começam a se concretizar, as coisas mudaram. Como Pedro Sangê está presente em qualquer discurso relativo ao parentesco da família Índio e o mesmo teve dois casamentos e treze filhos, os discursos se encontravam fragmentados. Aparentemente, segundo D. Teresinha, os filhos do segundo casamento de Sangê só foram conviver com os filhos do primeiro casamento já adultos. Os filhos do primeiro casamento moravam e trabalhavam na Fazenda Alagadiço, enquanto Pedro Sangê trabalhava e criou seus filhos do outro lado do Rio Jequitinhonha, na Fazenda Campo.

A família Caboclo tinha seus domínios na margem direita do rio, já que fora ali que se localizara o antigo aldeamento de Lorena de Tocoíós. Os antigos aldeados acabaram trabalhando para os fazendeiros da região e também para a Diocese de Araçuaí. Como Teresinha alega que só foi conhecer alguns membros da família Caboclo após a caminhada, podemos associar a isso uma dificuldade geográfica. Os filhos de Sangê que cruzaram o rio conheceram os *Caboclo* e muitos se casaram com eles. Outra razão para esse desconhecimento é o fato de D. Teresinha morar dentro da cidade de Araçuaí e a maioria dos *Caboclo* estarem localizados na zona rural. Independente das razões que levam a ignorância de Teresinha em relação aos *Caboclo*, o relevante é que vários de seus irmãos, sobrinhos e sobrinhas estavam casados com os mesmos ou tinham relações muito próximas com eles.

Como ambas as famílias possuem afinidades mútuas, casam-se entre si e se dizem descendentes de indígenas, embora apenas uma família guarde maior memória de sua história ou origem étnica, as pessoas decidiram utilizar o mito que faz referência a Pedro Sangê como mito fundador do grupo composto pelas duas famílias. Assim, como eles mesmos disseram um dia, a “família ‘Índio’ sempre viveu e se casa com outras descendentes de índios que é a família dos ‘caboclos’”. Essas famílias, hoje, juntas são o Povo Aranã” (Carta enviada à administração regional da FUNAI, 10 de julho de 2001, anexo 12).

Esse discurso também tinha o apoio da indigenista Geralda como do CEDEFES que afirma em seu relatório que

(...) as denominações “índio” e “caboclo” configuram-se, no caso aranã, como patronímico – sobrenome oficial –, no caso da família Índio, e como “patronímico apelido”, no caso da família Caboclo. Para as famílias aranã que possuem o sobrenome Índio, este simboliza, para ele, a “prova” da identidade indígena, a marca da diferença. Já a denominação Caboclo, que não se configura propriamente como patronímico, está, entretanto, tão fortemente presente na identificação intra e extra grupo que podemos entendê-la como um “patronímico apelido” (Baeta *et. al.*, 2003: 8).

A pesquisa documental desenvolvida pelo CEDEFES encontrou vários documentos históricos, tanto da região de Itambacuri como da região do médio Jequitinhonha, em que havia uma relação da etnia Aranã e o sobrenome Índio, todavia o relatório ressalta que não é sua intenção estabelecer uma “continuidade histórica” entre os Aranã de Itambacuri e os Aranã do Vale do Jequitinhonha. O relatório ainda cita um texto de João Pacheco de Oliveira onde o autor sustenta a idéia de que a única continuidade possível de ser sustentada é o constante processo de refabricação da sua unidade de grupo frente aos outros grupos com que interagiu. Esse trecho é aciona-

da para justificar a idéia de aliança entre os dois grupos familiares, já que os dois grupos passaram por processos de adaptação semelhantes, existindo ainda diversos casamentos entre cada um dos lados. Todavia, apenas um deles remonta seu passado ao aldeamento de Itambacuri, enquanto o outro ao aldeamento de Lorena de Tocoíós. A história contemporânea dos Aranã pode ser caracterizada então como a união de dois grupos familiares de ascendência indígena, que foram utilizados pelos grandes proprietários de terra como mão-de-obra ao longo do século XX na região do Vale do Jequitinhonha, onde um grupo familiar remete sua origem ao aldeamento de Itambacuri e o outro ao aldeamento de Lorena de Tocoíós. Sendo assim, cada uma dessas famílias “se fazia” índio no seu dia-a-dia, na sua relação uns com os outros, na sua forma de cultivar o solo, no seu conhecimento e utilização das ervas medicinais, na sua apropriação dos valores católicos e na sua participação na política local. Contudo os Caboclo e Índio “se fazem” Aranã (Viveiros de Castro: 1999) quando reconhecem as diversas alianças entre eles e constroem seu mito fundador sob a pessoa de Pedro Sangê. Se, então, o grupo “se faz” Aranã em sua totalidade e isso era reconhecido por ele próprio, quais seriam os fatores que levaram a um desentendimento interno de tamanha magnitude que um lado passou a não mais reconhecer o outro como Aranã?

5) Conclusão

Como podemos perceber, o processo que levou ao aparecimento da identidade Aranã entre os *Índio* e os *Caboclo* não se deu de forma harmoniosa. O grupo desenvolveu a noção de *Povo Aranã* para designar uma coletividade ou um conjunto de pessoas não completamente iguais entre si. As diferenças entre os dois grandes grupos familiares sempre existiram, mas eram, em um primeiro momento, irrelevantes, devido a um compartilhamento maior de outras características. No entanto, vimos também que os Aranã estiveram sempre em contato com inúmeros outros agentes e sua identidade foi resultado dessa interação. O que quero salientar é que a presença e a participação desses agentes no contexto em que se encontravam os Aranã funcionaram como catalisadores de uma ressemantização e atualização da história nativa.

Como exposto nos capítulos precedentes, vários documentos, elaborados pelo próprio grupo reconhecem a distinção familiar. Não obstante, tal distinção não impede o pleito de ambas as famílias como representantes do *Povo Aranã*. Entretanto, como eles vão, aos poucos, incorporando familiares que não participaram inicialmente da *caminhada*, a dinâmica interna se modifica. Esses novos familiares são incorporados porque são, de fato, primos, tios e sobrinhos das pessoas que deram início e participaram ativamente do processo de reivindicação do reconhecimento. Como o grupo familiar dos *Caboclo* é mais amplo que o grupo familiar dos *Índio*, esse se sentiu prejudicado, já que um dos discursos acionados para justificar a indianidade do *Povo Aranã* se prendia à figura de Pedro Sangê.

Esse discurso não era o único, mas foi a referência mais citada pelos trabalhos e pesquisas dos agentes externos e pesquisadores que acompanharam o grupo, antes e durante seu pleito pelo reconhecimento. Assim, o discurso que deu prioridade à figura de Sangê, em detrimento às outras características de similaridade do grupo, foi construído, principalmente, porque as lideranças passaram a acionar o discurso dos pesquisadores para justificar o seu próprio. Como o pesquisador só consegue tornar sua experiência de campo compreensível, tanto para si mesmo como para outros de sua sociedade, através de suas categorias sociais e culturais – incluída aí a própria noção de cultura – os pesquisadores que se debruçaram sobre o caso Aranã escolheram a característica ou drama social que consideraram mais marcante dentre tantos outros dramas sociais e distinções culturais dos descendentes de índios do Vale do Jequitinhonha: a saga de Pedro Sangê. Os Aranã, ou *Povo Aranã (Índio e Caboclo)*, após um primeiro encontro etnográfico, incorporaram conceitos e formas de pensar próprias do pesquisado, fazendo com que o limite e o exercício da indianidade local se embaralhassem e se auto-completassem.

Como muitos outros *Caboclo* queriam ter os mesmos direitos de seus parentes que participaram da *caminhada*, os *Índio* se sentiram prejudicados, já que acabariam ficando em menor número. Na interpretação de Manoel Índio, os *Caboclo* queriam se tornar maiores que os *Índio* (ver p. 47). Uma estratégia utilizada então pelos *Índio* foi de enfatizar, como feito pelos pesquisadores, a figura de seu patriarca: Pedro Sangê.

Os *Índio* queriam que o princípio definidor do que é ser Aranã fosse a descendência direta de Pedro Sangê. Esse novo limite da fronteira étnica, contudo, não foi aceito por todos os *Índio*, muito menos pelos *Caboclo*, que por essa nova definição deixariam de ser Aranã. Como a noção de *Povo Aranã*, constituída pela união de duas famílias de ascendência indígena (ver capítulo 4) deixou de ser aceita, os *Caboclo* passaram a utilizar a nova definição do que seria ser Aranã como ponto de partida para construir a sua narrativa de ascendência. Essa nova narrativa busca em Manoel Caboclo, pai de Sangê, argumentos para justificar a identidade Aranã dos *Caboclo*.

Manoel Caboclo foi quem nasceu nas matas, provavelmente na região da cidade de Capelinha, capturado em seguida na região do aldeamento de Itambacuri e trazido, adulto, para Coronel Murta pela família Figueiredo Murta. Sendo o número exato de filhos de Manoel Caboclo desconhecido, os *Caboclo* dizem que João Caboclo (avô de D. Luzia) e Pedro Caboclo (pai de seu Nenezão) seriam filhos de Manoel Caboclo (ver quadro 2, p. 59). Como a lógica do substancialismo (no discurso nativo representado pelo *sangue*) é aceita pelos dois grupos, os *Caboclo* utilizam seus laços consangüíneos com Manoel Caboclo, pai de Pedro Sangê, para legitimar sua identidade Aranã.

É interessante pensar que em nenhum momento os *Índio* dizem que os *Caboclo* não são indígenas. Os *Índio* reconhecem a indianidade dos *Caboclo*, mas dizem que eles são *outra raça de índio*, devendo assim, procurar seu reconhecimento específico. As próprias pesquisas, realizadas ao longo do processo de reconhecimento, dizem que muitos descendentes dos Maxakali aldeados em Lorena dos Tocoíós continuam na região. A maioria das pessoas de Araçuaí diz que sua avó ou bisavó era índia, pega no laço. Entretanto, essas pessoas não se dizem mais índios. Seus antepassados eram índios, mas a indianidade deixou de existir porque, segundo eles, os descendentes dos índios da região agora são civilizados.

Essa lógica de ancestralidade indígena também está presente no discurso Aranã para justificar que, mesmo havendo união entre duas famílias distintas, seus filhos não são menos índios. Isso porque uma das famílias era descendente de indígenas de Itambacuri e a outra de indígenas de Lorena de Tocoíós. Os *Índio* não negam a indianidade dos *Caboclo*, porque assim estariam ne-

gando a sua própria indianidade, ou melhor, fazendo “menos índio” aqueles que são descendentes de uma união entre *Índio* e *Caboclo*. O caminho encontrado pelos primeiros foi negar a identidade Aranã dos últimos, alegando que os *Caboclo* não teriam o sangue de Sangê. A resposta dos *Caboclo* a esse argumento utiliza regras do próprio discurso, não contradizendo sua lógica interna. Os *Caboclo* dizem que possuem o sangue dos irmãos de Sangê, sendo tão dignos, como os membros da família Índio, de serem chamados de Aranã.

São esses conflitos e opiniões distintas que tornam voláteis as definições de *Índio* e *Caboclo*. A família Índio é composta pelos filhos de Sangê e seus descendentes, excluídas as pessoas ligadas por laços de matrimônio. A família Caboclo é composta pelos descendentes de Umbelina e João Caboclo, sendo que a família tende a incorporar tanto as pessoas ligadas por laços de matrimônio quanto os parentes consangüíneos dos últimos, desde que esses tenham um contato próximo com a família. Os *Índio*, por outro lado, são os descendentes de Sangê, não necessariamente todos, juntamente com as pessoas ligadas por laços de matrimônio, que apóiam a definição de que os Aranã são apenas os descendentes diretos de Pedro Sangê. Já os *Caboclo* seriam os familiares, não necessariamente todos, incluindo as pessoas ligadas por laços de matrimônio e excluindo os parentes consangüíneos desses, e que definem os Aranã como qualquer descendente de Manoel Caboclo e que queira ser Aranã.

Como vimos no capítulo precedente, Pedro Índio, filho de Jovi (filho do primeiro casamento de Sangê), não admite a idéia de abandonar os *Caboclo*, porque sempre conviveu com eles em respeito mútuo. Por outro lado, Pedro diz que nunca apoiou nem nunca apoiará sua tia, D. Rosa, já que não concorda com a forma como ela lidera os *Índio*. Assim, mesmo sendo da família Índio, Pedro tem mais afinidade com os *Caboclo*, contudo ainda é tratado como um *Índio*. Outras pessoas estão em uma situação semelhante como, por exemplo, Sr. Antônio e D. Maria, por serem *Índio* casado com um *Caboclo* (respectivamente), e Isabel e Sebastião (também um *Índio* casado com um *Caboclo*).¹⁵ Essas pessoas se encontram em uma posição bifacetada já que ora apóiam os *Caboclo*, ora apóiam os *Índio*. A escolha de qual grupo irão apoiar depende de qual assunto está em debate e qual trará melhor vantagem a sua família.

Outro elemento peculiar sobre a fronteira étnica Aranã é o fato de pouquíssimas pessoas de Araçuaí e Coronel Murta saberem que existe outro grupo indígena na região, além dos Pankararu. O reconhecimento dos Pankararu como grupo indígena em nenhum momento foi questio-

¹⁵ Esse Sebastião Caboclo não é o irmão de Lina, mas filho de Inocência que é filha de João Caboclo – ver quadro 3, p. 87.

nado pela população local. Em alguns momentos, questionou-se a vinda deles à região, por serem originários de Pernambuco. Contudo, os moradores da região sempre os consideraram como indígenas. O mesmo não acontece com os Aranã. A presença e participação dos Aranã – constituído como um grupo indígena – dentro da dinâmica da política local é mínima e sem grandes repercussões. Como reivindicam questões muito particulares e de forma descentralizada e pouco efetiva, a sua própria existência fica obscurecida na região. Os moradores, quando questionados sobre os índios da região, queriam inicialmente saber se se trata dos Pankararu. Informados que objeto da pesquisa é o grupo Aranã, demonstram, em sua grande maioria, desconhecer a existência desse outro grupo indígena, assim como do fato de que há indígenas morando tanto na cidade como na zona rural.

Além de os Aranã não participarem ativamente das dinâmicas e relações políticas locais, a maioria dos moradores da região tem dificuldade em perceber os Aranã como índios, uma vez que não possuem aldeia e não se distinguem esteticamente do resto da população. Os Aranã não possuem nenhum sinal diacrítico (não falam nenhuma língua nativa, não tem nenhum ritual ou festividade próprios), assim, essa “indiferenciação” é usada pela população como motivo para não reconhecer a existência do grupo indígena na região. Essa mesma lógica foi usada no século XIX para tornar devolutas as terras dos indígenas que viviam “dispersos e confundidos na massa da população civilizada” (ver CARNEIRO DA CUNHA, 1992a: 21). Como vimos também em outro capítulo, a própria Diocese de Araçuaí utilizou a lógica da mistura para alegar que os indígenas que se diziam Aranã já estavam aclimatados às condições de civilidade da região, fazendo sua ascendência indígena irrelevante frente ao pleito para ter sua indianidade reconhecida (ver p. 56-57).

Sendo o reconhecimento pela população da região quase nulo, as disputas internas dos Aranã são ainda menos conhecidas fora do grupo. As poucas pessoas que conhecem a situação interna deles são aquelas que têm algum envolvimento com as instituições de maior contato com o grupo, como por exemplo, o CIMI, CEDEFES, Ministério Público, FUNAI, FUNASA, ANAÍ, etc. Essas instituições não são simples observadoras do conflito interno dos Aranã, mas são agentes do próprio conflito (inclusive este pesquisador), corroborando com o que é proposto por Wagner (1981). Em inúmeras conversas, tanto os *Índio* como os *Caboclo*, diziam-me que fulano, beltrano ou sicrano da instituição A, B ou C dava razão a alguma pessoa do grupo, implicando portanto que outra pessoa não tinha razão. Ou seja, algumas pessoas de fora diziam que era correto afirmar que as duas famílias tinham origens distintas, enquanto outras pessoas afirmavam que as duas famílias possuíam a mesma ascendência. Procurei, ao máximo, escapar dessa cilada dizendo

que a minha opinião era irrelevante – o importante era a opinião deles. Essa minha estratégia os deixou meio confusos, porém evitava que passassem a dizer que: “o antropólogo da UFMG disse que...”.

Não obstante, a participação dos outros agentes é muito presente nos conflitos internos do grupo, como pode ser percebido lendo-se a ata da audiência pública. Esse mesmo documento relata um episódio peculiar – a “criação” de dois novos grupos (étnicos?): *Caboclo Aranã* e *Índio Aranã*. Parece que a maneira encontrada pelo Ministério Público de “solucionar” as diferenças internas dos Aranã e do não atendimento dos *Caboclo* pelo posto do PSI foi de (juridicamente?) dividir o grupo. Em vez de investigar os motivos do não atendimento à saúde de parte de um grupo indígena, o Ministério Público divide o grupo em dois. Como uma parte não aceitava que a outra se reconhecesse com Aranã, o procurador colocou as designações familiares em frente ao nome que eles batalharam tanto para descobrir. Em lugar de operar como mediador para unificação dos grupos familiares – o que não penso que seja necessariamente uma solução – o Ministério Público institucionalizou as diferenças internas do grupo ao inferir sobre a organização interna e as relações de liderança.¹⁶

As diferentes relações e interações sociais, como descrito nos parágrafos anteriores, são relações contextuais que não podem ser excluídas da investigação sobre o processo de construção de uma identidade. No caso Aranã, o próprio conceito e noção de “índio” são perpassados por essas relações, já que são os trabalhos de pesquisa externos que forneceram os fundamentos para que o grupo possa (re)construir sua origem e sua história. A Diocese de Araçuaí também participa ativamente desse contexto porque é com ela que os Aranã, uma vez constituídos como grupo étnico, “disputam” o direito de ocupar um território.

Na maioria das vezes, os grupos indígenas desterritorializados disputam com os fazendeiros da região o direito de ocupar a terra. Como o próprio mito fundador do grupo não acusa os fazendeiros da região de lhes terem usurpado a terra, uma vez que seu patriarca nasceu no seio da civilização, o discurso Aranã apela para a benevolência da Igreja em assistir os menos favorecidos. Enquanto as ações dos Aranã em procurar o Estado e requisitar um Grupo de Trabalho para delimitar seu território são quase nulas (ou nulas), o grupo, inúmeras vezes, procurou a Diocese para pedir a doação da Fazenda Alagadiço. Esse pedido do grupo busca resolver um problema

¹⁶ Até o momento em que estive em Araçuaí (julho de 2007), a família Caboclo ainda não estava sendo atendida pelo posto do PSI da cidade.

que aflige a grande parte dos seus membros – a não posse de uma terra. E é em *terra* que eles pensam, não em *território*.

Como vimos nos capítulos precedentes, o discurso nativo está preocupado em conseguir um pedaço de terra, grande o suficiente para ser dividido em partes menores e distribuído a cada família Aranã. O grupo pensa e age de maneira a suprir as necessidades individuais das famílias, sem pensar em uma coletividade mais ampla e futura. Um exemplo claro disso é a idéia de que a FUNAI irá dar a cada família o título de um pedaço de terra. O grupo consegue se pensar no presente, no passado, mas parece não se pensar no futuro. Ao não conceituar um território indígena Aranã, o grupo não dá possibilidades de retorno aos membros que algum dia venham a sair da região. Sem pensar o território Aranã, não existe um lugar em comum, não existe um espaço propício para a convivência coletiva, não existe, para os que saíram, lugar para onde retornar. Essa forma de pensar é, provavelmente, resultado de longos anos em que os Aranã viveram sem território e sem terra.

Os processos políticos não são abordados na perspectiva de Barth, entretanto são também definidores e marcam diferenças em grupos étnicos (WEBER, 2004; COHEN, 1993). Como o processo de construção da identidade é contínuo, fazendo com que o grupo sempre modifique sua forma de pensar sobre si mesmo e quais são suas fronteiras. Essas constantes mudanças irão interferir no seu processo de territorialização, possivelmente tornando possível que consigam engendrar um processo efetivo de territorialização.

Outra dimensão muito presente nos relatos dos Aranã é a do ressentimento, e que parece relacionar-se com a falta de *correto reconhecimento*. A ausência de um correto reconhecimento por parte de algumas pessoas e do próprio grupo como um todo, gera ressentimento em diversos relatos analisados. Tal sentido de ressentimento pode ser interpretado, como aponta Cardoso de Oliveira, como resultante da interpretação de um ato de desconsideração, ou seja, um insulto moral provocado mais pelas atitudes ou pelas intenções que motivaram e deram sentido ao ato, do que pelo ato em si (2002: 82). Cardoso de Oliveira entende a *desconsideração* ou atos de *desconsideração* como o reverso de reconhecimento, contudo enfatizando sempre o insulto moral que existe quando a identidade do interlocutor não é reconhecida. Segundo o autor,

o reconhecimento de uma identidade autêntica não é apenas uma questão de cordialidade em relação ao interlocutor, mas uma obrigação moral cuja observância pode ser vista como uma agressão, ainda que não intencional, por parte daquele que nega a demanda por reconhecimento” (Ibid., 110).

Esses insultos morais ou atos de desconsideração parecem ser ingredientes importantes da ontologia nativa como de sua própria esquismogênese. O próprio mito fundador da indianidade Aranã ancora-se na resposta a um insulto moral que funda a família Índio. O rompimento das relações entre a família Figueiredo Murta com Pedro Sangê e que levou o último a registrar seus filhos com o sobrenome Índio é justificado por um sentido de insulto – a desconsideração dos Murta em relação a Sangê. O resultado desse insulto moral leva o antigo afilhado da tradicional família Figueiredo Murta a também insultar moralmente a última, desconsiderando-a ao assumir formalmente aquilo que, aparentemente, a família ainda pensavam, mas que não ousava dizer em claro e bom tom: que ele não era um igual, que ele era “selvagem”, que era Índio.

Não obstante, a dimensão do ressentimento se desdobra e reaparece inúmeras vezes na história da relação do grupo com outros atores. Podemos pensar algumas situações que são de fácil identificação nesse trabalho, como por exemplo, a relação dos Aranã com a Igreja, com a indigenista Geralda e a própria relação entre os *Caboclo* e *Índio*. A fala de D. Teresinha é um bom exemplo para ilustrar os atos de desconsideração na relação do grupo com a indigenista. D. Teresinha acusa Geralda de não ter respeitado os interesses do grupo e de ter ainda se beneficiado pessoalmente, explorando e se aproveitando do grupo Aranã.¹⁷ Além disso, D. Teresinha diz que Geralda não respeitou a figura honrosa de Sangê, uma vez que teria prometido elaborar uma *memória* sobre a vida de Pedro Sangê que seria deixada para seus netos e bisnetos. Teresinha sente que a figura e imagem de seu pai foi usada de forma indevida, desonrando-o como pessoa. D. Teresinha atribui tamanho insulto ao trabalho da indigenista que diz que o nome de seu pai perdera todo o significado, que agora o nome *Sangê* roda nas bocas das pessoas como roda um osso na boca de um cachorro vira-latas.

Outro ato de desconsideração muito significativa dentro dos relatos Aranã é a negação feita pela Diocese ao pedido de doação de terras da fazenda e o não reconhecimento da indianidade do grupo (ver p. 68). Entretanto, o grupo não rompeu as relações com a igreja, uma vez que acredita que teriam sido outros agentes que influenciaram Dom Enzo a se posicionar contrariamente a doação das terras. Além disso, a própria cisão do grupo entre *Índio* e *Caboclo* é relacionada a percepção de um insulto – o “descadastramento” da família Caboclo, fazendo com que os

¹⁷ “Tudo isso que foi feito com o nome do meu pai é uma baderna. Isso que foi feito foi um carnaval!” (fala de D. Teresinha – ver p. 86).

Caboclo não fossem mais atendidos pelo PSI da cidade.¹⁸ Esse insulto é tão marcante, que as diferenças internas que eram apenas identificadas mas não interferiam na identidade coletiva Aranã, passam a funcionar e serem acionadas como elementos contrastivos, marcando e estabelecendo novas fronteiras no grupo.

As dimensões do insulto moral causado pelos atos de desconsideração dão elementos importantes para se pensar as disputas pela localização da fronteira étnica. Quando um ator passa pela indignação de ver sua identidade negada, diminuída e insultada, buscará meios para afirmar sua identidade particular, assim delimitando e reificando os limites diferenciadores entre ele e o ator que o desconsidera e o ofende moralmente.

Outro elemento significativo na forma de pensar nativa é o fato de alguns Aranã estarem inseridos dentro de relações de clientelismo da região. O mito fundador, em si, demonstra que existia o clientelismo, uma vez que a família Figueiredo Murta criou Sangê após a morte de seu pai. Pedro Sangê, contudo, quebra a relação entre patrão e agregado ao negar o nome Figueiredo Murta. Aparentemente, essa atitude de Sangê não impediu que novas relações fossem estabelecidas com seus descendentes. Algumas dessas relações foram explicitadas nos capítulos anteriores, sendo elas a relação da família do Sr. Antônio com o prefeito de Coronel Murta e a relação da D. Rosa com o fazendeiro para quem seu marido trabalhava. O interessante sobre essas relações é que elas nunca são individuais, elas acabam envolvendo toda a família.

As diferentes relações de apadrinhamento com diferentes famílias, muitas vezes, geram desentendimentos locais porque o grupo familiar se confunde ora com os Caboclo, ora com os Índio e até mesmo com o Povo Aranã. Um determinado fazendeiro, ao apadrinhar alguém, espera que essa família lhe seja leal e o apoie politicamente na região, mas esse apoio, às vezes, gera um conflito de interesses entre a família e o restante dos membros dos Aranã. Por exemplo, o prefeito de Coronel Murta, segundo me contaram algumas pessoas, doou um pequeno pedaço de terra para a família do Sr. Antônio para que essa o apoiasse nas eleições municipais, fazendo campanha política e angariando votos entre os familiares, como também para que ela, nas discussões sobre onde deveria ser a terra dos Aranã, buscasse sempre que o grupo escolhesse outros lugares que não as terras do prefeito (o prefeito era um grande proprietário de terras da região). D. Teresinha também relatou como recebeu atendimento médico quando doente – foi através do

¹⁸ A fala de Pedro Caboclo ilustra bem o insulto moral dos Índio aos Caboclo: “Você está doido! Isso para mim foi um golpe muito doloroso! Foi muita falsidade, ruindade e crueldade. Acho que deveria ter uma punição por causa disso” (ver p. 91).

intermédio do empregador de seu marido. O fazendeiro pagou todas as despesas médicas, inclusive os custos de transporte e alimentação das pessoas que visitavam o hospital e nada cobrou deles (pelo menos essa cobrança não parece ser financeira). Podemos pensar a Diocese de Araguaí também como um “coronel”, já que essa cobra dos Aranã certa lealdade já que doou as famílias que trabalharam na Fazenda Alagadiço parte de seu terreno. Isso evidencia como representações políticas da sociedade nacional interagem com os processos locais de etnogênese. Assim, os elementos políticos que operam na definição étnica não tem como se limitar a formas estruturais do grupo emergente e vem encharcados de valores, práticas e representações comuns aos demais moradores da região.

Os Aranã, ao buscarem e conseguirem o reconhecimento oficial, conseguem acesso a saúde e tentam acesso a terra fora das relações de apadrinhamento. Isso os coloca em uma posição contraditória em relação aos agentes que anteriormente proviam-lhes saúde e terra. Tecnicamente, se o grupo consegue ter suas necessidades atendidas diretamente pelo Estado, sem a necessidade de algum intermediador, ele não precisa prestar lealdade a ninguém, a não seu seus próprios membros constituintes. Todavia, a lógica do Estado é a lógica do procedimento burocrático, sendo que os Aranã ainda estão mais acostumados com a lógica do favor pessoal. Acredito ser essa mudança procedimento uma das causas de todos os Aranã acreditarem que o reconhecimento oficial de sua etnia enfraqueceu a ligação entre as pessoas. Os antigos padrinhos não se sentem mais na obrigação de ajudar se afilhados, já que esses agora são indígenas e recebem ajuda diretamente da FUNAI, FUNASA, ITER, CIMI, etc.

Outro motivo para o “desencantamento” com a etnicidade reconhecida é o fato de não terem recebido, imediatamente, a tão sonhada terra, já que achavam que só precisariam ter o reconhecimento pelo Estado. Foi a rápida mudança conceitual de *trabalhador rural para indígena*, juntamente com o não recebimento de uma terra que pudessem dividir e o afastamento das instituições que deram suporte às pesquisas (CIMI, CEDEFES, ANAÍ) que levou os Aranã a preferirem a situação em que se encontravam antes do reconhecimento à situação em que se encontram agora. Antes, eles eram amparados, mesmo que de forma precária, por diferentes agentes e tinham a esperança de que o reconhecimento melhoraria ainda mais suas condições de vida. Hoje, são oficialmente reconhecidos, mas não têm o amparo precário dos agentes com que anteriormente se relacionavam, muito menos a esperança de que a situação melhora.

O resultado dessa desilusão sofrida pelo grupo é que seus membros buscam novas formas de terem suas reivindicações atendidas. Com o aparecimento de novas lideranças, diversas

famílias recorrem a essas lideranças quando precisam de algo, de forma equivalente quando recorriam aos antigos padrinhos. Cada liderança aciona seus recursos políticos para tentar interceder pelas famílias que a procuraram, em compensação espera das mesmas apoio político dentro do grupo. Aparentemente, a lógica do apadrinhamento ainda existe dentro das relações políticas internas do grupo, contudo o padrinho deixou de ser um agente externo e passou um agente interno. Um exemplo disso foi o fato de Lina ter prometido uma vaga na UFMG para uma de suas sobrinhas.

Esse é mais um exemplo que ilustra como o grupo, a medida que foi construindo sua identidade indígena, foi também modificando sua forma de participação na política local, como também sua política interna. Atualmente, as disputas internas acabaram por dividir o grupo em dois blocos, sendo um composto pelos Caboclos e o outro pelos Índio. É impossível dizer que essa será a forma como os descendentes dos antigos Aranã se organizarão definitivamente. Como demonstrado no trabalho, a construção de uma identidade, como também a delimitação de uma fronteira étnica, é um processo social constante. A forma como o grupo ou o indivíduo vê e constrói sua identidade é marcada, principalmente, por um contexto presente e é principalmente o passado, ou melhor, a referência a um passado diferenciado que marca os elementos diferenciadores mais importantes do grupo e sua fronteira em relação a outros grupos.

É também a interação do grupo com outros agentes que estimula a delimitação das fronteiras, como também a esquismogênese do próprio grupo. Os Aranã mesmo reconhecem um processo de diferenciação semelhante ao dizerem que seus antepassados eram os Botocudos, mas como o grupo ficou muito grande, eles se dividiram e uma dessas partes era os Aranã. O mesmo está acontecendo com o grupo nos dias de hoje, algo que parece ser um mecanismo estrutural de resolução de conflitos: os Aranã estão se dividindo entre *Caboclo* e *Índio* (segundo o Ministério Público *Caboclo Aranã* e *Índio Aranã*). A forma como os Aranã da contemporaneidade encontraram de marcar sua identidade étnica é, provavelmente, muito distinta da forma utilizada pelos seus ancestrais do aldeamento de Itambacuri. Os Aranã de hoje não vivem da mesma forma que viviam seus antepassados, eles não são um grupo nem parado no tempo nem isolado do que acontece no mundo. No entanto, a condição em que se encontram hoje não pode ser usada como argumento para negar seu discurso de ancestralidade, uma vez que seus antepassados seriam “isolados”, “primitivos” e “selvagens”. Os Aranã estão (re)construindo sua identidade, modificando sua posição no passado e, conseqüentemente, seu lugar no presente, da mesma forma que seus antepassados faziam em sua época. A diferença são os contextos de inserção social em que cada momento histórico, contudo o processo de construção da sua indianidade é constante.

Os Aranã não estão se fazendo índio só nas últimas décadas, eles sempre estiveram se fazendo índio.

Bibliografia

ÁLVARES, Ricardo. Conflito territorial e emergência étnica na comunidade de Pontinha. In: I REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA E X REUNIÃO DE ANTROPÓLOGOS NORTE-NORDESTE. Aracaju, 2007.

ARDNER, Edwin. The construction of history: "vertiges of creation". In: TONKIN, Elizabeth; MCDONALD, Maryon; CHAPMAN, Malcom (Org.), **History and Ethnicity**. London and New York: Routledge, 1989.

BAETA, Alenice *et al.*. **Aranã: A luta de um povo no vale do Jequitinhonha**. Contagem: Cedefes, 2003.

BARTH, Fredrick. Grupos étnicos e suas fronteiras. IN: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Joceline. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrick Barth**. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.

BATESON, Gregory. Culture contact and schismogenesis. In: **Steps to an ecology of mind**. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1930.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e Etnia: Construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

BURTON, R. F.. The Primordial Inhabitants of Minas Geraes, and the Occupations of the Present Inhabitants. **The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, Vol. 2, p. 407-423, 1873.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Honra, dignidade e reciprocidade. **Série Antropologica**, nº 344, Brasília, 2004.

_____. **Direito legal e insulto moral: Dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. **Antropologia do Brasil: Mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, Edusc, 1986.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Legislação indigenista no século XIX: uma compilação (1808-1889). São Paulo: Edusc e Comissão Pró-Índio, 1992a.

_____. Política indigenista do século XIX. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992b.

_____. **Antropologia do Brasil: Mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, Edusc, 1986.

CARNEIRO DE CARVALHO, Lucas. The Aranã Case of Ethnic Resurgence: Issues in the Study of Newly Recognised Ethnic Groups in Brazil. In: 5TH HAWAII INTERNATIONAL CONFERENCE ON ARTS AND HUMANITIES, 2007, Honolulu. **Proceedings**. 2007, p. 698-715.

http://www.hichumanities.org/proceedings_hum.htm

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004

_____. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

CLIFFORT, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

COHEN, Anthony P. *Culture as identity: an anthropologist's view*. *NEW LITERARY HISTORY*, 1993, Vol. 24, Nº 1, Culture and Everyday Life, p. 195-209.

CULTRERA, Samuele. **Entre os selvagens**. Belo Horizonte: BDMG Cultural, 2000.

DUGDALE, Sarah. Chronics of evasion: negotiating Pakea New Zealand identity. In: DOCKER, John; FISHER, Gerhard (org.). **Race, colour and identity in Australia and New Zealand**. Adelaide: Printer Griffin Press, 2000.

ERIKSEN, Thomas Hyllan. The cultural contexts os ethnic differences. *MAN*, New Series, 1991, Vol. 26, nº 1, março, p. 127-144.

_____. The epistemological status of the concepto f ethnicity. Conference paper, Amsterdam, THE ANTHROPOLOGY OF ETHNICITY, December 1993. Published in: *ANTHROPOLOGICAL NOTEBOOKS* (Ljubljana, Slovenia), 1996.

http://folk.uio.no/geirthe/Status_of_ethnicity.html

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.

FRIEDMAN, Jonathan. The Past in the Future: History and the Politics of Identity. AMERICAN ANTHROPOLOGIST, New Series, 1992, Vol. 94, No. 4 (Dec., 1992), p. 837-859.

FURTADO, Júnia Ferreira. **O livro da capa verde: o regimento diamantino de 1771 e a vida no Distrito Diamantino no período da Real Extração.** São Paulo: Annablume, 1996.

GEERTZ, Cliford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

_____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa.** 3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: Palavras-chave da antropologia transnacional. MANA, nº 3, vol. 1, 1997, p. 7-39.

HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições.** 3ª Edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HUGH-JONES, Stephen. Wãrĩbi and the White Men: history and myth in northwest Amazonia. In: TONKIN, Elizabeth; MCDONALD, Maryon; CHAPMAN, Malcom (Org.). **History and Ethnicity.** London and New York: Routledge, 1989.

HUTCHINSON, John; SMITH, Anthony D. (Org.). **Ethnicity.** Oxford and New York: Oxford University Press, 1996.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Diagnóstico ambiental da bacia do rio Jequitinhonha. Diretrizes gerais para a ordenação territorial.** Supervisor do projeto: GONÇALVES, Ronaldo do Nascimento. Apresentado em Salvador, 1997.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas do Brasil: 2001-2005.** (Org.) RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

WARREN, Jonathan W. **Racial Revolutions: Antiracism and Indian Resurgence in Brazil.** Durham and London: Duke University Press, 2001.

LANNA, Marcos P. D. **A dívida divina: troca e patronagem no nordeste brasileiro.** Coleção Momento. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

LEACH, Edmund Ronald. **Political systems of Highland Bruma: a study of Kachin social structure.** Oxford: Berg, 2005.

LEVINE, Hal B. Reconstructing Ethnicity. *THE JOURNAL OF THE ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE*, 1999, v. 5, n. 2, p. 165-180.

MAGALHÃES, Eduardo Dias (Org.). **Legislação indigenista brasileira e normas correlatas**. 3ª Edição. Brasília: FUNAI/CGDOC, 2005.

MARCUS, George; FISCHER, Michael M. J.. **Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the Human Sciences**. Chicaco: University of Chicago Press, 1986.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. Domingos Ramos Pacó, professor bilíngue e intérprete do aldeamento missionário do Itambacuri, MG. In: III SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA: CULTURA E IDENTIDADES, Goiânia, 2007.

_____. Formas e fluxos Maxakali nas fronteiras do Leste: a aldeia do Capitão Tomé (1750-1800). In: 25ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. **Anais**. GT48 – Saberes Coloniais sobre os Indígenas em Exame: Relatos de Viagem, Mapas, Censos e Iconografia. Goiânia, 2006.

<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/GT48Izabel.pdf>

_____. A Presença dos Aranã nos Registros Históricos. *HABITUS*, Goiânia, v. 3, n. 1, p. 4-79, 2005.

_____. Sedução e escravização: a administração dos botocudos em Minas, século XIX. *ESTUDOS DE HISTÓRIA*, Franca - SP, v. 10, n. 2, p. 65-82, 2004

_____. O Nome de 'Índio': memória e identidade étnica de uma família sertaneja. In: 22ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. **Anais**. Brasília, 2000.

NOLA, Nina. Exploring desallowed territory: introducing the multicultural subject into New Zealand literature. In: DOCKER, John; FISHER, Gerhard (org.). **Race, colour and identity in Australia and New Zealand**. Adelaide: Printer Griffin Press, 2000.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Os (des)caminhos da identidade. *REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS*, vol. 15, nº 42, fevereiro/2000.

OTONI, Teófilo. **Notícias sobre os selvagens do Mucuri**. (Org.) DUARTE, Regina Horta. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. **A viagem de volta: etnicidade e reelação cultural no Nordeste indígena**. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Contra Capa, 2004.

PACÓ, Domingos Ramos. Hámbric anhamprán ti mattâ nhiñchopón? 1918. In: RIBEIRO, Eduardo Magalhães. **Lembranças da Terra: histórias do Mucuri e Jequitinhonha** (p. 198-211). Contagem: CEDEFES, 2001.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PARAÍSO, Maria Hilda Baquieiro. Os Botocudos e sua trajetória histórica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

RIBEIRO, Eduardo Magalhães. **Lembranças da terra: Histórias do Mucuri e Jequitinhonha**. Contagem: CEDEFES. 2001.

SAHLINS, Marshall. Cosmologias do Capitalismo: O Setor Transpacífico do "Sistema Mundial". *RELIGIÃO E SOCIEDADE*. 1992, v. 16, n. 1-2, p. 8-25.

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *MANA*, 1997a, 3(1), 41-73.

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). *MANA*, 1997b, 3(2), 103-150.

_____. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003a.

_____. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003b.

_____. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem pelo distrito dos diamantes e litoral do Brasil (vol. 5)**. Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 1974.

_____. Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gérias (vol. 4). Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 2000.

SCHUSKY, Ernest L.. **Manual for kinship analysis – 2nd Edition**. 2ª edição. Chicago, University Press of America, 2002.

STEAINS, William John. An Exploration of the Rio Doce and Its Northern Tributaries (Brazil). ROYAL GEOGRAPHICAL SOCIETY AND MONTHLY RECORD OF GEOGRAPHY, New Monthly Series, vol. 10, nº 2 (fevereiro de 1888), p. 61-84.

STOCKING, George W.. The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.

_____. **Delimiting Anthropology: Occasional Essays and Reflections**. Madison: University of Wisconsin Press, 2001.

TAVARES, César Moreno Conceição. **A colonização e o povoamento do baixo Jequitinhonha em Minas Gerais, no século XIX: A guerra contra os índios**. 1998. Trabalho de iniciação científica – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

TURNER, Terence. De cosmologia a história: resitência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: VIVEIRO DE CASTROS, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **Amazônia. Etnologia e história indígena** (p. 43-66). São Paulo: Fapesp e HHI-USP, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia Brasileira. In: MICELI, Sergio (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): Antropologia (Volume 1)**. São Paulo, Editora Sumaré/Anpocs, 1999.

_____. **Equívocos da identidade**. Aula inaugural do Mestrado em Memória Social da UNIRIO. Rio de Janeiro, abril de 2004.

WAGNER, Roy. **The invention of culture**. Chicago and London: The university of Chicago Press, 1981.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva**. São Paulo : Editora UNB, 2004.

Anexos

Anexo 1: Transcrição da ata da audiência pública realizada dia 15 de fevereiro de 2007.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL PROCURADORIA GERAL DA REPÚBLICA EM MINAS GERAIS

ATA DA AUDIÊNCIA PÚBLICA PARA SEREM TRATADOS ASSUNTOS DE INTERESSE DO POVO INDÍGENA ARANÃ

Aos dias quatorze e quinze de fevereiro de dois mil e sete, na sede da Câmara Municipal de Araçuaí, deu-se a Audiência Pública para serem tratados assuntos de interesse do povo Aranã. Às nove horas e quinze minutos do dia quatorze deu início a audiência para a família Caboclo, com a presença do Procurador da República, Dr. Zilmar Antonio Drumond, do antropólogo do Ministério Público Federal, Dr. Marco Paulo Schettino, do Administrador Regional da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Sr. Valdemar Adilson Krenak, do Chefe do Serviço de Assistência da FUNAI, Sr. Hélio de Melo Palmeira, do representante do Conselho Indígena Missionário (CIMI), Sr. Lutimar Rodrigues da Silva, do Promotor de Justiça de Araçuaí, Dr. Aguinaldo Lucas Cotrim, do representante do Distrito Sanitário Especial Indígena de Minas Gerais e Espírito Santo (DSEI-MG-ES), Dr. Marcos Aurélio Fulgêncio Malacco e de representantes da família Caboclo. A Audiência Pública foi presidida pelo Dr. Zilmar A. Drumond, que primeiramente solicitou a auto-apresentação de todos os participantes. Foi explicado que o objetivo da presente audiência busca o diagnóstico situacional das famílias, a qualidade do atendimento feito pela FUNAI e pela FUNASA, buscando informações a cerca dos caminhos a seguir doravante. Foi explanado pelo Chefe do Serviço de Assistência da FUNAI que o laudo já existente prestigia tanto a família Caboclo quanto a família Índio. Quanto à atenção básica à saúde, a representante da família Caboclo, Sra. Maria Brasilina Souza Silva, formalizou uma queixa quanto ao não atendimento da comunidade da família Caboclo por parte da FUNASA, tendo sido mencionado que os profissionais do Pólo Base Aranã estavam instruídos a não atender aos indígenas pertencentes à família Caboclo. Mencionou-se que embora a atenção à Sra. Luzia Pereira da Silva, paciente indígena da família Caboclo, portadora de doença neoplásica, tenha sido efetuado pela FUNASA, o mesmo foi executado como se a mesma pertencesse à etnia Xakriabá, o que lhe causou desgosto. Foi reclamada também a falta de identificação indígena para a família Caboclo, a qual deveria ser expedida pela FUNAI, o que vem causando transtornos principalmente no que diz respeito à atenção básica pelo Subsistema de Saúde Indígena. A interlocutora da família Caboclo pontuou que seu povo deseja os direitos indígenas uma vez que são reconhecidos como tal no laudo existente. Embora algumas pessoas apontem a existência de controvérsias quanto à identificação Aranã da família Caboclo, a FUNAI tem atendido aos indígenas de ambas as famílias no que diz respeito às cestas básicas, sem pormenorizar a etnia. Quanto à questão fundiária, a Sra. Maria Brasilina informou sobre a existência de um antigo aldeamento ao lado do "Alagadiço", o qual foi destruído. Foi também informado que a região de Alagadiço já está superlotada. Segundo declarações colhidas, os Caboclo residem na zona urbana de Araçuaí por que não possuem terras indígenas e que este povo, em sua maioria, está disposto a se aldear. Quando o Procurado questionou sobre a possibilidade de as famílias Caboclo e Índio compartilharem uma mesma terra, os representantes não manifestaram qualquer objeção. Não foram também apresentadas abjeções quanto à criação de uma terra indígena em outra localidade. Foi novamente pontuado que os Caboclo desejam assegurar os seus direitos como indígenas e o seu direito à terra. Às quatorze horas e quarenta minutos deu-se início a Audiência Pública com a família Índio. Inicialmente foi executada uma seção ritualística pelos indígenas. O Procurador fez então a apresentação dos fundamentos da Assembléia, que são a questão fundiária e as pendên-

cias com a família Caboclo. Deu-se em seguida a auto-apresentação dos participantes e dadas às boas vindas. Foi então questionada a relação dos indígenas da família Índio com a FUNAI e FUNASA. Foi informado que a maioria dos componentes da família Índio reside em Belo Horizonte e que esta situação foi motivada pela ausência de terras e emprego para os indígenas. Mencionou-se que a maioria desse indígenas está desempregada e que o fornecimento de cestas básicas se torna importante diante desta situação. Foi também colocado que a FUNAI possui o cadastro de todas as famílias de seu grupo e mesmo assim elas não são visitadas para que se tenha o conhecimento do padrão precário de suas vidas. Pontuou-se que conseguida a terra indígena juntamente com a instalação de um Pólo Base, a família Índio terá boas chances de sucesso em seus intentos. Quanto à situação atual da atenção básica, foi mencionado que o Pólo Base em Araçuaí não dispõe de materiais suficientes e que o mesmo atende atualmente a três etnias. Citou-se que existe necessidade de consultas e exames especializados. Solicitou-se a execução de medidas preventivas para que se obtenham saúde e não seja necessário se cuidar de doentes. Colocou-se que o Subsistema de Saúde Indígena está terceirizado e que a FUNASA em si, não executa os serviços que são de sua competência. Foi dito que as prefeituras não explicam como estão sendo aplicados os recursos que são repassados para financiar o Subsistema de Saúde Indígena. Foi colocado que existe somente um veículo para atendimento às três etnias existentes em Araçuaí e que este atendimento é feito em escala, na qual o veículo presta serviço num dia a Aranã, no dia seguinte as Pankararu e em seguida à aldeia Cinta Vermelha da Jundiba. Perguntou-se se os indígenas deveriam marcar o dia para manifestarem a necessidade de transporte. Foi colocado que adquirido um veículo com sobras do repasse financeiro à prefeitura, mas que estão sendo encontradas dificuldades para que a prefeitura doe o carro para a FUNASA. Foi também cobrada a intervenção da FUNAI para a obtenção de bolsas de estudo. O Chefe do Serviço de Assistência da FUNAI comunicou então que atualmente as questões educacionais estão sendo abordadas pelo Ministério da Educação e Secretarias Estaduais de Educação. Foi colocado também que não existe farmácia em Belo Horizonte e que sempre que se necessitam de medicamentos os mesmos são enviados de Governador Valadares, o que acarreta atrasos no início do tratamento, o qual nem sempre pode esperar. O representante do DSEI/MG-ES explicou que foram executadas licitações para o fornecimento de medicamentos em Belo Horizonte, mas não houve interesse das farmácias locais. Foi então colocado que de acordo com o Artigo 24º da Lei Federal 8666/93, no caso de licitações fracassadas há a abertura para se fazer as compras diretamente nos estabelecimentos comerciais. O Procurador questionou sobre o atendimento que vem sendo prestado aos desaldeados em Belo Horizonte, ressentindo-se da existência de um Pólo Base para atender às famílias indígenas residentes na Região Metropolitana daquela capital. Foi esclarecido pelo representante do DSEI/MG-ES que a Equipe de Assuntos Indígenas tem por objetivo o acompanhamento do tratamento dos indígenas que buscam o atendimento de média e alta complexidade e que os indígenas residentes na Região Metropolitana são atendidos pela rede do Sistema Único de Saúde. Quanto à questão fundiária, a família Índio tem preferência pelas terras da Fazenda Campo. Em seguida foi discutida a árvore genealógica elaborada pelo CEDEFES, ficando claro que a família Índio oferece objeções quanto à sua fidedignidade. No dia quinze de fevereiro a Audiência teve início às nove horas e vinte e cinco minutos. O Procurador solicitou que aqueles que não haviam se identificado o fizessem, o que foi cumprido. Foi explanado acerca da questão fundiária que envolve as famílias Índio e Caboclo. O Administrador da FUNAI prestou esclarecimentos acerca da distribuição de cestas básicas para os delegados. Segundo ele esta atividade se torna impossível em virtude do grande volume de famílias nesta situação (desaldeados) em Minas Gerais, fazendo-se difícil o cumprimento da universalidade da aplicação da distribuição das cestas básicas. O Administrador da FUNAI acredita que se possa entrar em contato com as prefeituras buscando-se a distribuição das cestas básicas às famílias desaldeados. Em seguida foi passada a palavra ao representante da FUNASA que esclareceu que a instituição não oferece restrição ao atendimento de indígenas, desde que estejam reconhecidos como indígenas pela FUNAI. Foi esclarecido que de acordo com

a OIT 169 ficou definido que o critério válido é o do auto-reconhecimento tornando-se desnecessário o reconhecimento pela FUNAI. A Procuradoria então tornou conhecido da FUNASA o fato de que os componentes da família Caboclo devem ser reconhecidos como indígenas independentemente de seu registro na FUNAI. Assim é ilegal o não atendimento pelo Subsistema de Saúde Indígena aos indígenas da família Caboclo. Abordando a questão fundiária, foi esclarecido que deve ser identificado o território indígena relacionando as fazendas Lorena-Tocoiós, Alagadiço, Campo aos indígenas, esclarecendo que a região da Fazenda Campo é reivindicada pela família Índio Aranã e a região da aldeamento Lorena-Tocoiós é reivindicado pela família Caboclo Aranã. Faz-se necessário também um levantamento quantitativo de famílias que desejam ser aldeadas, buscando a definição da extensão das terras indígenas. Quanto à definição das terras indígenas, ficou acertado por ambas as famílias que seria melhor o assentamento das famílias Caboclo e Índio em terras separadas. Foi executada apreciação sobre a diversidade de culturas indígenas no Brasil. Em cada caso de reconhecimento tem sido observada a divisão do grupo em partes dos componentes. A experiência mostra que a união dos Aranã, mesmo em dois grupos distintos, pode favorecer o encaminhamento da regulamentação das terras pela FUNAI. Foi mencionado pela família Índio que alguns trincos familiares estão irregulares. O antropólogo do Ministério Público sugeriu que as pessoas responsáveis pela elaboração da árvore genealógica para que se façam as correções necessárias. O Procurador esclareceu que a árvore genealógica teve sua importância para o reconhecimento das suas famílias como indígenas. A árvore genealógica não em nenhuma interferência com a obtenção dos direitos pleitados no momento. Esclareceu-se que o processo de definição da etnia a qual pertencem as famílias Caboclo e Índio é lento, passando por um processo de sedimentação dos conhecimentos obtidos ao longo do tempo, podendo inclusive tomar rumos diferentes chegando-se à conclusão, por exemplo, que de fato as famílias pertencem a outra etnia que não a Aranã. Questionado pela Enfermeira Chefe do Posto de Saúde Indígena sobre o atendimento a outras famílias do grupo Caboclo que estão na Fazenda Alagadiço, o Procurador esclareceu que todos os que se identificarem como indígenas devem ser atendidos. Segundo o Procurador, é o DSEI/MG-ES que deve se adequar às necessidades dos indígenas e não o contrário. Assim, devem ser designados os AIS e os AISAN para atenderem aos dois grupos. O Administrador da FUNAI pontuou que a organização do grupo indígena é de suma importância para obter os resultados desejados. A FUNAI ouve as lideranças e comunidade e conduz seus trabalhos baseando-se nas informações obtidas, o que também é seguido pelo CEDEFES. Assim, os indígenas é quem devem definir a denominação do grupo étnico ao qual pertencem. Pontuou que o importante depois do reconhecimento como indígenas é a obtenção da terra e é nisso que se devem concentrar as forças. Foi definido que a partir desta Audiência Pública a Sra. Maria Brasileira Souza Silva passa a ser reconhecida como liderança da família Caboclo da etnia Aranã. Definuiu-se também que a liderança da família Índio da etnia Aranã continua sendo a Sra. Maria Rosa Índia. Às dez horas e trinta e sete minutos do dia quinze de fevereiro de dois mil e sete foram dados por encerrados os trabalhos e eu Marco Aurélio Fulgêncio Malacco que a tudo assisti, lavrei a presente ata que será assinada por mim e por quem de direito.

Zilmar Antonio Drumond – Procurador da República

Valdemar Adilson – Administrador da FUNAI

Marco Paulo Schettino – Antropólogo da 6ª Câmara do MPF

Marco Aurélio Fulgêncio Malacco – DSEI/MG-ES

Elio de Melo Palmeira – Assistência ao Índio ADR/GVS

Maria Rosa Índia – Liderança da Família Índio Aranã

Maria Brasileira de Souza Silva – Liderança da Família Caboclo Aranã

[Consta no documento original a assinatura de todos, exceto da liderança Índio Aranã]

Anexo 2: Carta Aranã a Roque de Barros Laraia

ARAÇUAÍ, 15 de dezembro de 1999.

Para o Exmo. Senhor. Roque de Barros Laraia.

Diretor De Assuntos Fundiários –FUNAI – BRÀLIA-DF

Exmo. Senhor.

Nós, índios e índias descendentes de Pedro Inácio Indio de Souza, conhecido nesta região como Pedro “Sangê”, Filho de Manoel Caboclo Indio de Souza, trazio de Itambacuri pela familia Figueiredo, vimos através desta solicitar deste órgão a desapropriação de uma área de terra para que nos possamos ali nos juntar, trabalhar e viver com nossos filhos e netos. Nós somos atualmente mais de 50 pessoas que vivemos trabalhando seja de agregado, seja de vaqueiro, seja como migrante no corte de cana em São Paulo,, nas cidades aqui da região e em outras. Nós nascemos todos na Fazenda Campo e éramos 12 filhos com suas familias. A fazenda era antigamente de propriedade de Senhor Miguel Murta e hoje é de seus descendentes. Nossos parentes tiveram que sair dali porque não havia mais condições de ficar. E quem vive lá hoje luta para sobreviver pois a água secou. Não tem mais o córrego. Estamos sujeitos a ter muitas doenças no tempo da seco quando a água fica minguada e é retirada de poços que a gente abre na areia, como mostra o retrato. Os que vive na cidade não tem inde fazer uma pequena roça. Nosso desejo era viver junto numa terra que fosse nossa pois os fazendeiros cada vez mais impõe condições difíceis para a gente trabalhar suas terras. Queremos morar perto de nossos irmãos que ja vive na Fazenda Alagadiço. Ali é perto do rio Jequitinhonha e tem condição de cultivar a terra. Nós gostamos de plantar. Queremos viver juntos como era antes. Ali também está perto de Coronel Murta e de Araçuaí e fica mais facil para as crianças e jovens estudar, assim como para ter o atendimento da Fundação Nacional de saúde. Até agora, os que vivem na Comunidade do Campo não tem escola e é muito difícil sair de lá doente, á cavalo e de canoa, para chegar até Araçuaí para ter um atendimento.

Aqui nesta região nós somos reconhecidos como INDIOS e nosso pai teve o cuidado de registrar todos os seus filhos com este sobrenome. Nós também registramos nossos filhos assim. Nós estamos tendo o apoio de duas entidades que o ano que vem vai fazer um estudo de nossa história junto conosco: CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva, de Contagem-MG e a ANAÏ: BAHIA. Vão nos ajudar a juntar todas as informações para fazer um documento importante para ser reconhecido pela sociedade e até para a nossa região. Vamos também encaminhar esse documento para a Funai.

A terra eu estamos solicitando a desapropriação é de um fazendeiro daqui e esta próximo a terra dos Pankararu e de nossos outros irmãos. Tudo aqui, antigamente pertencia á família Murta que foi a primeira família a colonizadora desta região onde hoje é o município de Coronel Murta, cujo nome antigo é ITAPORÉ. Aqui existiu o Aldeamento Indígena de Lorena dos Tocoios. Estes parentes foram escravos e hoje ainda tem muitos descendentes aqui. Nós, pelo que as pessoas que estão pesquisando, parece que somos descendentes do POVO ARANÃ. Estamos procurando estas informações também, pois tudo isso é muito importante para nós, que vivemos numa região onde houve uma guerra muito forte para exterminar as aldeias.

Nós queríamos ter uma resposta breve do Senhor sobre este nosso caso da Terra, pois o ano que vem gaundo (sic) começar a sêca nós não teremos como ficar no Campo pois a água secou, sem agua ninguem vive. Quem vive na cidade que se juntar conosco, pois a gente não se dá bem na cidade por causa de nossos costumes.

Aqui vão nossas assinaturas:

Pela Comunidade Indígena “ARANÃ”
Maria Teresinha Índio Araujo
Antonio Cardoso Araújo (â vògo)
Maria da Paixão Araújo Miranda

ENDEREÇO PARA CONTATO:
GERALDA CHAVES SOARES,
RUA ISRAEL PINHEIRO 573
BAIRRO MUTIÃO
3966.00-ARAÇUAÍ-MG
TELEFAZ:031-33-731.17.32

Anexo 3: Primeira assembléia indígena Pankararu e Aranã.

PRIMEIRA ASSEMBÉIA INDÍGENA PANKARARU E ARANÃ
ALDEIA APUKARÉ – VALE DO JEQUITINHONHA
1 DE ABRIL DE 2000

Nós povos indígenas PANKARARU E ARANÃ, reunidos na primeira Assembléia Indígena realizada na aldeia APUKARÉ, no Vale do Jequitinhonha, no dia primeiro de abril de 2000, refletimos sobre nossa história, a Marcha Indígena para Porto Seguro, analisamos o passado e a situação atual de nossos povos. Destacamos a importância do povo Pankararu no Vale do Jequitinhonha, e o apoio que vem dando a organização do povo Aranã.

Juntos nesta Assembléia reivindicamos:

POVO PANKARARU

- Saúde: Transporte, profissional de saúde, poço artesiano, medicamentos, moradia.
- Educação: Participação no curso de formação de professor/a indígena, bolsa de estudo.
- Meio ambiente: Reflorestamento, recuperação das nascentes.
- Sustento: Apoio na produção de alimentos, confecção de artesanato, apoio técnico, irrigação.
- Transporte: Veículo para atendimento na aldeia.
- Organização:

POVO ARANÃ

- Terra: Conquista da terra para aqueles que puderem formar sua aldeia.
- Reconhecimento: como povo indígena.
- Saúde: Assistência à saúde, transporte e bolsa de estudo.
- Educação: Escola própria, transporte e bolsa de estudo
- Meio ambiente: recuperação das nascentes, solicitação dos SERVAS e do PMC para solução do problema da água (na “Fazenda Alagadiço em Coronel Murta)
- Sustento: Assistência para trabalhar na terra.

Assinatura dos/as participantes:

Anexo 4: Carta ao Ministério Público

Araçuaí, 02 de Junho de 2.000

Exm^o. Sr. Dr. Álvaro R. de S. Cruz
Procurador da Rep. de Minas Gerais

Nós, índios e índias abaixo assinados, descendentes (*sic*) de Pedro Inácio de Souza, conhecido nesta região como Pedro Índio ou Pedro Sangê, filho de Manoel Índio de Souza, trazido este do aldeamento de Nossa Senhora dos Anjos de Itambacurí, pela família Figueiredo; vimos (*sic*) através desta solicitar deste órgão uma pesquisa sobre nosso povo com a finalidade de identificar uma área de terra, onde possamos construir nossa aldeia. Nós sempre vivemos na fazenda do campo e ali éramos treze famílias, que tiveram que sair de lá porque o antigo fazendeiro Sr. Miguel Murta morreu e a terra ficou para os herdeiros. Alguns ainda ficaram como agregados até hoje, mas os demais tiveram que sair de lá por causa também do isolamento e da falta de condições para ali sobreviverem. Hoje, no campo tem apenas três famílias. Outras estão em Araçuaí, Ponto dos Volantes, Belo Horizonte, Pará de Minas, São Paulo, etc. Todos nós sonhamos com a possibilidade de construirmos nossa aldeia e voltarmos a viver em comunidade. Não acostumamos a viver em comunidade na cidade, queremos reunir nosso povo e ter um lugar só para nós. Por isto estamos solicitando à V.S^a. a identificação de uma terra para nós aqui no valo do Jequitinhonha, perto de nossos irmãos e perto da aldeia dos Pankararu para a gente poder viver.

Na Comunidade do Campo a água seca e só usa água de cacimba aberta na areia do córrego.

Para tratamento de saúde é preciso tirar as pessoas na rede, quando o caso é urgente. Nós descobrimos nossos direitos com a chegada dos Pankararu aqui. Mas nós já somos reconhecidos na região (*sic*) como índios e quase todos somos registrados em cartório com este sobrenome.

Já olhamos terras que são boas na beira do Rio Jequitinhonha e que estão à venda. Nós estamos escrevendo porque a situação dos nossos irmãos do campo quando começar o tempo da seca vai ficar muito difícil, sem água.

Algumas pessoas estão pesquisando nossa história e tudo está indicando que nos somos descendentes do POVO ARANÃ, que vivia aqui no VALE DO JEQUITINHONHA e MUCURI.

Nós queríamos que o Senhor nos desse uma resposta sobre a situação.

Para isto estamos enviando o seguinte endereço:

COMUNIDADE INDÍGENA DE PEDRO SANGÊ
RUA PROFESSORA MARIA PERREIRA, 357
B. PLANALTO – VILA MAGNÓLIA
ARAÇUAÍ – MINAS GERAIS CEP: 39.600-000

ASSINATURAS

[Assinaram pessoas tanto da família Índio como da família Caboclo]

Anexo 5: Carta a Dom Enzo e a Diocese de Araçuaí

Araçuaí, 18 de junho de 2000

Dom Enzo e todos os Padres, Religiosas e Religiosos de nossa Diocese

Depois de muitos anos vivendo aqui na região, sendo conhecidos por muitas pessoas e pela participação nas tarefas da Igreja de nossa Diocese, hoje, estamos escrevendo esta carta como Povo Indígena, para levar ao conhecimento do nosso Bispo e de toda a Diocese a nossa caminhada.

Desde 1994 estamos conhecendo os PANKARARU e o trabalho do CIMI. Já visitamos outras aldeias, e já fomos em Itambacuri conhecer os Freis Capuchinhos e o lugar de onde veio nosso avô Manoel Caboclo. É uma história comprida. Ele foi criado no Sobradinho de Virgem da Lapa e a Família Figueiredo é quem o criou. Um de seus filhos, Pedro Sangê, que é pai de filhos nascidos todos aqui na região, foi muitos anos sacristão de Monsenhor Murta.

Manoel Caboclo viveu anos na Fazenda Alagadiço e ali morreu. Também o Pedro Índio ou Pedro Sangê e todos os seus descendentes sempre viveram aqui e, trabalhando nas Fazendas dos Murta e seus parentes. Hoje, se encontram espalhados por várias cidade como: Ponto dos Volante, Pará de Minas, Belo Horizonte, São Paulo e alguns aqui em Araçuaí, na cidade e na zona rural; estão espalhados e por não terem condições de sobrevivência na região, uma vez que os fazendeiros não lhes dão trabalho, como a nossa Diocese é conhecedora dos problemas enfrentados na região por falta de trabalho.

Nossos antepassados, e muitos até hoje, são registrados em cartório com o sobrenome Índio, e por causa disso nós estamos descobrindo a qual povo pertencemos, e muitos outros dados sobre nossa história.

Foi com muita alegria que participamos da celebração do Jubileu das Comunidades, durante a reflexão sobre o livrinho, pensamos conosco: Quem sabe, podemos contar com a Igreja neste momento em que Ela celebra o pedido de perdão aos povos que no passado foram massacrados e tomadas suas terras? Estamos espalhados e quase todos passando muitas dificuldades. Os que restam na Fazenda Campo vivem como agregados de Dr. Múcio e estão sem água porque as nascentes do córrego secaram. Vivem cercados de arame para não terem oportunidade de fazer qualquer tipo de plantação; não têm escolas para seus filhos. Vivem isolados, sem nenhum tipo de assistência, sem estrada para atender em caso de emergência. O dono da fazenda não se preocupa porque ele não precisa ir lá, e faz isso para pressionar a saída deles. Se saírem, para onde vão, sem estudo e nenhum tipo de instrução?

Todos nós, descendentes desse povo indígena, sonhamos com a possibilidade de construirmos nossa aldeia e voltarmos a viver em comunidade, como nossos antepassados. Somos Índio e Índio sem terra não pode viver feliz.

Nós vemos a alegria que nossos parentes que morram no Alagadiço têm, porque têm um pedaço de chão para morar e trabalhar. Também vemos a vida bonita que nossos parente e irmãs PANKARARU levam; sabemos que eles enfrentam dificuldades, mas têm seu pedaço de chão, vivem em paz, trabalhando juntos.

Gostaríamos que a nossa Diocese, tomando conhecimento de nossa história, nossa situação e nosso sonho, olhasse com muito carinho para esse povo, sofrido e excluído, mas que ainda sonha com dias melhores, de poder ver seu povo reunido, lutando junto. O nosso maior desejo é que a Diocese faça com o restante do nosso povo (os que ainda morram na região), o que já foi feito para alguns de nossos parentes e os Pankararu. Só queremos o necessário para nossa sobrevivência. Sabemos que se formos esperar que o Estado resolva nossa situação, vamos ter muitos e muitos anos de desilusão.

Tendo nosso pedaço de chão, poderemos recorrer aos órgãos públicos e outros em busca de apoio.

Na certeza e poderemos contar com a Igreja, pedimos que a graça de Deus seja derramada e que as bênçãos do céu conduza nossos pastores na caminhada da nossa Diocese neste ano Jubilar.

Comunidade Indígena de Pedro Sangê
Povo Aranã (assinaturas)

Anexo 6: Pedido de apoio ao encontro dos povos indígenas de Minas Gerais

POVOS INDÍGENAS COSTRUINDO OUTROS 500.
Encontro dos Povos Indígenas de Minas Gerais.
Data: 14 a 20 de agosto de 2.000
Local – Diocese de Araçuaí – Fazenda Alagadiço – MG

Caros companheiros e companheiras de caminhada:

Como é do conhecimento de todos, nós os povos indígenas realizamos em abril a grande Marcha, saindo de todas as aldeias e indo até Coroa Vermelha – BA, onde realizamos a Conferência Indígena. Foi o 1º evento deste século que conseguiu reunir 148 povos e quase 4.000 delegados indígenas. Também todos se lembram de quantas tentativas o Governo fez para impedir este grandioso momento e nos desarticular. Logo depois, 103 povos se reuniram em Pesqueira – PE para encaminharem as reivindicações que fizemos em Coroa Vermelha. Agora, com muita dificuldade, estamos organizando o encontro dos Povos de Minas e convidando os do Espírito Santo e Bahia pra estarem conosco. Aqui nesta região somos 2 povos: os Pankararu e Aranã. Fizemos este esforço para realizar este encontro aqui na base para juntos planejarmos também nossas formas de encaminhar as reivindicações que fizemos na Conferência. Ainda estamos procurando apoio de muitas pessoas e entidades. Escolhemos esta região porque a história sofrida dos povos desta região é muito recente. Também por causa do gesto solidário da Diocese de Araçuaí que doou parte de terras para os Pankararu e Aranã e a Associação da Igreja Metodista que também se solidarizou com os Pankararu ampliando sua área.

Vamos realizar nosso encontro no período de 14 a 20 de agosto na sede da Fazenda Alagadiço e estamos contando com a presença de representantes de casa Povo e dos convidados de outros estados. Nós ainda não temos como arcar com todas as despesas desde importante momento. Por isso estamos solicitando seu apoio para pagarmos as passagens dos nossos representantes até aqui. Se vocês não puderem, podem articular outras pessoas ou entidades, para que possamos fazer sair nossas reivindicações do papel. Se cada um colaborar com um pouco o encontro será realizado.

Solicitamos aos indígenas que tragam roupas de cama e objetos de uso pessoal, além de artesanato e material para suas pinturas próprias, roupas etc pois haverá momentos de encontro com a sociedade envolvente que foi solidária com a Marcha Indígena e que deseja conhecer-los. Para estes momentos de intercâmbio e para nosso conhecimento e troca de informações põem trazer também músicas (CDS), livros, fotografias, cartazes etc, que for possível.

CONTAMOS COM SEU APOIO!

CONTAMOS COM A SUA ANIMAÇÃO E ALEGRIA!

Atenciosamente,
Pelo povo PANKARARU: Cleonice Pankararu
Pelo povo ARANÃ: Maria da Paixao Araújo M. Aranã

FONE PARA CONTATO
XXXX-XXXX (Araçuaí)
XXXX-XXXX (Cedefes)
XXXX-XXXX (Cimi-BH)

Anexo 7: Documento final do EPI-MG/ES

DOCUMENTO FINAL DO 1º ENCONTRO DOS POVOS INDÍGENAS DE MINAS GERAIS E BAHIA NO VALE DO JEQUITINHONHA

Concretizando o processo de articulação, nós, os povos indígenas de Minas Gerais e Bahia, nos reunimos no 1º Encontro dos povos indígenas de Minas Gerais e Bahia, no Vale do Jequitinhonha, Fazenda Alagadiço, Município de Coronel Murta, nos dias 14 a 20 de Agosto do corrente ano. O encontro contou com a participação dos povos KAXIXÓ de Martinho Campos, XAKRIABÁ de São João das Missões, PATAXÓ de Carmésia, KRENAK de Resplendor, MAXAKALI de Santa Helena de Minas e Bertópolis, PANKARARU de Coronel Murta e ARANÃ de Coronel Murta, Araçuaí, Ponto dos Volantes e Belo Horizonte, PATAXÓ HÃ-HÃ-HÃE de Pau Brasil/BA.

Este encontro teve como objetivo:

- Avaliar a marcha indígena 2000;
- Promover a rearticulação dos Povos Indígenas de Minas Gerais;
- Conhecer e avaliar o Estatuto dos Povos Indígenas;
- Promover o intercâmbio cultural entre os povos indígenas e o povo da região.

PROPOSTAS

Percebemos a necessidade de continuarmos nossa articulação étnica e interétnica, conhecer e exigir o cumprimento das leis e decretos e políticas públicas que atendas as necessidades dos povos, fazer um mapeamento de entidades de apoio e parcerias. Denunciar todas as formas de violência contra os povos indígenas e de agressões ao meio ambiente, exigir o reconhecimento étnico e a identificação e demarcação de terras para os povos ainda não reconhecidos oficialmente. Apoiar os povos KAXIXÓ e ARANÃ na luta pelo reconhecimento étnico, fortalecer o Conselho dos Povos Indígenas de Minas Gerais, cobrar da FUNASA a criação dos conselhos local e distrital de Saúde Indígena, com a participação da comunidade indígena; reivindicar *[sic]* a participação das comunidades na discussão o projeto de Educação Escolar Indígena. Trabalhar nas escolas indígenas O Estatuto dos Povos Indígenas como currículo das escolas; realizar um encontro dos professores indígenas para estudo do Estatuto.

Diante das necessidades foram definidos os seguintes encaminhamentos:

- Encontro com o diretor do DSEI-MG/ES, César Bontempo;
- Visitar à Secretaria Estadual de Educação;
- Marcar o próximo encontro dos povos indígenas de Minas Gerais;

Contatamos as dificuldades enfrentadas pelos povos PANKARARU e ARANÃ e demais membros da sociedade brasileira na luta pela sobrevivência numa região cujo meio ambiente está total-

mente degradado pela ocupação e exploração predatória que persiste até os dias atuais. Os rios Jequitinhonha e Araçuaí totalmente assoreados já não oferecem condições de sobrevivência dos povos desta região. Já não oferecem condições de sobrevivência para aqueles que deles dependem. A destruição das bases de sustentabilidade e sobrevivência dos povos desta região com as guerras, levou ao extermínio diversos povos indígenas que aqui viveram e ainda hoje é causadora de êxodo de inúmeras famílias em busca de sobrevivência nas grandes cidades.

Diante disso apresentamos o nosso repúdio à todas as formas de violência cometidas contra o meio ambiente, aos rios e ao povo desta região. Repudiamos ainda a decisão do Governo Federal de excluir do projeto de Assistência Social os municípios mineiros da região do Valo do Jequitinhonha e do norte de Minas, talvez os mais pobres do país, e da construção de hidrelétricas que expulsarão diversas famílias de suas terras, como a de Irapé, a de Barra de Salinas e Salto.

Anexo 8: Nova carta de pedido da Fazenda Alagadiço à Diocese de Araçuaí

Fazenda Alagadiço, 18 de Agosto de 2000

Para o Ver.^{mo}

D. Enzo Rinaldini

Sacerdotes, religiosas e Comunidades da Diocese de Araçuaí

Paz e Bem!

Nos dias 14 a 20 de Agosto de 2000, nós, povos indígenas Pankararu e Aranã, residentes nesta Diocese, estivemos reunidos no casaram da Fazenda Alagadiço cedido pela Diocese, juntamente com nossos irmãos de Minas Gerais: Krenak, Pataxó, Xakriabá, Kaxixó e Maxakali; e da Bahia: Pataxó Hã-Hã-Hãe. Relembramos a marcha indígena de 2000 e a conferência, e avaliamos nossa caminhada.

Hoje, porém, estamos aqui reunidos para pensar sobre nossa situação neste Estado e no Brasil. Encaminhamos mais uma vez à essa Diocese nossa história e nosso sonho:

Somos todos descendentes de Pedro Inácio de Souza, conhecido desta região como Pedro Índio ou Pedro Sangê, Filho de Manoel Índio de Souza, também chamando de Pedro Caboclo.

Manoel Caboclo foi trazido do Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos de Itambacuri, pela família Figueredo, então residente em Virgem da Lapa e grades proprietários de terras e escravos. Tanto Manoel Caboclo como seu filho, Pedro Sangê, viveram anos na Fazenda Alagadiço e arredores. Pedro Sangê foi sacristão de Monsenhor Murta; seu pai trabalhou e viveu na Fazenda Alagadiço.

Fomos registrados em cartório com o sobrenome “índio”, sendo que 13 famílias de “índios” viveram na Fazenda do Campo, de propriedade da família Murta, até que, pelos diversos problemas passados por lá, hoje estamos espalhados pelas fazendas e cidades da região. Os que ainda restam (03 famílias) na Fazenda do Campo vivem como agregados e estão sem água porque as nascentes secaram. Sem escola para seus filhos e netos; sem nenhum tipo de assistência. Se saírem de lá para onde ir, sem nenhum tipo de instrução e sem estudo?

Todos nós, descendentes desse POVO INDÍGENA, sonhamos com a possibilidade de construir nossa comunidade, vivermos juntos como éramos no campo as 13 famílias. Somos 20 famílias na região, sendo que 06 (seis) estão sem condições de sobrevivência e desejam viver em comunidade na Fazenda Alagadiço, e aos poucos lutar para que todas as outras famílias também tenham o seu lugar. Sempre fomos unidos e nos espalhamos por questão de sobrevivência por não ter onde morar nem trabalhar. Somos sobreviventes de um povo que no passado foi violentado, massacrado, mais não foi extinto. Fomos obrigados a conviver com os costumes do branco

para sobrevivermos, mais sabemos que temos nossos direitos como POVO INDÍGENA, e estamos participando dos Encontros, para entender melhor sobre nossos direitos. A nossa luta é para que nossos filhos e netos possam ter dias melhores que os nossos. Para que eles não precisem ir morar em favelas, debaixo de viadutos, ser alcoólatras ou se envolver com drogas. Precisamos de um lugar para morar e trabalhar e ensinar nossos filhos e netos trabalhar para seu sustento, e serem pessoas de bem, participando dos movimentos religiosos e sociais, como nós sempre participamos e por isso somos bastante conhecidos na região.

Nós tomamos a liberdade de escrever essa longa carta tendo em vista o futuro das crianças de nosso povo ameaçado.

Pensamos em conjunto com os Pankararu em pedir o restante da Fazenda Alagadiço para vivermos e garantirmos a sobrevivência de nossos filhos e netos. Nosso desejo é:

- Ter no prédio da Escola, nossa Escola como já existem em outras áreas indígenas;
- Ter também nosso POSTO DE SAÚDE, para atendimento com nossos agentes de saúde.
- No casaram, faremos um Centro de formação e de apoio, tanto para os indígenas como para as Comunidades e também à Diocese.
- Queremos fazer a preservação das nascentes, das matas e reflorestar a Fazenda com árvores nativas e frutíferas, cuidar melhor da área que é de cerrado. Assim poderemos evitar que as nascentes sequem...

Nós ficamos preocupados em como propor isso à Diocese uma vez que ela tem muitas benfeitorias na Fazenda. Porém fomos informados através da Coordenação do ITER (Instituto de Terras), que se houver um acordo seta será feita a avaliação das benfeitorias (casarão, currais, cercas, canalização e outras construções), para que haja uma indenização à Diocese dos gastos ali feitos.

Para nós POVO ARANÃ e PANKARARU, vivendo ali juntos, sabemos que vamos ter mais força para cobrarmos dos órgãos públicos e federais nossos direitos garantidos na Constituição e que não são respeitados. E queremos também, continuar contanto com o apoio e presença da igreja, que sempre esteve de portas abertas acolhendo os mais fracos e sofridos e fortalecendo suas lutas e esperanças. Vimos como a igreja está defendendo os “direitos dos excluídos”, celebrando o ano jubilar, o perdão da dívida social, tudo isso estamos participando e é por isso que tivemos essa coragem. É um momento muito importante para nós POVO INDÍGENA que vivemos muitos anos em silêncio e só agora tivemos a coragem de buscar conhecer nossos direitos e assumir nossa “identidade como POVO INDÍGENA” e não como cidadão comum.

O Brasil tem uma dívida muito grande com o nosso povo. Todas essas terras eram nossas e hoje não temos onde morar. Os Índios só ocupam 10% das terras brasileiras. Somos um povo alegre, porque ainda temos esperanças, mais não somos um povo feliz. Nesta nossa caminhada estamos contando com o apoio e solidariedade da igreja, movimentos, entidades, pessoas comprometidas e a sociedade.

O sonho de termos dias melhores, não é somente do POVO ARANÃ e PANKARARU, mais também de todos os irmãos, que participaram desde ENCONTRO, e que, nos deram muita força e também tiveram a oportunidade de contar suas histórias de luta e resistência nestes 500 anos de invasão e dominação dos colonizadores.

O que queremos é que a Diocese leve aos sacerdotes e religiosas nossa proposta e nosso sonho. Podem saber que ali nossos velhos terão um local onde seus corpos poderão um dia descansar em paz, e nossos descendentes viverão ali para sempre.

O mesmo Deus que rege nossas vidas, ilumine o nosso Bispo e aos padres para uma decisão que traga vida digna para todos.

POVO ARANÃ e POVO PANKARARU

Anexo 9: monção de apoio ao pedido Aranã.

MOÇÃO DE APOIO

Nós, representantes dos Povos Indígenas Masakali, Pataxó, Pataxó Hã-Hã-Hã, Kaxixó, Krenak, Aranã, Xakriabá e Pankararu, reunidos no I Encontro dos Povos Indígenas de Minas Gerais e Bahia, no Vale do Jequitinhonha (14 a 20 de agosto de 2000), consideramos a longa trajetória de dispersão do Povo Aranã e seu processo de luta pelo reconhecimento étnico oficial e pela sociedade, vimos, por meio desta moção, apresentar nosso apoio ao seu projeto, encaminhado à Diocese, no sentido desta ceder-lhes o que ficou da Fazenda Alagadiço, tendo em vista a garantia de sua sobrevivência física e cultural.

[Assinaturas]

Anexo 10: Carta enviado a Procuradoria da República pedindo parecer para receber atendimento de saúde

Ao Ex. Sr. Dr.
Álvaro Ricardo de Souza Cruz
Procuradoria da República
Rua Pouso Alto, 15 – Serra / Belo Horizonte 30240-180

Belo Horizonte, 25 de outubro de 2000

Exmo. Sr.

Como é de vosso conhecimento, o Povo Aranã originário dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, esta reivindicando *[sic]* do Estado o seu reconhecimento étnico. Nós somos reconhecidos como índios e índias na região e também registrados em cartório com este nome. Uma antropóloga Isabel Missagia, esta fazendo uma pesquisa sobre nossa história para esta finalidade. Três famílias nossa saíram de uma fazenda onde trabalhavam como agregados. Ali não havia mais água e o dono da fazenda não permitia fazer mais roça. Era impossível viver ali mais um mês. Vieram então para a fazenda Alagadiço, doada por um descendente da família Murta para a Diocese de Araçuaí. Nós e os Pankararu pedimos a Diocese esta fazenda pois ela esta sem uso e só tem o gado e algumas benfeitorias lá. A Diocese vai se reunir em novembro para nos responder. Nos já temos formado o conselho indígena Aranã e dois Aranã fazem parte da organização dos povos indígenas de Minas Gerais.

Neste mês, nossos representantes tiveram um encontro com o Senhor César Bom Temo, coordenador do Distrito Especial de Saúde Indígena – FUNASA para discutir nossos problemas de saúde. (Documentos em anexo). Nessa reunião foi nos dito que e impossível a FUNASA fazer o atendimento de saúde dos Aranã porque não somos reconhecidos pelo estado. Que no caso dos Kaxixó o documento feito por essa Procuradoria já facilitou o atendimento deles, porque já esta sendo encaminhado. E que no caso dos Aranã é importante ter pelo menos um parecer da Procuradoria sobre nos. Somos 98 pessoas no Jequitinhonha cujo os documentos já foram encaminhados a FUNASA. Nesta carta estamos solicitando a esta Procuradoria um contato conosco para que possamos falar sobre nossa história e possamos lutar para ter o atendimento de saúde pela FUNASA, o que é nosso direito até sair o laudo antropológico que estamos solicitando a FUNAI.

Aguardando ansiosamente uma resposta.

Pelo Conselho Indígena ARANÃ: *[Sem assinatura]*

Pela Organização dos POVOS INDÍGENAS: *[Sem assinatura]*

Anexo 11: Resposta de Dom Enzo sobre o pedido de doação da Fazenda Alagadiço

Prezada Geralda Chaves Soares

Ontem, perante ao Conselho Presbiteral, expus o caso da ocupação da sede da Fazenda Alagadiço da Diocese de Araçuaí. Unânimes os conselheiros lamentaram o que aconteceu e julgaram como um abuso o fato de você não ter devolvido a chave da casa, quanto terminou o encontro dos indígenas em agosto passado.

Além do mais não acharam procedente que a Diocese doe mais terra às duas famílias do Campo, do Sr. José Leal e do Sr. Antônio Carlos, pelos seguintes motivos:

1. As duas famílias já faz muitos anos, ocupam a terra, como agregadas, onde têm casa e podem trabalhar e produzir para o próprio sustento.
2. Se as duas famílias saírem da localidade que ocupam na localidade do Campo, vão perder os direitos que lhe cambem como agregadas.
3. A Diocese já demonstrou sua boa vontade doando mais de 800 hc. a 45 famílias e dando em comodato 60 hc as Pankararu.

Quanto ao pedido feito à Diocese de entregar aos Aranã os restante da Fazenda, os conselheiros acharam-no descabido pelos seguintes motivos:

1. É uma pretensão sem fundamento querer criar uma comunidade indígena com pessoas que já estão inseridas na sociedade e que, ainda que tenham uma ascendência indígena – e quantas outras famílias da nossa região não a têm! – estão aclimatadas no contexto urbano aqui no nosso meio e/ou fora.
2. Algumas das pessoas que constam na lista que me foi apresentada, já receberam terra da Diocese.
3. A fazenda é um patrimônio da Diocese que deve servir para a manutenção da mesma com recursos provindos dela ou dano-lhe uma destinação mais rendosa, se dor o caso e se o presbitério, futuramente, achar oportuno.
4. A sede da fazenda agora ocupada pelas duas famílias sempre serviu para os encontros de estudantes da nossa Escola de Agropecuária; já acolheu animadores da paróquia de Coronel Murta para encontros como também para retiro de nossos seminaristas *[sic]*

Diante de tudo isso, em nome do Conselho Presbiteral, lhe peço encarecidamente que no prazo de 10 dias, a partir do recebimento desta carta, devolva a chave da casa e que reconduza as duas famílias para o local de onde vieram.

Se, terminado o prazo, não aconteceu o que lhe estou pedindo, serei obrigado a recorrer à justiça pedindo judicialmente a reintegração de posse,

A presente carta esta sendo enviada, para conhecimento às duas famílias que ocupam a sede da fazenda.

Distintas saudações

Araçuaí MG, 16 de novembro de 2000

[Assinado por Dom Enzo Rinaldi]

Anexo 12: Carta enviada à administração regional da FUNAI em Governador Valadares.

Araçuaí, 10 de julho de 2001.

Excelentíssimo Senhor
JOSÉ DIAS DA ROCHA
Administrador Regional da
Fundação Nacional do Índio – FUNAI
Governador Valadares – Minas Gerais

Nós, representantes do Povo Indígena Aranã, vimos [sic] por meio deste comunicar nossa situação para a Administração Regional da Fundação Nacional do Índio – FUNAI/Governador Valadares.

Somos um Povo Indígena da região do Vale do Jequitinhonha, município de Araçuaí e Coronel Murta, Minas Gerais. Estamos nos organizando na luta pela demarcação de nosso território. Sem uma terra, vivemos dispersos, como agregados em fazendas, áreas urbanas da região ou outros Estados. Esta foi a única forma que conseguimos para garantir nossa sobrevivência física. Nossa história não é muito diferente de outras várias que conhecemos no nosso país. Somos um Povo Indígena que foi expropriado de suas terras, sendo considerado extinto. Nosso ancestral, Manuel caboclo, foi um dos poucos sobreviventes de nosso Povo no século XIX.

Os Aranã foram levados da sua região (rio Urupuca) para o Aldeamento do Rio Doce e de lá para Itambacuri, nosso bisavô foi levado para Virgem da Lapa, pela família Figueredo, tornando-se empregado em suas fazendas.

Pedro Sangê, um dos filhos de Manoel Caboclo, também empregado daquela família, e, em uma atitude de afirmação da nossa história e identidade indígena, registrou os filhos de seus dois casamentos com o sobrenome “Índio”.

Nossa família “Índio” sempre viveu e se casa com outras descendentes de índios que é a família dos “caboclos”. Essas famílias, hoje, juntas são o Povo Aranã. Vivendo próximos aos Pankararu, começamos a conhecer melhor nossos direitos e acompanhar a luta de nossos parentes indígenas no País.

Estamos nos organizando para garantir nossa sobrevivência física e cultural, na região do Vale do Jequitinhonha – Nossa Terra. Por esse motivo, hoje viemos aqui conhecer a FUNAI, falar de nossa história. Aguardamos que essa Administração Regional encaminhe a FUNAI, a nossa reivindicação [sic].

Atenciosamente,

Pelo Povo Aranã
[ASSINATURAS]

Anexo 13: Parecer positivo do MPF quanto ao atendimento pela FUNASA

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL
PROCURADORIA DA REPÚBLICA EM MINAS GERAIS

RECOMENDAÇÃO Nº 08/2001

O MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, nos autos do Procedimento Administrativo nº 1.22.000.000331/200-35, instaurado para fins de investigação da etnicidade reclamada pelo grupo indígena Aranã, com fundamento no artigo 6º, inciso XX da Lei Complementar nº 75/93 e,

considerando a existência de povo indígena denominado ARANÃ, localizado no Vale do Jequitinhonha, que já iniciou gestões junto à Fundação Nacional do Índio – FUNAI, no sentido de ser oficialmente reconhecido como grupo indígena e ter garantidos os direitos constitucionais decorrentes desta condição;

considerando que o presente procedimento administrativo, em andamento na Procuradoria da República em Minas Gerais, tem por objetivo promover estudos e elaboração de laudo antropológico com o fim de verificar a legitimidade da condição indígena do povo Aranã;

considerando que a atenção à saúde indígena é dever da União, conforme o disposto no art. 1º do Decreto nº 3156, de 27 de agosto de 1999;

considerando que cabe a essa Fundação Nacional de Saúde executar as ações e política de saúde indígena, segundo determina o art. 3º do Decreto nº 3156/99;

considerando ser função institucional do Ministério Público Federal, nos termos do art. 129, IV da Constituição Federal, defender os direitos e interesses das populações indígenas;

resolve editar RECOMENDAÇÃO ao Coordenador Regional da Fundação Nacional de Saúde em Minas Gerais para que inclua, desde já, para fins de assistência à saúde, o Povo Indígena Aranã no conjunto da população alvo da política de saúde indígena neste Estado.

Faculta-se o praxe de 20 (vinte) dias para manifestação e envio de documentação comprobatória da adoção das medidas recomendadas.

Belo Horizonte, 03 de outubro de 2001.

ÁLVARO RICARDO DE SOUZA CRUZ
Procurador da República

Anexo 14: Pedido de apoio ao ITER-MG

Belo Horizonte, 03 de outubro de 2002

Ao Exmo. Sr. Dr.
Marcelo Rezende
Diretor do ITER – MG

Exmo. Sr.

Mais uma vez, nós representantes do povo Aranã, através do Conselho Indígena Aranã, vimos solicitar o apoio deste importante órgão

Estivemos no seminário sobre terras, realizado em Betim, nos dias 26 a 29 de setembro. Lá ouvimos vários esclarecimentos do Dr. Luiz Chaves sobre a identificação das terras devolutas do Estado.

Nós somos 19 famílias do Povo Aranã que vivemos espalhados no Vale do Jequitinhonha em Araçuaí e Coronel Murta. Tanto na área urbana como na área rural. Não temos terra. Estamos solicitando de V. Senhoria o envio de uma equipe do ITER para fazer vistoria e pesquisa cartorial sobre a Fazenda Estacado. São estes os dados sobre a fazenda:

São 48 alqueirões de terra situadas no município de Araçuaí.

Temos informações certas de que apenas uma pequena área comprada pelo Sr. Ariosvaldo Fernandes ter documentação, e o restante é terra devoluta. Os antigos donos se mudaram e venderam as Fazendas Estacado, olho d'água, Bananal, Lagoa Grande. O primeiro dono era o Sr. Jorge Muri que tinha sociedade com outros irmãos. Todos se mudaram a muitos anos da região por causa da seca.

Há uma chapada com nascente e matas com muita madeira de lei a preservar. O restante das terras chega até a beira do Rio Jequitinhonha. Não há construções, nem sede, nem morado-

res. Este seria um dos lugares ideais para fazer nossa aldeia. Indo à equipe Araçuaí solicitamos fazer contato com:

Maria Rosa Índia – Presidente do Conselho Indígena Aranã. Telefone (33) 3731 4070

Manoel Índio de Souza – Fiscal do Conselho

Geralda Chaves Soares – 37312116 ou 1732

Aguardando apoio imediato do ITER em Outubro, pelo Povo Aranã,

Maria Rosa Índia – Presidente do CIAPS

Manoel Índio de Souza

Anexo 15: primeira reunião dos arana com a funasa

PARTICIPANTES

FUNASA: Isac e João Bosco

CIMI / CEDEFES: Geralda Soares

POVO ARANÃ: Rosa Índia, Maria José, Josué, Raimundo, Manoel, Rosa, Mardem, Antônio, Sebastião, Paulo, Luzia, Paulo Índio (jibóia), Hélcio, Matia e Tânia.

No dia 11 de abril de 2002 reuniram-se na casa de Manoel (Fazenda Alagadiço) representantes da FUNASA, CIMI / CEDEFES e Povo Aranã para tratar de assuntos relacionados à saúde de interesse da comunidade indígena Aranã. Nesta reunião os representantes da FUNASA fizeram alguns esclarecimentos e foram debatidos alguns temas do interesse de todos.

Inicialmente Isac falou que todo o atendimento na área de saúde é feito pelo SUS. O atendimento só deverá ser feito particular quando não houve prestação do serviço via SUS. Preferencialmente deverá ser feito o atendimento na cidade mais próxima onde se encontra o povo Aranã, caso não tenha serviço nesta cidade deve ser deslocado para as seguintes cidades em ordem de preferência: Governador Valadares, Belo Horizonte e Brasília. Em casos especiais com doentes mentais deve ir direto para o Rio de Janeiro. Na saúde bucal deve procurar o SUS na própria cidade ou caso a pessoa tenha disponibilidade de tempo ir para Governador Valadares para que a FUNASA consiga o tratamento.

Nesta região o responsável pela FUNASA é o João Bosco. Para qualquer atendimento deve procurar inicialmente o João Bosco, pois ele é a pessoa que faz os encaminhamentos relativos a passagens de ônibus ou em caso de emergência procurar um carro particular para que seja feito o transporte mais rápido. Caso não encontre o João Bosco, ligar a cobrar para a FUNASA, falar com Isac, César ou Marisa para que sejam tomadas as devidas providências.

Em Araçuaí a FUNASA deve ter um restaurante credenciado que em caso de ter que vir algum índio para assistência médica este possa fazer a alimentação neste restaurante.

O atendimento médico deve ser feito com um clínico geral e este encaminha para os devidos especialistas. Todo pedido de remédio deverá ser feito com receitas médicas para o João Bosco, pois todo o medicamento que vem da FUNASA fica sob sua responsabilidade. Caso ele não o tenha, está autorizado a comprar na farmácia.

Há com o João Bosco aparelhos de medir pressão arterial e ele disse que pode deixar um destes aparelhos na casa de Manoel sob responsabilidade de uma pessoa devidamente treinada

para manusear o aparelho. Por questão de praticidade e viabilidade deve-se montar uma prateleira na referida casa para que sejam colocados os remédios que vêm para a farmácia básica.

Nesta oportunidade foi explicado por Gerald e Paulo sobre a distribuição de água na fazenda e reforçada a necessidade do tratamento da água para evitar contaminações com verminoses e outros agentes acusadores de doenças. Nesta área o responsável direto é o Darci.

O coordenador da FUNASA em Governador Valadares é o César Bontempo. Todas as comunicações deverão ser destinadas a ele.

O Povo Aranã deve formar seu Conselho de Saúde Local, com três a sete pessoas entre essas deve ser escolhida uma que as represente no Conselho Distrital em Governador Valadares. Todas as reuniões deste conselho devem ser documentadas em ata.

A FUNASA tem um pólo em Montes Claros que presta atendimento via faculdade de medicina.

A Prefeitura Municipal de Coronel Murta recebia R\$750,00 para prestar assistência médica aos índios. Como não houve prestação de contas foi cancelado este repasse que de agora em diante será feito para a Prefeitura Municipal de Araçuaí.

O atendimento saúde dia DISEI será para as 19 famílias que até o momento participam do movimento pelo reconhecimento étnico e pela terra, cujas fichas já foram encaminhadas ao DISEI. A inclusão de qualquer outra família deverá passar pela avaliação do CIAPS.

Seguem as assinaturas dos presentes.

Anexo 16: Carta do CIAPS ao DSEI/MG-ES

Fazenda Alagadiço, 12/04/2002

Exmo. Sr. Coordenador do DSEI

Dr. César Bontempo

Saudações

Através deste comunicamos ao DSEI que no dia 11-04 realizamos a 1ª reunião do nosso Povo Aranã com a Funasa, contamos com a presença dos Srs. Isaac e João Bosco e de Geralda Soares – CEDEFES/CIMI. Estamos enviando os documentos solicitando sobre a reunião nestes próximos dias. Solicitamos a vinda do DSEI para outras providencias à partir do dia 20/04 quando toda comunidade já estará mais livre de trabalhos.

Gostaríamos também de sugerir do DSEI que todo encaminhamento de pessoas para tratamento de saúde em Governador Valadares seja comunicado ao Conselho Indígena Aranã, pois há muitas pessoas que não participaram da nossa caminhada e aos quais ainda não temos conhecimento e que poderão causar dificuldades em nossa luta pelo reconhecimento pelo estado.

Neste primeiro encaminhamento segue pelo Conselho Indígena Aranã: Marília Souza Silva e sua filha Sônia

Desta forma outras pessoas as região, como é o caso do Sr. Miguel Xavier. Fica na inteira responsabilidade do representante de saúde local da FUNASA, por não pertencer ao Povo Aranã.

Fazenda Alagadiço, 12/04/2002

Maria Rosa India – Presidente

Pelo Conselho Indígena Aranã

Anexo 17: Nota de esclarecimento do CIAPS

NOTA DE ESCLARECIMENTO

Nós do Conselho Indígena Aranã – CNPJ 04.423.377/0001-04, vem prestar a Sociedade, as Igrejas, entidades e pessoas que nos apoiam [sic] o seguinte esclarecimento:

- Nós somos 18 famílias de origem indígena naturais do Vale do Jequitinhonha que estamos lutando para sermos reconhecidos pelo Estado como Povo Indígena Aranã. Até serem feitos estudos sobre o Aldeamento de Itambacurí, nós não sabíamos o nome do nosso povo. Nós vivemos espalhados em diversos lugares e o nosso sonho é, logo que houver o reconhecimento oficial, termos uma terra para reunir nossas famílias e continuar lutando pelos nossos direitos junto com os outros Povos Indígenas.
- Nossa luta ter mais incentivo quando conhecemos Povo Pankararu que mora perto de nossos parentes na Fazenda Alagadiço. Eles ganharam essa terra através do esforço de D. Enzo em 1994.
- No mês de agosto de 2000, depois de termos participado da Conferência Indígena em Porto Seguro realizamos um grande encontro dos povos de Minas Gerais e Bahia na Fazenda Alagadiço, esse espaço foi cedido pela Diocese.
- Em um ano e pouco de reuniões, visitas de outros índios, participação em cursos, conseguimos muitas vitórias nesta caminhada por exemplo:
 - Visita da equipe do Instituto de Terras – MG pesquisando áreas onde é possível o Estado desapropriar para nós.
 - Visita da Procuradoria Geral da República para nos informar de nossos direitos.
 - Início do atendimento das nossas famílias pelo Distrito de Saúde Indígena da FUNASA GV
 - Indicação de uma antropóloga da ABA = Associação Brasileira de Antropólogos e pela FUNAI = Fundação Nacional do Índio, para fazer o laudo, que é um documento para ser avaliado pela FUNAI.

Para continuar nossa luta pelos nossos direitos, precisamos do apoio solidário das pessoas e dos meios de comunicação, desde que os mesmos demonstrem compromisso e respeito com a nossa luta. Não permitiremos que pessoas inescrupulosas, invadam nossa área, nosso espaço e usem nossos parentes para tirar proveito próprio, ou que manipulem e induzam os nossos parentes a conceder entrevista sem o conhecimento de todos.

No dia 19 de abril, a TV ALTEROSA, um poderoso meio de comunicação, poderia ter reservado um espaço para o Povo Aranã contar sua história, mostrar o seu povo e não invadir nosso espaço para entrevistar apenas uma família. A família mostrada na reportagem, está morando num sítio alugado, com o apoio financeiro de uma entidade, com área para plantação, recebendo sementes e ferramentas para o trabalho. Porque isso não foi falado? Porque as roças não foram mostradas? A quem interessa esse tipo de reportagem nesse momento de eleições?

Acreditamos que foi tudo uma farsa bem montada, se somos 18 famílias, porque só uma foi ouvida e mostrada? Porque não procuraram o Conselho Indígena Aranã?

Essa família foi a primeira a ser atendida pelo órgão oficial FUNASA.

Queremos deixar bem claro para nossos apoiadores, que não partilhamos e não concordamos com tais reportagens.

“Não temos nada contra a pessoa de D. Enzon, a Igreja é nossa parceira na luta e conquistadora dos nossos direitos.” As reportagens do jornal local, GAZETA DE ARAÇUAÍ (FEV / MAR – 2002) e da TV ALTEROSA no dia Nacional do Índio, envolvendo a pessoa de D. Enzo, a quem respeitamos como autoridade religiosa, que dedicou sua vida ao povo do Vale, nos chocou profundamente.

Nossa luta é séria e contamos com o apoio de pessoas sérias. Exigimos respeito com o nosso povo.

Queremos paz e liberdade, já sofremos muito no passado não iremos permitir que atitudes como essas voltem a nos incomodar.

Somo um povo sofrido, mas somos um povo consciente.

Respeito é tudo que queremos.

Conselho Indígena Aranã

Presidente – Maria Rosa Índia [Assinatura]

Secretário – Maria Neide Barbosa dos Santos [Assinatura]

Vice-secretário – Maria Rosa de Souza [Assinatura]

Tesoureiro – Paulo Índio Costa [Assinatura]

Vice-tesoureiro – Manoel Índio de Souza [Assinatura]

Conselho Fiscal – Sebastião Wilson Pereira Santos [Assinatura]

Anexo 18: Denúncia de Teresinha Índio à FUNASA e ao Ministério Público Federal

Ao: Senhor Presidente
Da Fundação Nacional do Índio/FUNAI
Brasília DF

Ministério Público Federal
Procuradoria da República em MG

16/12/2003

Senhor Presidente, nos remanescentes indígena do povo Aranã, reconhecidos a pouco tempo do Estado de Minas Gerais, estamos informando a Vs., as constante dificuldade que estamos passando, nestas horas de reconhecimento são os momento que aparece pessoas para tirar proveito próprio da nossa inocência, que se passam pôr representante dos povos Aranã e Panakararu, isso sem o conhecimento das lideranças locais. Eu como índia Aranã, filha do índio pôr nome de Pedro Sangê, um dos troncos Aranã estou revoltada com tanta coisa absurda que a senhora Geralda Chaves Soares, vem praticando com a gente, estar colocando gentes brancas para receber benefício da funasa e da FUNAI pessoas que não tem nada com o nosso povo, ela pegou a família de dona Luzia e colocou como índio Aranã, eles não faz parte de nossa família, nos filha do índio Pedro Sangê, estamos muito revoltadas com a senhora Geralda , que estar usando a memória do nosso pai, a mesma vem usando o nome do pai para beneficiar as pessoas que ela diz que é nossa parente, a Senhora Geralda escreve os nomes das pessoas de diz que é índio Aranã , nos que somos filhas de Pedro Sangê, não fazemos parte dos projetos, formulados pela Senhora Geralda, quando tem ajuda para os Aranã nos não somos beneficiados, a mesma vem recebendo ajuda da Holanda, e até agora não prestou conta com as comunidades indígenas, vem usando o recurso em benefício próprio, comprovante segue em (anexo), ela faz esses projetos informando que nos Aranã tem terra, na verdade não temos terras reconhecidas no momento, para morar pôr esse motivo estamos separados, temos irmãos que mora no alagadiço, informo que a maioria dos índios Aranã que mora no alagadiço e na cidade foi a Senhora Geralda que fez. Senhor Presidente, em razão disso, requeremos, pois, providencias urgentes ao Ministério Público Federal.

Atenciosamente
Lideranças Aranã

[ASSINATURAS]

Maria Teresinha Indio Araujo

Maria da PAixao Araujo Miranda (Povo Aranã)

Patricia Araujo Miranda (Povo Aranã)

João dos Santos Miranda Raimondo (Povo Aranã)

[Após as assinaturas, seguem em anexo nota escrita de próprio punho]

O pessoal do Conselho e Lideranças não assinaram porque estão todás desorganizadas e cumplici de muita coisa errada.

Peço para fazer um levantamento dos Aranã que vocês vão ver que estão gastando com não Indio.

E a minha irmão Maria Rosa India esta com problema de depreção e esta servinco de es- cada para os outro subir.

Ass: Maria Terezinha India.