UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE SAÚDE PÚBLICA

**GESTÃO PARTICIPATIVA NO DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL
INDÍGENA CUIABÁ: UMA ANÁLISE DE SUA VIABILIDADE POLÍTICA**

Doutoranda: Karem Dall’Acqua Vargas

Orientadora: Profa. Dra. Fabíola Zioni

SÃO PAULO
2015
(Edição revisada)

KAREM DALL’ACQUA VARGAS

**GESTÃO PARTICIPATIVA NO DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL
INDÍGENA CUIABÁ: UMA ANÁLISE DE SUA VIABILIDADE POLÍTICA**

Tese apresentada à Faculdade de Saúde
Pública da Universidade de São Paulo para
obtenção do título de Doutora em Ciências.

Área de Concentração: Serviços de Saúde
Pública

Orientação: Profa. Dra. Fabíola Zioni

SÃO PAULO

2015

(Edição revisada)

É expressamente proibido o comércio deste documento, tanto sob forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano da tese.

Vargas, Karem Dall'Acqua Vargas. **Gestão participativa no Distrito Sanitário Especial Indígena Cuiabá: uma análise de sua viabilidade política.** Tese apresentada à Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Ciências.

Aprovado em: 05 de agosto de 2015

Banca Examinadora

Nome dos Participantes da Banca	Função	Sigla da CPG	Resultado
Fabiola Zioni	Presidente	FSP - USP	<u>Aprovado</u>
Paulo Roberto do Nascimento	Titular	Externo	<u>Aprovado</u>
Zilda Pereira da Silva	Titular	FSP - USP	<u>Aprovado</u>
Anna Maria Ribeiro Fernandes Moreira da Costa	Titular	UNIVAG - Externo	<u>Aprovado</u>
Solange Maria de Barros	Titular	UFMT - Externo	<u>Aprovado</u>

Resultado Final: Aprovado

Parecer da Comissão Julgadora *

Paulo Roberto do Nascimento	Zilda Pereira da Silva
Anna Maria Ribeiro Fernandes Moreira da Costa	Solange Maria de Barros
Fabiola Zioni Presidente da Comissão Julgadora	

Dedico este trabalho ao meu esposo Diogo.

AGRADECIMENTOS

A Deus.

A Profa. Dra. Fabíola Zioni por me apoiar incondicionalmente em todas as etapas deste trabalho. Não existem palavras que possam expressar a minha gratidão.

Aos moradores da Terra Indígena Tirecatunga que participaram deste estudo, em especial, Geraldo da Silva Terena, Edna Zolaizoquemairo, Kleomar Rodrigo da Silva Terena, José Ângelo Silveira Nambiquara, Tarcizio Nambikwara, Napoleão Índio Sabanê e Ademil Ianexi Irantxe. Sem o apoio e o envolvimento de vocês nada seria possível. Meu eterno obrigado!

À minha família que sempre me apoiou... pai, obrigada pelas leituras e sugestões!

Aos professores da Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo pela oportunidade, pelo convívio e pelo aprendizado.

Ao Dr. Augusto Cesar Taques Saldanha pelo acompanhamento e cuidado.

RESUMO

Vargas, Karem Dall'Acqua. Gestão participativa no Distrito Sanitário Especial Indígena Cuiabá: uma análise de sua viabilidade política [tese]. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Saúde Pública; 2015.

Este trabalho se inscreve no campo da saúde pública em sua perspectiva interdisciplinar, pois mobiliza conhecimentos oriundos da epidemiologia, do planejamento e das ciências sociais. Nosso objetivo central foi analisar a viabilidade política do planejamento participativo na Terra Indígena Tirecatina, DSEI Cuiabá, Estado de Mato Grosso, Brasil. A fundamentação teórica utilizada foi a Teoria do Jogo Social de Carlos Matus que visita e amplia duas outras teorias formuladas pelo autor: a Teoria das Situações e a Teoria da Produção Social. A estratégia metodológica escolhida foi o Estudo de Caso tendo em vista que a formulação de um plano local por meio do planejamento estratégico situacional tratou-se de um caso não significando que o processo e os resultados obtidos poderão ser generalizados para as demais comunidades indígenas do território nacional. Esperamos que o exercício do planejamento em território indígena amplie a compreensão da situação de saúde dos índios que vivem na Terra Indígena Tirecatina, território adstrito ao DSEI Cuiabá; estenda a compreensão sobre as lógicas de ação que permeiam as práticas dos sujeitos nos espaços de participação social do DSEI Cuiabá; seja assumido como instrumento de reflexão e mudança no âmbito do DSEI Cuiabá; forneça subsídios para a institucionalização do planejamento estratégico situacional a partir da formulação de um plano de saúde que valorize as necessidades dos sujeitos a partir de suas experiências e, sobretudo, promova a reflexividade e a atividade crítica na comunidade indígena participante.

Palavras-chave: Planejamento, saúde indígena, sistemas de saúde, participação social, missões jesuíticas

ABSTRACT

Vargas, Karem Dall'Acqua. Participatory management in the Special Indigenous Sanitary District Cuiabá: an analysis of its political viability [thesis]. São Paulo: Universidade de São Paulo. Faculdade de Saúde Pública; 2015.

This work falls within the field of public health from an interdisciplinary perspective as it mobilizes knowledge from epidemiology, planning and social sciences. Our main objective was to analyze the political viability of participatory planning within Tirecatina Indigenous Territory, DSEI Cuiabá, Mato Grosso, Brazil. The theoretical framework used was the Theory of Social Game by Carlos Matus, created by visiting and extending two other theories previously formulated by the same author: the Theory of Situations and the Theory of Social Production. The selected methodological strategy was case study with a view to formulate a local level situational strategic planning which was used to treat a case. Therefore the process and the results cannot be generalized to other indigenous communities within the national territory. All reports were submitted to Discourse Analysis according to Dominique Maingueneau's hypothesis. We hope that the exercise of planning within indigenous territories can expand the understanding of the health status of Indians living in Tirecatina Indigenous Territory, a territory attached to the DSEI Cuiabá; extend the understanding of the logic of action that permeates the practices of the subjects in the spaces of social participation DSEI Cuiabá; can be used as a tool to promote reflection and changes within the DSEI Cuiabá; can provide subsidies for the institutionalization of the situational strategic planning so that the very formulation of a health plan can value the needs of individuals from their experiences and, above all, promote reflexivity and critical activity within the participating indigenous community.

Keywords: Planning, indigenous health, health systems, social participation, jesuit missions

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	Distribuição proporcional (%) da população residente na Terra Indígena Tirecatina – 2013	198
Tabela 2	Indicadores demográficos para o DSEI Cuiabá e Terra Indígena Tirecatina – 2004 e 2013	200
Tabela 3	Indicadores demográficos para Brasil, Mato Grosso, Sapezal e DSEI Cuiabá – 2000 e 2012	201
Tabela 4	Taxa de fecundidade total (filhos por mulher) para Brasil, Mato Grosso, Sapezal e DSEI Cuiabá – 2000 e 2012	202
Tabela 5	Taxa de fecundidade global (por 1.000 mulheres de 15 a 49 anos) para Brasil, Mato Grosso, Sapezal e DSEI Cuiabá – 2000 e 2012	202
Tabela 6	Taxas de fecundidade total (filhos por mulher) e global (por 1.000 mulheres de 15 a 49 anos) para a Terra Indígena Tirecatina – 2004 e 2013	202
Tabela 7	Taxa de natalidade bruta e padronizada (por 1.000 habitantes) para Brasil, Mato Grosso, Sapezal, DSEI Cuiabá e Terra Indígena Tirecatina – 2004 e 2012	203
Tabela 8	Taxa de mortalidade geral bruta e padronizada (por 1.000 habitantes) para Brasil, Mato Grosso, Sapezal, DSEI Cuiabá e Terra Indígena Tirecatina – 2004 e 2012	204
Tabela 9	Níveis de escolaridade proporcional (%) masculina segundo idade na Terra Indígena Tirecatina – 2013	205
Tabela 10	Evasão escolar masculina proporcional (%) segundo idade e nível escolar, Terra Indígena Tirecatina – 2013	206
Tabela 11	Níveis de escolaridade proporcional (%) feminina segundo idade e nível escolar, Terra Indígena Tirecatina – 2013	207
Tabela 12	Evasão escolar proporcional (%) feminina segundo idade na Terra Indígena Tirecatina – 2013	208
Tabela 13	Números absolutos de residentes na Terra Indígena Tirecatina segundo idade e atividades laborais formais e informais e benefícios sociais – 2013	210
Tabela 14	Classificação proporcional (%) da renda autodeclarada dos residentes com idade acima de 10 anos, Terra Indígena Tirecatina – 2013	211
Tabela 15	Classificação proporcional dos rendimentos autodeclarados em salários mínimos segundo idade para homens, Terra Indígena Tirecatina – 2013	211
Tabela 16	Classificação proporcional (%) de rendimentos autodeclarados em salários mínimos segundo idade para as mulheres da Terra Indígena Tirecatina – 2013	212
Tabela 17	Taxa de desemprego na Região Centro-Oeste e Mato Grosso – 1991, 2000 e 2010	217
Tabela 18	Mortalidade infantil e em menores de 05 anos de idade (por 1.000 nascidos vivos) para Brasil, Mato Grosso, Sapezal, DSEI Cuiabá e Terra Indígena Tirecatina – 2004 e 2012	228
Tabela 19	Razão de mortalidade materna indígena (por 100.000 nascidos vivos) em Mato Grosso e microrregiões de saúde, Sapezal e DSEI Cuiabá – 2009 a 2012	229
Tabela 20	Mortalidade proporcional (%) segundo Capítulo CID 10 para o DSEI Cuiabá – 2009 a 2010	230
Tabela 21	Mortalidade específica (por 100.000 habitantes) por doenças do aparelho	

	circulatório e causas externas no Mato Grosso, Sapezal, DSEI Cuiabá e Terra Indígena Tirecatina – 2012	231
Tabela 22	Registros (números absolutos) de notificações compulsórias segundo doenças em Mato Grosso – 2008, 2010 e 2012	232
Tabela 23	Taxa de incidência (por 100.000 habitantes) de algumas doenças transmissíveis, Mato Grosso – 2004 e 2012	233
Tabela 24	Taxa de prevalência (por 100 habitantes) dos principais agravos de saúde segundo Capítulo CID 10 causadores de morbidades no território adstrito do DSEI Cuiabá – 2009, 2010 e 2011	236
Tabela 25	Prevalências de diabetes melito e hipertensão arterial sistêmica (por 100 habitantes) no DSEI Cuiabá e Terra Indígena Tirecatina – 2012	236
Tabela 26	Número de profissionais (por 1 mil habitantes) segundo categoria profissional o DSEI Cuiabá – 2012	240
Tabela 27	Imunização (números absolutos) de crianças menores de 1 ano e de 1 a 6 anos de idade para o DSEI Cuiabá e Terra Indígena Tirecatina – 2012	247
Tabela 28	Imunização (números absolutos) de crianças menores de 1 ano e de 1 a 4 anos de idade para o DSEI Cuiabá e Terra Indígena Tirecatina - 2012	247

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1	Distribuição proporcional (%) da população residente na Terra Indígena Tirecatunga, por aldeia – 2013	195
Gráfico 2	Distribuição proporcional (%) da população residente na Terra Indígena Tirecatunga, por aldeia – 2004	196
Gráfico 3	Pirâmides populacionais de Mato Grosso, Sapezal, DSEI Cuiabá e Terra Indígena Tirecatunga – 2004, 2012 e 2013	199
Gráfico 4	Distribuição percentual (%) dos níveis de escolaridade da população da Terra Indígena Tirecatunga – 2013	205
Gráfico 5	Mortalidade infantil (por 1 mil nascidos vivos) para Mato Grosso, Sapezal e DSEI Cuiabá – 2009 a 2012	229

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Material didático para a oficina da Fase I do projeto de pesquisa	52
Figura 2	Primeira reunião realizada para dar início à Fase I do projeto de pesquisa	53
Figura 3	Registros fotográficos da segunda reunião com a comunidade da Terra Indígena Tirecatina para dar início ao projeto de pesquisa	54
Figura 4	Crianças da escola da aldeia Três Jacu caracterizando suas aldeias	55
Figura 5	Crianças da escola da aldeia Caititu participando do projeto com suas ilustrações	55
Figura 6	Imagens fotográficas da socialização dos resultados preliminares dos indicadores demográficos e sociais	58
Figura 7	Oficina para apresentação dos indicadores sociais e de saúde e discussão dos problemas na Terra Indígena Tirecatina	59
Figura 8	Questões que nortearam a reflexão em torno dos problemas prioritários e a construção dos módulos do Plano de Saúde Indígena Local	60
Figura 9	Produto das reflexões acerca da redução dos idosos na Terra Indígena Tirecatina	60
Figura 10	Linha Telegráfica Cuiabá – Santo Antônio	133
Figura 11	Prelazia Nullius Diamantina	144
Figura 12	Distribuição aproximada das famílias linguísticas que ocupavam os territórios localizados entre os rios Guaporé e rio Arinos	149
Figura 13	Ilustração da primeira aldeia Vale do Buriti	170
Figura 14	Ilustração da aldeia Vale do Buriti em 2013 com destaques para a entrada da aldeia, a rede elétrica e o poço artesiano	171
Figura 15	Roça familiar dos moradores da aldeia Vale do Buriti, 2015	
Figura 16	Ilustração da disposição territorial das casas da aldeia Novo Encantado, 2013	175
Figura 17	Ilustração da aldeia Três Jacu, 2013	177
Figura 18	Distribuição das casas da aldeia Três Jacu	178
Figura 19	A) Casa de Cultura, Escola Indígena Wakalitesu e Unidade de Saúde Julio Kadukalosú; B) Escola Indígena Wakalitesu; C) Unidade de Saúde Julio Kadukalosú, 2013-2015	178
Figura 20	Ilustração da Terra Indígena Tirecatina com destaque para a agricultura mecanizada	183
Figura 21	Ilustração da aldeia Novo Horizonte e fotografias das casas da aldeia, juntamente com a fonte de água localizada próxima às casas	186
Figura 22	A roça da aldeia Novo Horizonte, segundo a imaginação de uma criança Nambikwara	187
Figura 23	Capitão Julio Katukolosú e suas mulheres	188
Figura 24	Alguns tipos de casas dos índios da Serra do Norte no início do século XX	201
Figura 25	Casas da aldeia Três Jacu, Terra Indígena Tirecatina	203
Figura 26	Casas da aldeia Novo Encantado, Terra Indígena Tirecatina	203
Figura 27	Casas da aldeia Novo Horizonte, Terra Indígena Tirecatina	204
Figura 28	Casas da aldeia Vale do Buriti, Terra Indígena Tirecatina	204
Figura 29	Missão do Mangabal, rio Juruena, Mato Grosso	215
Figura 30	Supostamente a escolinha da missão do Mangabal e missionária	218
Figura 31	Imagens que evidenciam a mudança de discurso Nambikwara	219
Figura 32	Ruínas das instalações destinadas aos cuidados de saúde e à escola	244

Figura 33	Ruínas de uma das escolas do internato	246
Figura 34	Instalação para beneficiamento e armazenamento de alimentos	247
Figura 35	Cemitério do posto missionário do Utariti	248
Figura 36	Imagens da usina hidrelétrica do posto missionário do Utariti	249
Figura 37	Salto do Utariti	250
Figura 38	Desenho da Terra Indígena Tirecatina e seus limites fronteiriços	263
Figura 39	A, B, C) Domicílios da aldeia Novo Encantado; D) Destino do lixo produzido por todos os domicílios da aldeia	287
Figura 40	Resíduos sólidos na aldeia Três Jacu	287
Figura 41	Entrada e domicílios da aldeia Vale do Buriti	289
Figura 42	A) Caixa d'água central da aldeia Novo Horizonte; B) Depósito de resíduos; C, D, E) Domicílios	290
Figura 43	Domicílio 1 e saneamento na aldeia Guarantã	291
Figura 44	Domicílio 2 e saneamento na aldeia Guarantã	292
Figura 45	A) Caixa d'água central; B) Caixa d'água reserva	293
Figura 46	Domicílios da aldeia Caititu	295
Figura 47	A) Posto da FUNAI; B) Escola da aldeia Caititu	295
Figura 48	Mapa dos 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas e localização do DSEI Cuiabá no Mato Grosso	305
Figura 49	A) Posto de Saúde da aldeia Caititu; B) Recepção do Posto de Saúde; C) Consultório odontológico; D) Sala de enfermagem	309
Figura 50	Unidade de Saúde Kadukalosu, aldeia Três Jacu	309
Figura 51	A) Maca para atendimento de enfermagem; B, C) Vaso sanitário e chuveiro no banheiro destinado ao uso do motorista; D) Armazenamento dos medicamentos	310
Figura 52	A) Aposentos dos profissionais de saúde; B) Lavatório reservado para higiene pessoal dos profissionais com dejetos de animais caídos do forro; C) Forro do banheiro em condições precárias	311
Figura 53	A) Aposentos do motorista; B) Armário para armazenamento de materiais de limpeza; C, D) Espaço reservado para atividades de higiene bucal	312
Figura 54	Oficina na Terra Indígena Tirecatina para conclusão do momento explicativo do Planejamento Estratégico Situacional	335
Figura 55	Construção da casa tradicional, aldeia Guarantã	348

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	Correlação dos planos e espaços discutidos por Carlos Matus	37
Quadro 2	Relação dos moradores da Aldeia Vale do Buriti, segundo identificação oficial e grupos indígenas dos pais – 2014	172
Quadro 3	Relação dos moradores da aldeia Novo Encantado, segundo identificação oficial e grupos indígenas dos pais – 2014	176
Quadro 4	Relação dos moradores da aldeia Três Jacu, segundo identificação oficial e grupos indígenas dos pais – 2014	181
Quadro 5	Relação dos moradores da aldeia Novo Horizonte, segundo identificação oficial e grupos indígenas dos pais – 2014	185
Quadro 6	Aspectos demográficos do Brasil, Mato Grosso e Sapezal – 2000	265
Quadro 7	Aspectos demográficos do Brasil, Mato Grosso e Sapezal – 2010	265
Quadro 8	Aspectos gerais dos domicílios das aldeias Novo Encantado, Novo Horizonte, Vale do Buriti e Três Jacu – 2013	288
Quadro 9	Aspectos Gerais dos domicílios das aldeias Guarantã e Caititu – 2013	291
Quadro 10	Saneamento, esgotamento sanitário e destino do lixo nas aldeias Guarantã e Caititu, Terra Indígena Tirecatunga – 2013	294
Quadro 11	Organização dos serviços de saúde no DSEI Cuiabá, segundo etnia e aldeias adstritas ao Pólo-Base Bacaval – 2012	
Quadro 12	Etnias e aldeias distribuídas segundo municípios e referenciais oficiais	313

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	18
2 A TEORIA DO JOGO SOCIAL E O PLANEJAMENTO ESTRATÉGICO SITUACIONAL	24
2.1 A TEORIA	24
2.1.1 O Jogo Social	26
2.2 O ATOR: UM JOGADOR	30
2.3 A AÇÃO SOCIAL	32
2.4 O MUNDO INTERIOR DO HOMEM, A INTENCIONALIDADE COLETIVA E O JOGO SOCIAL: CONTRIBUIÇÕES DA TEORIA DA PRODUÇÃO SOCIAL	34
2.4.1 A Teoria da Produção Social	34
2.4.2 A Feno-estrutura Pessoal e a Intencionalidade Coletiva: a produção do ator	38
2.5 O ENFOQUE ESTRATÉGICO DO PLANEJAMENTO SITUACIONAL	39
2.5.1 Os fundamentos do Planejamento Situacional e a proposição de um método	40
2.6 A CONSTRUÇÃO DA VIABILIDADE	42
3 OBJETIVOS	44
3.1 OBJETIVO GERAL	44
3.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS	44
4 METODOLOGIA	45
4.1 OBJETO DO ESTUDO	45
4.2 LOCAL DO ESTUDO	45
4.3 ABORDAGENS METODOLÓGICAS: CAMINHOS PROPOSTOS PARA O EXERCÍCIO DA PARTICIPAÇÃO SOCIAL NO PLANEJAMENTO	51
4.4 O PERCURSO METODOLÓGICO DO PLANEJAMENTO ESTRATÉGICO SITUACIONAL E AS EXPERIÊNCIAS VIVIDAS AO LONGO DO PROCESSO	51
4.4.1 A reformulação da Fase I e o início do momento explicativo do Planejamento Estratégico Situacional	51
4.4.2 O término das visitas domiciliares e caracterização do território	56
4.4.3 A socialização dos primeiros resultados dos indicadores demográficos e sociais	57
4.4.4 A finalização do momento explicativo e início do momento normativo do Planejamento Estratégico Situacional	58
4.4.5 O encerramento do momento normativo e início do momento estratégico	59
5 AS MISSÕES JESUÍTICAS E SUAS IMPLICAÇÕES NA COLONIZAÇÃO DO BRASIL	63
5.1 O CONTEXTO POLÍTICO, ADMINISTRATIVO E ECONÔMICO DE PORTUGAL: DO CONDADO PORTUCALENSE À EXPANSÃO ULTRAMARINA	64
5.1.1 Povoamento dos territórios: das terras doadas à Lei de Sesmarias	66
5.1.2 Os municípios portugueses: das comunidades concelhias ao Senado da Câmara	69
5.1.3 Da revolução de 1383-1385 à constituição do Império Marítimo português	74
5.1.4 A Igreja e o Estado Português	82
5.2 A COMPANHIA DE JESUS NO CONTEXTO POLÍTICO, ECONÔMICO E SOCIAL DE PORTUGAL (DO BAIXO MEDIEVO AO SÉCULO XVI)	93
5.3 A COMPANHIA DE JESUS NO BRASIL	99

5.3.1 Os aldeamentos	109
5.4 A POLÊMICA COMO INTERINCOMPREENSÃO: O DISCURSO DOS JESUÍTAS E DOS NATIVOS NO BRASIL DO SÉCULO XVI	114
6 O NOROESTE DO MATO GROSSO (PARTE 1): PRIMEIRA REPÚBLICA, ESTADO NOVO E A DIOCESANIZAÇÃO DO BRASIL	117
6.1 A PRIMEIRA REPÚBLICA E O ESTADO NOVO: CONDIÇÕES HISTÓRICAS QUE POSSIBILITARAM O DISCURSO RELIGIOSO DOS JESUÍTAS NO SÉCULO XX	118
6.1.1 O Estado de Mato Grosso e o município de Diamantino	128
6.1.2 Comunicação e colonização: a ordem, o progresso e o poder tutelar no Noroeste de Mato Grosso	131
6.2 A DIOCESANIZAÇÃO NO BRASIL E O FIM DA ERA DO PADROADO	137
6.2.1 A Prelazia Nullius Diamantina e a Companhia de Jesus	142
6.3 O TERMO NAMBIKWARA E SUA RELAÇÃO COM OS OUTROS NOMES ATRIBUÍDOS AOS ÍNDIOS DO NOROESTE DE MATO GROSSO	146
6.3.1 O território Nambikwara: ontem e hoje	149
6.3.2 Língua, comunicação e escrita	154
6.3.3 Constituição e organização política dos grupos	159
6.3.3.1 Serra do Norte: Sabanê e índios falantes da língua Nambikwara do Norte	161
6.3.3.2 Chapada dos Parecis: índios falantes da língua Nambikwara do Sul	163
6.3.3.3 Os grupos do Vale do Guaporé	165
6.3.4 A subsistência: agricultura, caça, trabalho e benefícios sociais	190
6.3.5 O sistema de trocas	196
6.3.6 As aldeias e as habitações	198
6.3.7 A vida em comunidade e a formação das famílias	205
6.3.8 O xamã, as práticas de cura, a natureza e a espiritualidade Nambikwara	209
6.4 A MISSÃO DO MANGABAL E O POSTO TELEGRÁFICO MAJOR AMARANTE (OU JURUENA)	214
6.5 AS PRÁTICAS DICURSIVAS DO ESTADO, DOS JESUÍTAS E DOS NAMBIKWARA	220
7 O NOROESTE DO MATO GROSSO (PARTE 2): OS POVOS INDÍGENAS, A POLÍTICA INDIGENISTA E A MISSÃO JESUÍTICA DO UTIARITI	225
7.1 DA DEMOCRACIA À DITADURA CIVIL-MILITAR DE 1964	225
7.1.1 A política indigenista oficial do Brasil: de 1946 à ditadura civil-militar	234
7.2 A IGREJA CATÓLICA E O CONCÍLIO VATICANO SEGUNDO (1962-1965): OS DESAFIOS DA QUESTÃO SOCIAL EM TEMPOS DE DITADURA	237
7.3 UMA MISSÃO JESUÍTICA ÀS MARGENS DO RIO PAPAGAIO: 1946 – 1968	241
7.4 POSTO MISSIONÁRIO DO UTIARITI: MISSÃO JESUÍTICA OU CENTRO AGRÍCOLA?	252
8 O PLANEJAMENTO ESTRATÉGICO SITUACIONAL (PES) NO SÉCULO XXI: DESAFIOS DA GESTÃO PARTICIPATIVA	257
8.1 A SOCIEDADE BRASILEIRA NO SÉCULO XXI	258
8.2 ASPECTOS DEMOGRÁFICOS, SOCIOECONÔMICOS E DE SAÚDE: O PERFIL DEMOGRÁFICO E EPIDEMIOLÓGICO DOS HABITANTES DA TERRA INDÍGENA TIRECATINGA	262
8.2.1 Aspectos demográficos	264
8.2.2 Aspectos socioeconômicos (I): educação, trabalho e renda	272
8.2.3 Aspectos socioeconômicos (II): moradia, telecomunicações e saneamento	285
8.2.4 Indicadores de saúde: mortalidade específica e morbidade	296
8.2.5 Atenção à saúde: organização da atenção, infra-estrutura das unidades de saúde e cobertura das ações na Terra Indígena Tirecatunga	305
8.3 O MOMENTO EXPLICATIVO VIVIDO PELOS ATORES SOCIAIS	315
8.3.1 Resultados preliminares: importantes revelações e intensas discussões em torno dos	

indicadores demográficos e sociais	315
8.3.2 A primeira oficina	321
8.4 OS EFEITOS DE SENTIDO DOS DISCURSOS DOS MORADORES DA TERRA INDÍGENA TIRECATINGA: TRADIÇÃO, MODERNIDADE E INTERDISCURSIVIDADE CONSTITUTIVA	336
9 O MOMENTO NORMATIVO: A CONSTRUÇÃO DOS MÓDULOS	346
9.1 A SEGUNDA OFICINA	348
9.1.1 A formulação das operações e a participação dos atores	352
9.1.2 A saúde da mulher e da criança e o reconhecimento do polo-base tipo I	356
9.2 A COMPETÊNCIA INTERDISCURSIVA DOS ATORES NA FORMULAÇÃO DAS OPERAÇÕES	371
CONSIDERAÇÕES FINAIS	378
REFERÊNCIAS	385
ANEXOS	399

1 INTRODUÇÃO

O desejo de trabalhar a temática do planejamento estratégico no contexto da saúde indígena está diretamente associado ao meu exercício profissional que, desde 2001, tem me permitido interagir com diversas etnias residentes em territórios indígenas localizados no Estado de Mato Grosso.

Trabalhando como servidora pública em um dos hospitais regionais desse estado, tive a oportunidade de conviver com pacientes indígenas encaminhados a essa unidade hospitalar. Naquela ocasião, eram indígenas descendentes da etnia Kayapó. As dificuldades de comunicação e compreensão acerca das diversas recusas terapêuticas por parte dos familiares e, quando possível, dos pacientes, as queixas relacionadas às abordagens em torno do cuidado, dentre outras questões ligadas à cultura, me fizeram perceber o quão distante estávamos de um Sistema Único de Saúde equânime.

Provocada pelo cotidiano de uma unidade hospitalar que queríamos tornar universal, integral e atenta às diversidades culturais desconstruí gradativamente a verdade única que balizava minhas abordagens fisioterapêuticas herdada de minha formação universitária. Não era possível existir uma única concepção sobre saúde, sobre doença, sobre cuidado; sem dúvida eu precisava aprender mais. Os questionamentos surgiam a cada paciente indígena atendido e outras verdades foram sendo construídas a partir do desejo de fazer saúde indígena humanizada e culturalmente diferenciada ao longo dos quatro anos e meio em que naquele hospital trabalhei. Entretanto, as inquietações continuavam...

De volta à capital, Cuiabá, ingressei, no ano de 2006, no Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva (nível mestrado), da Universidade Federal de Mato Grosso. Defendida a dissertação e de volta à Secretaria de Estado de Saúde de Mato Grosso, fui direcionada à Coordenadoria de Ações Programáticas e Estratégicas. Meu exercício profissional já não seria mais reabilitar; passei a partir daquele momento a responder pela Área Técnica de Saúde Indígena. Um imenso desafio!

A partir de então, trabalhei com vistas à inclusão da questão indígena em todos os espaços desse órgão da administração pública; os obstáculos foram significativos, pois falar de saúde indígena era na maioria das vezes ouvir: de um lado, “índio é coisa de Funasa, eles é que devem dar conta” e, de outro, “o Estado e o município querem municipalizar a saúde indígena”. Foram tempos difíceis para o diálogo. Não havia um entendimento de que a

responsabilidade era de todos os entes federativos e a unidade federada como tal tinha responsabilidades que ultrapassavam a garantia do apoio logístico. A situação de saúde indígena deveria integrar, também, os instrumentos de gestão estaduais e municipais.

Em aproximadamente dois anos de trabalho, os obstáculos já não eram tantos e a questão indígena já passara a fazer parte das atividades do órgão. Articular, negociar, incluir, facilitar o diálogo em momentos de tensão com o movimento indígena, especialmente nas invasões de pequenas hidrelétricas, estas foram algumas das atividades que desenvolvi juntamente com outros profissionais.

Paralelamente a isto, continuei voltada à pesquisa acadêmica, convencida de que seria neste espaço que encontraria respostas às inquietações que ainda me acompanhavam. Elementos que fortaleceriam meus argumentos e dariam visibilidade às demandas que até a mim chegavam.

Responsável por conduzir parte de um segundo projeto de pesquisa, resultante do desdobramento do projeto que culminou na minha dissertação de mestrado, aproximei-me da comunidade participante do projeto de tese apresentado à Faculdade de Saúde Pública desta universidade: a Terra Indígena Tirecatunga. Naquela ocasião, nosso objetivo era avaliar as articulações entre o nível de atenção básica e os outros níveis de complexidade quando o usuário fosse indígena. Foi a partir dos resultados obtidos com este trabalho que fui despertada para o estudo em torno do planejamento em saúde indígena.

Os capítulos que compõem este trabalho representam o esforço de uma pesquisadora apaixonada pelo seu objeto e não menos imbuída de uma causa: dar visibilidade àqueles que ainda têm suas demandas encobertas pelas verdades únicas que insistem em guiar as práticas das nossas organizações de saúde.

Para tanto, penso ser um bom ponto de partida lembrar a 8ª Conferência Nacional de Saúde (Ministério da Saúde, 1986a) que, em meio ao processo de redemocratização do país, delineou as novas bases da Política Nacional de Saúde e recomendou outras duas conferências para discutir a saúde dos povos indígenas do Brasil: a 1ª Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio (Ministério da Saúde, 1986b) e a 2ª Conferência Nacional de Saúde dos Povos Indígenas (Ministério da Saúde, 1993a). Ambas defenderam a elaboração de um modelo diferenciado e baseado na proposta de Distrito Sanitário (Mendes, 1995), denominando-o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI). Voltados para as necessidades percebidas pelas comunidades, os DSEI deveriam garantir a participação dos usuários desde o planejamento até a execução da política de saúde indígena ainda a ser elaborada.

Apesar das recomendações, somente uma década mais tarde, o Estado brasileiro reconheceu por meio do Decreto n. 3.156 (Brasil, 1999a) novas condições para a prestação de assistência à saúde dos povos indígenas no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), alterando os dispositivos do Decreto n. 564 (Brasil, 1992) e do Decreto n. 1.141 (Brasil, 1994). De acordo com este último, até então, as ações de prevenção à saúde deveriam ser realizadas pela Fundação Nacional de Saúde (Funasa) e as de assistência, pela Fundação Nacional do Índio (Funai). No mesmo ano a Lei 9.836 (Brasil, 1999b) alterou a Lei 8.080 (Brasil, 1990), criando no âmbito do SUS, o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena e reafirmando, o modelo de atenção recomendado pelas conferências.

Essa lei estabeleceu as diretrizes da Política Nacional de Saúde Indígena, reiteradas pela Portaria 254 (Ministério da Saúde, 2002) na qual encontramos questões sobre a preparação de recursos humanos para atuação em contexto intercultural; monitoramento das ações em saúde desenvolvidas no âmbito do DSEI dentro da perspectiva do Sistema de Vigilância à Saúde, identificando os seus fatores condicionantes e determinantes, estabelecendo prioridades na alocação de recursos e orientações que facilitem a participação da comunidade; articulação dos sistemas tradicionais indígenas de saúde com as práticas modernas de atenção; promoção e uso adequado de medicamentos etc.

Em tempos de Pacto pela Saúde (Ministério da Saúde, 2006a) o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena tomou novos rumos, um deles – talvez o principal - foi recomendado pela 4ª Conferência Nacional de Saúde Indígena (Ministério da Saúde, 2006b). Trata-se da autonomia gestora dos DSEI, o que gerou uma série de manifestações reivindicatórias nos anos que se seguiram. Os novos rumos dados à Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas exigiram intenso preparo dos distritos para exercer a autonomia conquistada, devendo se voltar para uma gestão democrática e articulada com os sistemas regionais de saúde desenvolvidos pelos estados e municípios.

A 4ª Conferência Nacional de Saúde Indígena (Ministério da Saúde, 2006b) recomendou e o Decreto n. 6.878 (Brasil, 2009) atendeu. Por fim, a Medida Provisória n. 12.314 (Brasil, 2010) criou a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) no âmbito do Ministério da Saúde, substituindo a Funasa no processo de implementação da política de saúde indígena.

Mais recentemente, na perspectiva de atender às regulamentações do Decreto n. 7.508 (Brasil, 2011) a Sesai discutiu em oficina específica a elaboração e execução do planejamento estratégico, assim como o fortalecimento do controle social. Segundo seus organizadores,

realizar um planejamento participativo seria uma das principais metas dessa secretaria. O nosso estudo constitui uma reflexão sobre o processo condutor de um planejamento estratégico situacional, compreendido como via para a participação efetiva das comunidades indígenas na gestão dos distritos.

No Estado de Mato Grosso, a população indígena estimada é de 31 mil índios e suas condições de saúde, bem como as relações de contato com a população que envolve seus territórios, são assuntos persistentes nas investigações científicas e objetos de matérias jornalísticas divulgadas intensamente pelos meios de comunicação. Elevadas taxas de mortalidade infantil (Ribas e Philippi, 2003) seguidas de prevalências significativas de doenças crônico-degenerativas, em especial o diabetes melito e a hipertensão arterial sistêmica (Guerrero et al, 2003), precária saúde bucal (Arantes, 2003; Arantes et al., 2010) e o uso abusivo de álcool e outras drogas, incrementam os debates internos nas organizações de saúde envolvidas (Santos e Coimbra Jr, 2003; Leite et al, 2003) e apontam para um sistema de saúde ineficaz, ineficiente e pouco efetivo.

Na unidade federativa em estudo, estão localizados seis DSEI: o DSEI Kayapó, o DSEI Parque do Xingu, o DSEI Xavante, o DSEI Araguaia, o DSEI Vilhena e o DSEI Cuiabá. O instrumento oficial de gestão é o Plano Distrital de Saúde Indígena (PDSI) que pressupõe ampla participação dos profissionais e usuários na sua formulação.

Entretanto, estudos desenvolvidos no DSEI Cuiabá (Vargas, 2008; Cintra; 2009; Vargas et al.; 2010) apontam que o planejamento das ações de saúde apresenta características de planejamento normativo com ínfima participação social. O seu foco está na eficiência, em detrimento da efetividade das ações e da valorização das estratégias desenvolvidas nos contextos locorregionais pelos profissionais de saúde e pelas populações indígenas. Por outro lado, os estudos anteriores mostraram que, apesar de uma participação pouco efetiva, os usuários indígenas realizam estratégias diferenciadas para dar viabilidade às suas demandas.

Ao tratar do controle social, Misoczky (2003) afirmou que este tem assumido enfoque contrário à perspectiva da gestão participativa voltada para a construção das políticas juntamente com a sociedade. Segundo a autora, a gestão participativa deve buscar a eficiência, a eficácia e a efetividade por meio da construção coletiva das ações. Estas devem ser planejadas e executadas pelos sujeitos, proporcionando o aprendizado e atribuindo a corresponsabilização solidária de todos. Romper com a concepção de hierarquia, neutralidade e centralização da eficiência, bem como propiciar o surgimento de uma nova estrutura e

organização das práticas de trabalho, são condições necessárias para a efetiva gestão participativa.

Costa e Noronha (2003) contribuíram ao afirmar que o avanço legal da política nacional de saúde não se fez acompanhar do mesmo progresso nas práticas e instituições. Ressaltaram que é importante mudar a cultura das organizações o que, necessariamente, implica mudanças nos valores dos trabalhadores e usuários. Aqui, as transformações relacionam-se com a prática e o aperfeiçoamento das organizações para a gestão participativa.

Este estudo considera a ação conjunta dos gestores, trabalhadores e usuários um meio para a emancipação dos sujeitos sociais. Consideramos os conselhos, e, neste contexto, os Conselhos Locais de Saúde Indígena e Distrital de Saúde Indígena, espaços em que a participação social deve ser legitimada. Acreditamos que o exercício do planejamento na perspectiva do planejamento estratégico situacional deve ser a opção adotada no âmbito da Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena a fim de garantir cidadania e qualidade de vida aos usuários indígenas.

Sendo assim, as seguintes questões nortearam este estudo: *Que estratégias os atores indígenas da Terra Indígena Tirecatunga realizam para construir viabilidade às suas demandas de saúde? Seriam elas dotadas de lógicas de ação diferenciadas daquelas utilizadas pelos demais atores em situação? Será o planejamento de saúde no DSEI Cuiabá um processo voltado para a emancipação e autodeterminação dos índios adstritos ao seu território?*

Em busca de respostas para estas questões, propusemos o exercício do planejamento participativo analisando a sua viabilidade política no contexto da Terra Indígena Tirecatunga a fim de que sirva como instrumento de reflexão, aprendizado e inovação no DSEI Cuiabá e, especialmente, contribua para a autodeterminação da comunidade participante.

Este estudo está organizado em 09 capítulos. No primeiro expusemos nossas motivações e percurso profissional. Nele, também, retomamos o contexto atual da Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena justificando a relevância do trabalho proposto, suas questões norteadoras e a hipótese considerada.

No capítulo seguinte, expusemos a fundamentação teórica que nos subsidiou e, nos capítulos subsequentes, apresentamos nossos objetivos e metodologia utilizada.

No quinto capítulo fizemos uma retrospectiva histórica em torno da formação do Estado português, a relação entre este e a Igreja Católica Apostólica Romana, suas estratégias

de colonização reproduzidas e adequadas ao contexto brasileiro dos anos 1500. Neste capítulo também apresentamos a constituição da Companhia de Jesus e sua atuação enquanto agente colonizador a serviço de Deus.

A importância desse capítulo para a investigação do objeto proposto está atrelada à história dos sujeitos que hoje residem na Terra Indígena Tirecatinga. Retomar o processo de colonização enfatizando a polêmica entre os discursos dos jesuítas e dos nativos foi necessário para compreendermos as práticas discursivas dos jesuítas, dos nativos e do Estado brasileiro durante o século XX apresentadas nos capítulos 6 e 7.

No oitavo capítulo apresentamos a análise situacional dos moradores do território estudado descrevendo os indicadores demográficos, socioeconômicos e de saúde. Além disso, descrevemos a situação das unidades de saúde no espaço localizadas, assim como a discussão acerca dos problemas identificados a partir dos indicadores calculados.

No último capítulo descrevemos e analisamos o momento normativo da formulação do Plano de Saúde Local seguido das nossas considerações finais.

2 A TEORIA DO JOGO SOCIAL E O PLANEJAMENTO ESTRATÉGICO SITUACIONAL

Este trabalho se inscreve no campo da saúde pública em sua perspectiva interdisciplinar, pois mobiliza conhecimentos oriundos da epidemiologia, do planejamento e das ciências humanas e sociais, notadamente o Planejamento Estratégico Situacional de Matus (1987; 1996) referencial teórico-metodológico importante para a realização do planejamento na Terra Indígena Tirecatinga e o referencial de Maingueneau (1997; 2007a; 2007b) para analisar os discursos dos atores em situação os quais foram interpretados à luz da Teoria do Jogo Social (Matus, 2005).

Os referenciais de Matus (1987; 1996; 2005) serão apresentados a seguir e a análise do discurso segundo Maingueneau (1997, 2007a; 2007b) será abordado no capítulo referente à apresentação da metodologia do estudo.

2.1 A TEORIA

A produção intelectual de Carlos Matus foi desenvolvida a partir da década de 1960, revisitada e ampliada a cada movimento do autor, e publicada em sua última obra no ano 2005. Das suas primeiras reflexões sobre a descontinuidade epistemológica no campo do planejamento (Matus, 1969 apud Matus, 2005), passando pela reflexão em torno do planejamento de situações (Matus, 1980 apud Matus, 2005) expandida e difundida no final da década de 1980 (Matus, 1987), fazendo uma parada para refletir sobre as estratégias políticas nos 1990 (Matus, 1996), Carlos Matus deixou-nos um legado de significativa importância tanto para o homem da ação quanto para o jogo da ciência.

Reafirmando tudo o que desenvolvera ao longo de sua produção intelectual, especialmente a Teoria das Situações e a Teoria das Estratégias Políticas, Matus (2005) revisitou e atualizou suas bases teóricas na sua obra póstuma, *A Teoria do Jogo Social*.

Sua obra é contemporânea (de 1960 aos anos 2000) a outras teorias, dentre elas a Teoria Geral dos Sistemas e a Cibernética, que exerceram influências para a elaboração de sua crítica à prática do planejamento tradicional (Matus, 1987; 2005) que, por sua vez, inspirou a

proposta de Planejamento Estratégico Situacional (PES). Para o autor, o PES poderia ser considerado um método de planejamento válido para jogos sociais dominados pela incerteza, inclusive a incerteza das circunstâncias da situação, onde se encontram as variáveis não controladas pelos atores.

Nesse sentido, considerou que a produção social ocorre em jogos indeterminados de alta complexidade contrapondo-se à concepção de que a produção social resultaria da vontade prescritiva de um único ator controlador da situação. Destacava, assim, o caráter essencialmente político da produção social, visto que, em conflito ou não, os atores manteriam uma relação em que a ação de um estaria condicionada pela ação do outro.

A Teoria do Jogo Social refere-se, portanto, à “produção social como síntese indeterminada das relações políticas e estratégicas entre atores sociais” (Matus, 2005, p.13). O futuro depende da ação dos atores no presente tendo em vista que a eficácia da ação de um depende da eficácia da ação do outro, se a relação for de cooperação, ou, ao contrário, da ineficácia da sua ação caso a relação seja de conflito.

Sendo assim, tudo o que existe é produzido socialmente, resulta da interação entre o eu e o outro, entre o *nós* e os *outros*. Estas interações são políticas e estratégicas; condicionam hoje e o amanhã, o presente e o futuro sem relação de determinação. É nesse contexto que o PES se justifica. É no jogo social indeterminado, aberto à criatividade que o ator em situação é condicionado pelo outro ator e a realidade é produzida.

Matus (2005) reforça nessa nova proposta teórica o que há muito já concluía: tudo resulta da situação, o planejador, o plano, a ação. Para isto, diversos conceitos devem ser mobilizados. Dentre eles, destacamos a situação, os sistemas, os problemas quase-estruturados, a conexão causal, a conexão de sentido, a criatividade, os atos de fala, o planejamento como intercâmbio de problemas e ação social. Todos esses conceitos são articulados e fundamentam o governo enquanto condução, arte e ciência que movimenta organizações e cidadãos no jogo social.

2.1.1 O Jogo Social

O jogo social, então, é um sistema complexo, nebuloso e aberto. Como tal, compreende vários outros jogos que se dão simultaneamente. Embora cada jogo tenha sua especificidade, cada qual reproduz em seu interior os demais.

Na abordagem matusiana, o jogo social é composto de diferentes lógicas superpostas. Cada lógica define o tipo de poder que está em disputa e as regras que regulam a competição. Isto quer dizer que cada jogo tem parte de um poder global que só se consolida no espaço do grande jogo social. Para dominá-lo, é preciso controlar a lógica do jogo dominante, e, nesse sentido, diferentes lógicas requerem diferentes regras e capacidades acumuladas de produção social.

Além disso, os participantes do jogo estão a todo o momento lutando por poder, seja ele meio ou fim. Esta luta se apresenta de duas formas: na primeira, os participantes lutam para impor o seu jogo sobre os demais jogos e, na segunda, eles disputam o domínio do seu poder em cada jogo. Dominar o jogo significa controlar suas regras e valores: as regras são importantes porque estabelecem a lógica do jogo e os valores, porque determinam a aceitabilidade das regras.

Sendo o grande jogo social uma disputa constante entre os nove jogos, temos que o tema e a dinâmica em questão são, sem dúvida, a distribuição do poder em cada jogo e entre eles. O poder reside, esclarece Matus (2005), na desigualdade das regras de cada jogo que, por sua vez, estabelecem vantagens a uns e desvantagens a outros.

Os nove jogos considerados por Matus (2005) são: o jogo político, o jogo econômico, o jogo da vida cotidiana, o jogo pessoal, o jogo da comunicação, o jogo macro-organizacional, o jogo dos valores, o jogo das ciências e o jogo da natureza.

No jogo político, a disputa se dá pelo poder político, civil e militar. O recurso em questão é a força política que varia seja a ação resultante de um acordo ou de uma estratégia, ambas combinadas com ações instrumentais. Nesse jogo, os atores concorrem pelos sistemas de governo e combinam lutas pessoais com motivações ideológicas que se expressam nos projetos sociais. O poder tutelar tão claramente analisado por Lima (1995) é exemplo. Os atores do jogo político são os partidos políticos, os grupos de pressão, os movimentos, as organizações, os aparelhos do Estado. E a sua lógica é a da força e dos interesses.

No jogo econômico, o poder disputado e distribuído é o gerado na produção de bens e serviços voltados para as necessidades da população, distribuição de renda, para o acúmulo de capital etc. O recurso escasso, neste caso, são os aportes financeiros para a produção dos bens e para o consumo dos mesmos. Determinantes na qualidade de vida dos jogadores, seus atores são os grupos econômicos, as empresas, os sindicatos e os consumidores. A lógica desse jogo é a lógica das necessidades e do mercado; os estudos de Prado Júnior (2004) e Bresser Pereira (1977) contribuíram significativamente para a compreensão dos contextos em que a política indigenista foi forjada e escutada desde a Comissão Rondon no início do século XX.

No jogo seguinte – o jogo da vida cotidiana – o que está em debate é um espaço nos modos de vida dos cidadãos e o que se distribui é a qualidade de vida e o poder comunitário. “É o jogo do homem em seu local de residência, lutando por resolver os problemas de saúde, moradia, educação, segurança, equipamentos urbanos, serviços básicos etc.” (Matus, 2005, p.321). O critério que aponta aquele que ganha e aquele que perde é a qualidade de vida. O ator é a família e a lógica que nele opera é a da vida cotidiana. As contribuições de Carvalho (2009a; 2009b) foram fundamentais para elucidar as conquistas da cidadania brasileira ao longo dos últimos cem anos.

No jogo pessoal, a luta gira em torno da liderança individual e o que se distribui são as satisfações do homem e o poder pessoal. Consiste na luta dos atores para satisfazer suas aspirações e nele se busca o equilíbrio entre os objetos pessoais e os objetos sociais; nessa competição se dá a escolha das lideranças para os demais jogos. O recurso escasso é a personalidade e o ator é o indivíduo. A lógica do jogo pessoal é a lógica das ambições, das emoções e dos afetos. Dubet (1994) esclarece sobremaneira as práticas desenvolvidas pelos sujeitos colocando suas lógicas de ação em diferentes cenários com a finalidade de estabelecer conquistas coletivas e realização pessoal.

O jogo da comunicação se dá no plano do entendimento e da comunicação entre os atores. O poder em disputa é o da transparência, da opacidade e do controle das interações humanas por meio da linguagem; poder de comunicação que gera as convicções e as motivações.

O recurso escasso é a transparência comunicativa que sucede da interação dos atores que dominam o jogo da comunicação. Para controlá-lo, é preciso controlar as conversações. São atores deste jogo todos aqueles citados anteriormente no jogo político, no jogo econômico, no jogo da vida cotidiana e no jogo pessoal; a lógica em questão é a da linguagem

e da comunicação. Nesse contexto, a Análise do Discurso trouxe contribuições impossíveis de ser mensuradas, sobretudo as hipóteses sugeridas por Maingueneau (2007b).

O jogo macro-organizacional apoia os demais pela ação coletiva ou pelas organizações. Os poderes em disputa são o burocrático e o institucional. Matus (2005) explica que a função desse jogo é produzir uma ação coletiva que materialize a produção das instituições. Segundo ele, é pelo atrito burocrático e do conflito entre a ação individual e ação organizacional que o jogo liberta ou subjuga o ator.

Este jogo “é um jogo de coordenação, concorrência e cooperação institucional, além de ser um jogo de luta pela distribuição de governança e poder organizacional” (Matus, 2005, p.323). Evidentemente, a lógica que nele opera é a da burocracia e das organizações. A prática do planejamento estratégico situacional está inserida neste jogo e as contribuições de Matus (2005) foram imprescindíveis.

O jogo dos valores trata do capital ético, estético e emocional dos atores. É nele que se enfrentam as convicções e as necessidades exigidas pela eficácia e eficiência operacional de cada jogo. As funções desse jogo são a criação, a renovação e a defesa dos valores éticos, étnicos, religiosos, ideológicos etc. para na sequência aplicá-los ao juízo humano de intercâmbio dos problemas.

O recurso a ser disputado é, obviamente, o dos valores que se renova ou não dependendo da dinâmica dos outros jogos. Ele também se desenvolve na consciência de cada ator e a lógica que nele opera é a lógica das convicções. Os estudos de Costa (2002, 2009), Price (1972), dentre outros que trouxeram à luz da história e etnologia as tradições dos povos nativos que vivem atualmente na Terra Indígena Tirecatina, foram fundamentais para a realização deste projeto.

O penúltimo jogo é o das ciências em que todos os demais vêm buscar capital cognitivo. Nele, há uma disputa por espaço entre conhecimento e ideologia, preconceitos e crenças metafísicas. Esse jogo gera e distribui o poder cognitivo, e sua função é criar, acumular, conservar e distribuir conhecimentos. O recurso escasso, deste modo, só poderia ser o patrimônio de conhecimentos acumulados que se modifica com a reflexão teórica, a pesquisa científica, a ação instrumental e a ação social experimental. Os atores são os cientistas e a lógica é a das ciências. Para este jogo ressaltamos as contribuições da epidemiologia, da estatística, da antropologia, das ciências humanas e sociais que possibilitaram a execução deste trabalho.

O último jogo que compõe o grande jogo social é o jogo da natureza. Nele está o capital dos ecossistemas e é o espaço em que se disputa o controle dos recursos escassos naturais. É nesse jogo que a natureza, com toda a sua biodiversidade, é modificada afetando o equilíbrio ecológico. Aqui, a natureza é o ator principal que, embora seja um ator anônimo, tem suas demandas expressas na voz dos grupos ambientalistas; a lógica colocada é a das leis da natureza. Para este jogo, os depoimentos em torno da ocupação da Terra Indígena Tirecatinga, a Missão Jesuítica do Utuari (Mello, 1975; Pacini, 1999) e a compreensão acerca das práticas de cultivo realizadas nesse território foram especialmente importantes para a conclusão do projeto.

Segundo Matus (2005), o contexto ativo de certo jogo é composto por todos os demais jogos. E o poder só é um poder dominante se estiver ancorado pela cota de poder de todos os jogos. Para isso, é preciso que sejam efetivas a dinâmica e a lógica do jogo em particular.

O jogo social é, portanto, um sistema de apostas e apostadores com diferentes critérios de êxito; as apostas são feitas mesmo diante de benefícios duvidosos e difusos. Cada jogo gera problemas quase-estruturados, pois em cada um o poder tem significados diferentes.

Este sistema não tem começo nem fim. A realidade em questão acumula mudanças e os jogadores acumulam poder, experiências, valores, recursos econômicos etc. Cada jogador tem a memória do jogo e parte de situações desiguais. Além disso, o jogo social tem inúmeras variáveis correlacionadas à criatividade social e a cada jogada a situação do ator exige um conjunto de recursos para que a aposta seja efetiva. Tais recursos podem ser: políticos, econômicos, cognitivos e organizacionais.

Em contrapartida, para que seja realizável, cada jogada exige outro conjunto de recursos que difere do conjunto do ator e que depende da natureza do jogo. De certo modo, a dinâmica do jogo resulta, portanto, da interação entre esses recursos: os do ator (capacidade de jogar ou capacidade de produzir) e os exigidos pela jogada.

E Matus (2005) adverte: “[...] um jogador deve escolher as jogadas viáveis [...]. Ou seja, se um ator tem pouco vetor político e muitos recursos econômicos, não deverá escolher jogadas que exijam muito poder político e poucos recursos econômicos” (p.331).

Se cada momento do jogo é uma situação diferente para os jogadores, então teremos diferentes problemas, oportunidades e ameaças interagindo ao longo do processo. Logo, a visão de cada jogador também será diferente sobre a evolução do jogo e sobre os problemas que vai enfrentar. Matus (2005), ainda, acrescenta que nesse processo a jogada é um ato de produção que requer recursos para produzir um produto que surtirá resultados que deverão ser

viáveis e aceitáveis. A jogada nesse sentido equivale às operações previstas no método PES e mobiliza conceitos de eficiência, eficácia, viabilidade e aceitabilidade.

Sendo assim, a eficiência, a eficácia, a viabilidade e a aceitabilidade são critérios essenciais para analisar se a jogada é, ou não, convincente. Convém destacar que a viabilidade é um juízo político e a aceitabilidade é um juízo humano de valor, em termos dos nove jogos e suas lógicas.

2.2 O ATOR: UM JOGADOR

O ator está numa situação, não em um laboratório. Acha-se comprometido com uma luta, não com uma pesquisa. Não busca a verdade; já tem a sua. (Matus, 2005, p.72)

Nas ciências da ação, o ator é o protagonista do jogo. Ele luta para modificar a realidade em que vive, e que é uma situação. Nela o jogo social garante uma posição para cada ator e os ganhos nunca são iguais. Por sua vez, cada ator marca sua posição por sua experiência, formação intelectual, intuitiva e moral nas circunstâncias colocadas pelo contexto do jogo.

A Teoria das Situações integra, assim, a Teoria do Jogo Social porque é preciso explicar as situações que motivam os atores enquanto jogadores. As reflexões weberianas contribuem muito para isto, pois o sentido da ação está na própria ação e no efeito que ela causa. Deste modo, para compreender a realidade é preciso vivenciá-la, compreendê-la a partir do seu interior. Compreender o que impulsionou ou motivou o ator é compreender *quem ele é e com o que* está comprometido.

É, sobretudo, aqui que a análise situacional se faz mais presente e diferente de outras análises. Na análise situacional, quem fala o faz na primeira pessoa, porque explica a sua prática no jogo. O valor da prática é em virtude daquele que fala, daquele que se responsabiliza pelo que diz. Matus (2005) esclarece ainda que a explicação situacional só vale porque é realizada por um ator em situação. Não precisa ter valor científico, porque tem valor político; quem a faz baseia-se nela para agir.

Isto não quer dizer que o diagnóstico, com toda a sua força e seu rigor, não possa contribuir para a explicação situacional, tendo em vista que amplia o patrimônio cognitivo

daquele que joga. Entretanto, em geral, o homem da ação usa o juízo humano impregnado de valores, relações causais e preconceitos para tomar suas decisões. Segundo a abordagem matusiana, o conhecimento científico é raramente incorporado numa análise situacional realizada pelo homem da ação, quando acontece se dá com muito tempo de atraso.

Além das contribuições filosóficas a linguística também participa para a definição do conceito de situação. É na conexão entre texto e contexto que podemos entendê-lo.

O contexto situacional complementa o texto da linguagem nas negociações, da mesma forma que o contexto situacional complementa a explicação do texto situacional pertinente à prática da ação vital. O significado não existe fora da situação. (Matus, 2005, p.183)

Um aspecto importante a ser ressaltado é que em algumas situações a opacidade, as deficiências teóricas e a ignorância estão no subentendido, no silêncio, e aí a interação não acontece, a compreensão situacional fica prejudicada.

Pensar na análise situacional utilizando as contribuições da linguística é dialogar com as circunstâncias; é distinguir o eu e o outro interagindo na situação através da linguagem, que pode ser verbalizada ou a do corpo. Do contrário, a explicação será incompleta, desconectada do contexto.

Sendo a situação um estado temporário que muda à medida que os recursos do ator mudam, o jogo social passa a ser dinâmico e composto por uma trajetória de situações. Nele os jogadores podem compor novas situações, planejando-as para criá-las.

Se estar situado é estar dentro da situação, é pertencer à realidade explicada, tal compromisso e pertencimento podem dar força ao ator e, simultaneamente, limitar a sua apreensão do todo. Por isso, apesar do esforço do ator, não é possível uma explicação objetiva e completa da realidade; existem realidades que não são percebidas, verdades não compreendidas.

Matus (2005) afirma que, antes de explicar a situação, é preciso distingui-la do entorno. Separar a situação do contexto que ela integra é um processo chamado de distinção. Ao fazer a distinção, o ator passa a considerar que a situação é um espaço de produção social onde todos desempenham um papel e tudo que ali acontece é resultante da interação entre atores e destes com o contexto. Cada ator isola a sua situação de acordo com seus recursos pessoais. Sendo assim, cada distinção passa a ser uma indicação das diferentes situações que integram o contexto.

2.3 A AÇÃO SOCIAL

Para o planejamento tradicional, a ação é o resultado de um comportamento. Tal perspectiva se orienta pela artificialidade com que a teoria econômica trabalha a relação sujeito-objeto. O raciocínio que impera aqui é que o sistema segue leis e não existem processos criativos. Portanto, basta observarmos sistematicamente a realidade e identificar suas variáveis para descobrir as leis que a regem (Matus, 1987).

Já o planejamento situacional ocupa-se de um tipo mais amplo de ação humana. Ele considera a ação intencional e reflexiva do sujeito com vistas ao alcance dos objetivos. Em alguns casos, a ação intencional e reflexiva pode coincidir com um comportamento, mas isto não se reduz a todo o universo das ações humanas.

Assim, a categoria ação recebe tratamento diferenciado conforme a base epistemológica considerada e as reflexões em torno dessa categoria estão presentes em diversos momentos do pensamento matusiano. De maneira geral, Matus (2005) entende ação social como uma prática que se dá na interação do ator com o seu oponente. Na metáfora do jogo, a ação social é a jogada do ator, o movimento do jogador em direção ao outro. Ela pode ser intencional e reflexiva ou instrumental, mas só será concreta em uma situação concreta.

Como ação intencional e reflexiva, ela depende da situação; não significa a mesma coisa para todos os sujeitos. Neste caso, admite diferentes interpretações situacionais e seu significado depende do contexto e da intenção do ator.

Matus (1987) destaca que o número dos atores envolvidos, suas intenções e o processo de troca que ocorre constituem um aspecto importante para a compreensão do tipo de ações produzidas pelos homens. Quando não interativa, a ação é do tipo instrumental; no entanto, quando envolve a interação de dois ou mais atores, ela é pelo autor denominada ação social (Matus, 2005).

A ação instrumental é do tipo não interativa produzida numa relação unidirecional entre o sujeito e o sistema, entre o sujeito e as coisas. Aqui a dimensão epistemológica balizadora é a do sujeito que explica o objeto com o rigor da ciência tradicional.

Não há na ação instrumental uma relação entre atores; o que há é uma relação sujeito-objeto, causa-efeito. A ação instrumental segue regras técnicas e seu efeito é verificado por meio da eficiência e da eficácia técnica.

Quando isolada, a ação instrumental é característica do planejamento tradicional em que o Estado é o único planejador e os indivíduos são considerados agentes que integram um sistema como se fossem objetos guiados por leis.

Já a ação social produz o cálculo interativo entre o sujeito e o outro na situação. A ação social nestes termos promove a troca de experiências e significados entre os atores (Matus, 1987). Quando os mesmos produzem ações diferentes, a avaliação da situação e a decisão da próxima produção consideram as possíveis ações e reações do oponente.

Na ação social interativa sempre existirão diferentes sujeitos em interação. As ações serão recíprocas porque os atores agem “[...] coordenados pela necessidade de compreender, responder ou antecipar-se à ação do outro [...]” (Matus, 2005, p.53).

Ao contrário da ação instrumental, a ação social considera não só as regras técnicas orientadas pela eficiência e eficácia, como também as regras políticas que colocam em destaque a viabilidade e a aceitabilidade. Neste sentido, a ação social pode ser estratégica ou geradora de acordos.

Na ação social estratégica, o ator tenta contornar o obstáculo colocado pela ação do ator oponente a fim de atingir seu objeto. Esse tipo de ação segue regras para escolher as opções e cada opção em questão pode ser avaliada por sua eficiência, eficácia, viabilidade e aceitabilidade.

As relações entre os atores podem ser do tipo conflituosa, cooperativa ou mista. Na ação social estratégica atuam em conjunto o juízo intuitivo e o juízo analítico. A ação social geradora de acordos (ou comunicativa) se dá quando a interação entre os atores não está coordenada pelo cálculo egocêntrico de um deles. Nesta ação, ocorre o entendimento cooperativo entre os participantes do jogo com vistas ao benefício comum. A questão gira em torno de um acordo realizado.

De um modo geral, a ação social estratégica privilegia a estratégia de Maquiavel, enquanto a ação social geradora de acordos reflete o estilo Gandhi. No entanto, na prática social a ação social, tanto estratégica quanto comunicativa, e a ação instrumental se dão de forma conjunta, pois a ação instrumental não existe na sua forma pura quando se trata do processo de produção social.

Matus (2005) destaca que no jogo social é preciso explorar o futuro e isto se faz na perspectiva do cálculo interativo. Neste caso é importante saber que “[...] a realidade não se esgota na compreensão das coisas; deve incluir, além disso, a compreensão das ideias, das

crenças e dos valores” (Matus, 2005, p.193) do outro. Para jogar e ter sucesso no jogo social é preciso explorar o futuro a partir da interação entre os atores em situação.

Assim, o ator precisa estudar o outro, colocar-se nas suas circunstâncias, saber o que tem valor para ele. “Trata-se de um esforço especial para pensar no oponente. Naturalmente, o erro de atribuição é fácil, e pode ser muito oneroso. Mas não há outra alternativa” (Matus, 2005, p.196). Como estratégia, a jogada do ator é sempre uma ação que se volta para o outro e ambos – ator e oponente – são elementos indispensáveis dessa ação que ocorre numa rede de relações e referências pré-existentes (Matus, 2005).

A própria dinâmica desta rede amplia o efeito da ação do ator de tal maneira que ele não pode prever ou calcular antecipadamente. Disto resulta que a ação social tem consequências não passíveis de predição, resultados ilimitados e efeitos irreversíveis. Num mundo em movimento, o ator perde o controle sobre ela após iniciá-la e passa a depender dos outros atores para mantê-la em curso e sob sua influência.

Deste modo, a ação social não se dá no isolamento e aquilo que o ator inicia só se completa com a reação do outro, que por sua vez serve de estímulo para uma nova ação. A esta relação Matus (2005) chama de cooperação, o que não significa auxílio, mas uma necessária resposta à nova situação forjada. A ação social tem origem no mundo interior do ator, composta por razão e paixão. Se assim ela se dá, fica fácil compreender porque os resultados do jogo social não são inteiramente racionais.

2.4 O MUNDO INTERIOR DO HOMEM, A INTENCIONALIDADE COLETIVA E O JOGO SOCIAL: CONTRIBUIÇÕES DA TEORIA DA PRODUÇÃO SOCIAL

2.4.1 A Teoria da Produção Social

A realidade com todos os seus componentes – valores, ideologias, crenças, instituições, sistemas etc – resulta de um complexo processo de produção social em que a produção econômica é apenas uma de suas dimensões.

Segundo Matus (2005), as criações humanas são inicialmente fluxos de produção que podem ser convertidos em acumulações. Se as criações humanas forem acumuladas vão constituir parte da feno-estrutura social cujas funções são atribuídas pelo homem.

Mas existem também os fatos produzidos pela natureza, a exemplo das chuvas, nevascas, terremotos etc; são fatos brutos capazes de produzir outros fatos. A sua capacidade de produção é o que Matus (2005) chama de feno-estrutura natural.

Sendo assim,

Os fatos políticos podem acumular-se para gerar o poder político, os fluxos econômicos podem acumular-se para formar o capital financeiro [...], as pesquisas podem acumular-se gerando o acervo de conhecimentos, as emoções, convicções e sensações podem ser acumuladas em valores [...] (Matus, 2005, p.272).

De qualquer forma, tudo o que foi citado é produto da ação do homem, resulta de um processo de feno-estruturação social que transforma a própria produção em capital social. Este se dá através das funções atribuídas pelo homem a tudo o que é acumulado. Segundo Matus (2005), o capital social não só resulta do jogo social, sendo dele uma criação, um fluxo de produção, como também é a sua capacidade de produção, sua força motriz, sua feno-estrutura.

Matus (2005) esclarece que os produtos-fluxos (fluxos de produção), produtos-acumulações (feno-estruturas), atores/pessoas e as regras (geno-estruturas) são resultantes do processo de produção social. Aliás, para analisar um jogo social é necessária a sua identificação. Os primeiros, os fluxos de produção, são as coisas, materiais ou não, que têm funções atribuídas pelo homem, a exemplo dos serviços, dos conceitos e símbolos. Na metáfora do jogo, os fluxos de produção são as jogadas, as ações realizadas pelos atores.

As feno-estruturas são os meios que produzem os fluxos, por exemplo, as instituições, as organizações, o conhecimento, os valores etc. Também podem ser os vetores que caracterizam os atores e as suas capacidades de produzir.

Cada ator enquanto feno-estrutura pode ser definido por um conjunto de atributos (personalidade, valores, capacidade e motivações) que por sua vez condiciona a produção das jogadas. Estas no seu conjunto constituem a produção do sistema. Assim, no processo de produção social cada ator é um vetor de capacidades e um vetor de motivações que são mobilizados tendo em vista os recursos necessários para produzir as jogadas.

A aquisição de capacidades de produção pelos atores jogadores é um processo de feno-estruturação que ocorre na identidade dos jogadores e nos recursos que possuem. Eles

acumulam habilidades práticas, conhecimentos sobre outros atores, destreza, sagacidade para identificar os problemas, capacidades para desenvolver critérios de eficácia etc.

Os atores e as pessoas são feno-estruturas humanas produzidas socialmente, geradas na transição do homem ser biológico potencialmente sociável para o ator social ou pessoa cujo mundo interior é rico, desigual e variado. Eles têm poder e estão no jogo.

Sendo o processo de produção social a conversão de fatos brutos em fatos humanos e sociais, vale ressaltar que nesse processo se dá a transformação das capacidades sistêmicas e neurobiológicas dos indivíduos em capacidades pessoais fundadas nas motivações, habilidades, força, conhecimento, ideias, entre outros.

Por fim, as geno-estruturas (regras) são as normas que constituem e regulam a convivência social; também são produzidas socialmente. São elas que definem o que é permitido, reconhecido ou proibido no jogo social. Ao delimitarem o espaço em que se dará a variabilidade do possível, as geno-estruturas permitem o acúmulo das potencialidades para a ação e resultados. De acordo com a perspectiva matusiana a realidade numa dada situação está sempre dentro desse espaço.

A relação entre as geno-estruturas e o sistema social é marcada pela determinação geno-estrutural. São elas, assegura Matus (2005), que definem os atores e as suas capacidades de jogo, pois o jogo só pode produzir o que a geno-estrutura permite, ainda que tais regras possam ser mudadas.

Outra consideração importante feita por Matus (1987) é que dentro do espaço geral existem subespaços de problemas com regras próprias. No espaço geral das grandes determinações sociais, as geno-estruturas são os valores essenciais, as regulações da distribuição do poder e da liberdade, as predisposições culturais, as regulações sobre o acesso ao conhecimento e a informação. Destas regras e valores emanam nossas práticas de acumulação e produção.

A estabilidade das geno-estruturas se dá pelas fortes influências dos atores sociais mais fortes, os quais a sustentam e defendem. Entretanto, há atores sociais que desejam mudar o jogo porque encontram nas suas regras as causas dos seus problemas e insatisfações. Diante disso, podemos identificar dois tipos de conflitos sociais: aqueles que derivam do desejo de alcançar certos objetivos sem mudar as regras e aqueles que as querem mudar.

Sendo assim, já que os fluxos de produção consistem nas nossas ações cotidianas e resultam do espaço de produção social. A relação entre estes, a geno-estrutura, a feno-estrutura, tem significativa importância para a explicação da situação e para o planejamento.

Isto se dá porque às vezes propomos objetivos voltados para fluxos de produção que estão fora do espaço permitido pelas geno-estruturas; ou queremos resolver no plano dos fluxos problemas cujas causas estão no plano das feno-estruturas; ou, ainda, por vezes queremos produzir mudanças geno-estruturais que estão além de nossas capacidades feno-estruturais ou de nossas forças.

Isto não quer dizer que as transformações sejam impossíveis. Sugere apenas que, para alcançarmos os objetivos que visam tais mudanças, precisamos de estratégias e táticas que considerem nossas possibilidades e limitações nas três dimensões citadas. Para Matus (1987), não podemos analisar com qualidade os problemas se não distinguirmos os fluxos de produção, as feno-estruturas e as geno-estruturas.

Além dos planos, Matus (1987) afirma que, na realidade, as diferentes situações distribuem-se em três espaços: espaço geral (espaço de quem projeta o jogo), espaço particular (espaço onde diversas variações do jogo podem acontecer) e espaço singular (espaço de um jogo). Em cada um desses espaços os três planos acontecem, mesmo que em cada um deles a explicação para os problemas, as capacidades de ação e os atores que explicam sejam diferentes (Quadro 1).

Quadro 1 – Correlação dos planos e espaços discutidos por Carlos Matus.

Espaços	Planos		
	Geno-estruturas	Feno-estruturas	Fluxos de Produção (Feno-produção)
Espaço Geral	Geno-estrutura Geral	Feno-estrutura Geral	Feno-produção Geral
Espaço Particular	Geno-estrutura Particular	Feno-estrutura Particular	Feno-produção Particular
Espaço Singular	Geno-estrutura Singular	Feno-estrutura Singular	Feno-produção Singular

Fonte: Matus (1987).

Então, o processo de produção social consiste numa rede de práticas humanas históricas em que as pessoas e os atores são, simultaneamente, produto e produtores. Como

produto social, o homem biológico desenvolve-se interiormente convertendo-se em pessoa ou ator e nesse processo adquire capacidades – intelectuais, emocionais, de valoração e de produção – voltadas para o ambiente em que vive. É assim que na perspectiva matusiana as capacidades das pessoas e dos atores¹ são produzidas socialmente. E como produtores ambos criam produtos (fluxos de produção) intelectuais e transformam a natureza em capital social.

2.4.2 A feno-estruturação pessoal e a intencionalidade coletiva: a produção do ator

Na Teoria do Jogo Social, a feno-estruturação assume um significado especial tendo em vista que é por meio deste processo que os atores produzem a si mesmo. *Feno-estruturação* é a denominação atribuída ao processo de transformação dos fluxos em capacidades de produção social, de fluxos em acumulações (ou feno-estruturas). Embora constituídas a partir dos fluxos de produção, as feno-estruturas são qualitativamente diferentes dos mesmos e por isso possuem a propriedade de produzir novos fluxos.

Nesse sentido, os atores produzem o seu mundo interior e isto se dá por três vias: pela relação com outros homens ao longo da prática de produção e convivência social, através do investimento sistemático em formação intelectual, emocional e axiológica, e por meio da reflexão crítica que processa as duas anteriores e gera o ajuste com o mundo exterior. A capacidade e a qualidade de sua produção externa estão intimamente ligadas a esse mundo interior.

A estruturação do mundo interior dá origem à tomada de consciência da existência do outro, à reflexão crítica e à sensibilidade emocional. Essas três características criam e reforçam a *intencionalidade coletiva*. O próprio jogo implica conceitos de coletividade, de cooperação, concorrência e conflito. Importante anotar que sem intencionalidade coletiva não existem fatos sociais, não existe interação humana, nem cálculo iterativo.

Tudo isto porque a intencionalidade coletiva consiste numa conexão de sentido que sobrepõe à motivação individual. Significa dizer que os atores não só disputam poder como também compartilham crenças, desejos e intenções. O principal elemento na intencionalidade coletiva é o sentido de fazer, desejar e crer em algo para o outro ou com o outro.

¹Matus (2005) diferencia atores e pessoas tendo em vista que nem todos assumem posições de liderança da situação somente os atores.

2.5 O ENFOQUE ESTRATÉGICO DO PLANEJAMENTO SITUACIONAL

Diante do exposto nos itens anteriores, ao contrário do modelo normativo, o modelo estratégico de planejamento considera o *outro* na produção das ações exigidas pelos objetivos, o que limita a governabilidade do ator governante, pois os recursos que este ator não tem são aqueles que o *outro*, que também planeja embora não governe, possui. Aqui, existem vários sujeitos que planejam com objetivos diferentes e geradores de conflito.

O enfoque estratégico de planejamento voltado para o setor saúde, discutido por Giovanella (1990), pode ser entendido como formulações que contradizem a normatividade do *deve ser* adotado pelo enfoque tradicional. De acordo com Matus (1987), o enfoque estratégico apresenta as seguintes características:

- ✓ O sujeito não é diferente do objeto, pois o ator que planeja está inserido na realidade e coexiste com outros atores que também planejam;
- ✓ Sempre há mais de uma explicação verdadeira para a mesma realidade e cada explicação está condicionada pela inserção particular do ator que explica no espaço em questão;
- ✓ Os atores criam possibilidades em um sistema social criativo que somente em parte segue leis, por isso se faz necessário o cálculo interativo ou juízo estratégico;
- ✓ O poder é um recurso escasso e limita a viabilidade do *deve ser*, o que demanda a adoção do *pode ser* e da vontade de fazer;
- ✓ E a incerteza domina o sistema social.

O significado do termo *estratégia*, atribuído por Matus (1987), é o de vencer um jogo dialético. Neste caso, os jogadores são atores sociais situados historicamente como oponentes, pois suas posições no processo de produção social os situam numa história de contradições inevitáveis, o que torna a situação de conflito inerente à existência dos atores e da própria situação.

Matus (1987) reforça, ainda, que no sistema social as regras do jogo são flexíveis e modificáveis uma vez que os problemas enfrentados são quase-estruturados cujas soluções não são conhecidas nem admitidas por todos os envolvidos.

Sendo assim, a elaboração do plano deve ser contínua, sempre envolvendo conflitos, ajustes e consensos. As forças sociais e os atores devem estar no centro desse plano e não constituem seus agentes. Segundo Matus (1987), a principal deficiência da capacidade de

governo no enfoque tradicional é a pobreza e a rigidez dos métodos de planejamento o que abre espaço para uma nova perspectiva que é o *planejamento situacional*.

2.5.1 Os Fundamentos do Planejamento Situacional e a Proposição de um Método

Existem três correntes que, embora suas perspectivas se mostrem diferentes, compõem o enfoque estratégico para o planejamento no setor saúde. Entre elas está o Planejamento Estratégico Situacional (PES) (Giovanella, 1990; 1991).

O PES consiste essencialmente num método cujas teorias que o sustentam o tornam útil tanto para os dirigentes políticos em situação de governo quanto para os seus opositores. Os temas abordados por ele são de ordem pública, podendo ser aplicáveis a qualquer órgão que não considere de forma exclusiva o mercado, mas, sobretudo, o jogo político, econômico e social (Huertas, 1996).

A proposta de Matus (1987) para a realização do planejamento situacional é fazê-lo sob a perspectiva de *momentos* em substituição às *etapas* do planejamento tradicional. Para o autor, os momentos do planejamento situacional indicam instância, ocasião, circunstância ou conjuntura de um processo que deve ser contínuo.

Os momentos elaborados por Matus (1987) são: *momento explicativo*, *momento normativo*, *momento estratégico* e *momento tático-operacional*. Cada problema do plano e o plano no seu conjunto desenvolvem-se passando por tais momentos indefinidamente.

No *momento explicativo*, o que reclama explicações é a realidade que cerca o ator e que está relacionada a uma ação. Quando o ator explica essa realidade o faz para si e para os demais (momento explicativo), explica os fundamentos do seu desenho elaborado e das razões com que outros desenhos foram descartados (momento normativo), explica as dificuldades para dar viabilidade ao seu desenho (momento estratégico) e explica o que acontece ao longo da execução de suas decisões (momento tático-operacional).

Dito de outra forma, o momento explicativo está presente em todos os demais momentos do planejamento situacional, e vice-versa. A explicação da realidade², segundo Matus (1987), é um dos problemas que o planejador enfrenta. No entanto, se o ator reconhece que existem oponentes com capacidade para explicar e planejar deve também reconhecer que

² Esta explicação no planejamento tradicional chama-se diagnóstico e, nesta perspectiva, considera-se única e rigorosa.

não há uma única explicação sobre a realidade. Diante disso, na perspectiva do planejamento estratégico situacional surge a necessidade de uma *explicação situacional*, não de um diagnóstico. “Explicar bem é perceber diferenças entre as explicações dos diversos jogadores e atribuir corretamente a cada jogador as diferentes explicações” (Huertas, 1996, p.33).

Em termos operacionais, explicar a situação inicial é identificar os nós críticos que determinam a realidade sobre a qual o planejador quer atuar. Esses nós críticos serão convertidos em centros de intervenção ou aplicação das operações e ações. Eles podem se referir a qualquer âmbito situacional: político, econômico, social, cultural etc.

O seguinte é o *momento normativo*, instância em que o ator desenha o conteúdo propositivo do plano dando precisão à realidade que *deve ser*, contrapondo-a aos problemas atuais. Ele está presente nos demais momentos, de tal modo que, no momento estratégico, o ator deverá deixar claro no plano como deve ser a sua estratégia. No momento tático-operacional, o mesmo ator deverá esclarecer como deve ser a decisão e a execução do plano. No momento explicativo, a norma que servirá como referência deverá explicar a situação atual da realidade, selecionar os problemas e dizer como deve ser a realidade no futuro.

O momento especial para este trabalho é o *momento estratégico*, uma vez que trata do que *é possível fazer* diante do que *é necessário ser feito*. Segundo Matus (1987), este momento se volta para o cálculo da articulação entre o *deve ser* e o *pode ser*, tendo em vista que não se trata de um ajustamento passivo de ambos. É neste momento que se busca a viabilidade do plano.

Por fim, transformar o planejamento atual em ação concreta, ampliando e enriquecendo a visão do homem de ação com o cálculo do planejamento é a tarefa do *momento tático-operacional* que deve ser articulado com os três momentos anteriores.

Neste caso, então, o que significa *viabilidade* do plano? Para o planejamento situacional a resposta está em outras perguntas relacionadas com a viabilidade política, viabilidade econômica e viabilidade institucional-organizativa.

As questões intrínsecas a estes tipos parciais de viabilidade estabelecem uma relação dialética entre o que *é necessário*, o que *é possível* e a *criação de possibilidades*. De acordo com a perspectiva de Matus (1987), cabe ao momento estratégico buscar respostas para tais indagações considerando que se trata de processos criativos para um futuro incerto.

Desta forma, podemos perceber que a viabilidade de decisão é sempre uma viabilidade política; a viabilidade operacional, por sua vez, é sempre uma viabilidade política e

econômica; e a viabilidade de permanência, por fim, depende da viabilidade política, econômica e organizativa.

O planejamento, segundo Matus (1987), é um processo permanente e incessante de fazer, revisar, avaliar e refazer planos que só termina sua tarefa na decisão concreta do dia a dia. A ação é sempre o produto final de um cálculo, mas não necessariamente o produto terminal do plano formalizado. Conduzir significa, então, saber como e ter o tempo para realizar.

2.6 A CONSTRUÇÃO DE VIABILIDADE

Segundo Matus (1987), a construção da viabilidade de um plano implica criação de possibilidades que buscam responder a seguinte interrogação: *como pode um ator com poucos recursos realizar projetos que lhe exigem muitos?* A resposta para isto é *acumulando novos recursos*. Esta acumulação só pode ocorrer mediante estratégias criativas persistentes, lentas e por vezes de alto custo, repletas de avanços e fracassos. Neste processo criativo não há espaço para a rigidez normativa.

Por diversas vezes são necessárias mudanças e adaptações dos meios e objetivos ao longo do processo dadas as circunstâncias de cada situação; ceder algumas vezes às restrições, buscar aliados, aplicar os meios a tempo e aproveitar as oportunidades para ampliar o espaço próprio de liberdade para diminuir os obstáculos.

Matus (1987) destaca, no entanto, que tudo isto deve ser feito sem que seja perdida a direção do plano. Ou seja, o êxito deve ser alcançado não pelo domínio da adaptação dos objetivos ao que é possível, mas por meio da criação de possibilidades que construam viabilidade aos objetivos perseguidos. A construção de viabilidade é um processo de ampliação da liberdade de ação do ator social que em parte restringe a liberdade de ação dos outros atores sociais.

O autor acrescenta que um aspecto importante para o planejamento estratégico é o aproveitamento oportuno das possibilidades abertas pela situação, ou seja, as possibilidades proporcionadas pelos outros atores sociais, as tendências situacionais e os eventos de azar. Esses consistem numa via complementar muito importante para o esforço e reflexão voltados para a construção de viabilidade ao plano.

Para o autor, a análise da viabilidade consiste no exame das possibilidades de um ator social para construir a viabilidade do seu plano a partir da situação concreta. Se submetida a uma delimitação, a análise da viabilidade resulta da análise da viabilidade política, econômica, tecnológica e organizativo-institucional.

A viabilidade política refere-se à administração dos recursos escassos de poder cujo fim é o alcance dos objetivos superando as restrições de ordem política. Trata-se, por um lado, de produzir operações e ações que acrescentem os recursos de poder e, por outro, de dimensionar o alcance e a direção da situação-objetivo às relações de forças.

A viabilidade econômica aponta para a escassez de recursos econômicos e financeiros para o alcance da situação-objetivo com o acréscimo dos mesmos ou com o ajuste da situação-objetivo às restrições econômicas.

A viabilidade tecnológica (ou factibilidade técnica) do plano refere-se à disponibilidade atual e à capacidade de criação de técnicas capazes de realizar os processos econômicos, políticos e organizativos exigidos para o alcance da situação-objetivo. Aqui, as tecnologias econômicas, políticas e organizativas requeridas devem ser de domínio e conhecimento de todos os atores sociais.

Por fim, a viabilidade organizativa e institucional diz respeito às capacidades institucionais do sistema como um todo e às capacidades de gestão particular dos atores e das instituições implicadas no processo de produção social.

O processo de construção da viabilidade, em especial a viabilidade política, não só está atrelado ao Plano de Saúde Local elaborado na Terra Indígena Tirecatina, como também, e sobretudo, à implementação do próprio planejamento nesse território sob a adstrição do DSEI Cuiabá.

3 OBJETIVOS

3.1 OBJETIVO GERAL

Analisar a viabilidade política do planejamento participativo na Terra Indígena Tirecatinga, Mato Grosso, Brasil.

3.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- ✓ Analisar a situação de saúde dos índios da Terra Indígena Tirecatinga;
- ✓ Definir os problemas prioritários;
- ✓ Elaborar um plano de intervenção para esses problemas;
- ✓ Analisar a viabilidade do plano elaborado considerando as experiências vividas pelos atores indígenas.

4 METODOLOGIA

4.1 OBJETO DE ESTUDO

O objeto deste estudo foi a viabilidade do planejamento participativo em território indígena, considerando o contexto atual da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas.

4.2 LOCAL DE ESTUDO

Este trabalho foi desenvolvido na Terra Indígena Tirecatina, DSEI Cuiabá, Mato Grosso.

4.3 ABORDAGENS METODOLÓGICAS: CAMINHOS PROPOSTOS PARA O EXERCÍCIO DA PARTICIPAÇÃO SOCIAL NO PLANEJAMENTO

O trabalho ora proposto justifica-se com duas abordagens metodológicas – quantitativa e qualitativa. A abordagem quantitativa se expressa pela importância das informações secundárias contidas nos sistemas de informação (Souza et al., 2007) e registros diários dos profissionais, os quais serviram para o cálculo dos indicadores sociais e de saúde da Terra Indígena Tirecatina. Estes indicadores foram importantes para a análise da situação de saúde dos índios desse território e serviram também como estratégia de reflexão dos mesmos com relação aos seus problemas sociais e de saúde.

A articulação entre estas duas abordagens, sobretudo entre a epidemiologia e a antropologia, é ressaltada por Uchôa (1997) como uma relação que implica rupturas, contradições, tensões e descontinuidades disciplinares. É nesta perspectiva conflituosa que se destaca a importância de ambas para uma intervenção efetiva das políticas de saúde.

Da epidemiologia, Uchôa (1997) enfatiza a sua função investigativa, importante para documentar e explicar sistematicamente as diferentes distribuições dos agravos nas populações. O paradigma que a fundamenta é o mesmo que caracteriza as definições biomédicas das doenças, determinando as prevalências e as incidências de uma doença específica. Nele são de extrema importância os sintomas, a etiologia e os comportamentos dos indivíduos. Os métodos utilizados são quantitativos e seus objetivos almejam encontrar as causas entre os fatores específicos e o desenvolvimento das patologias.

Neste trabalho os indicadores calculados resultaram da coleta primária de dados no território indígena realizada nos meses de outubro a dezembro de 2013 por meio de formulário específico e de dados secundários disponibilizados pelos sistemas oficiais de informação: Sistema de Informação sobre Mortalidade (SIM), Sistema de Informação sobre Nascidos Vivos (Sinasc), Sistema de Informação de Agravos de Notificação (Sinan), Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Sistema de Informações Hospitalares (SIH), Sistema de Informação Ambulatorial (SIA) e Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena (Siasi). Os dados armazenados no Siasi nos foram disponibilizados pelo DSEI Cuiabá.

Acrescentamos que alguns dados secundários foram extraídos do Plano Distrital de Saúde Indígena 2012-2015 para o DSEI Cuiabá e outros, sobretudo aqueles relacionados à demografia da Terra Indígena Tirecatina nos anos 2004 e 2012, foram obtidos de registros locais realizados por um dos informantes-chave ao longo de sua atuação como profissional de saúde.

Neste contexto, a abordagem antropológica tem como objetivo central investigar a influência do contexto – vida, rede social, estrutura familiar, organização social, sistema de normas e valores da comunidade – sobre as percepções, interpretações e ações no campo da saúde. O que importa para esta disciplina são as concepções culturalmente construídas, as quais dão significados diferentes para eventos e situações da vida cotidiana.

Para contemplar esta escolha, realizamos durante as visitas domiciliares realizadas 31 entrevistas semiestruturadas³ com informantes-chaves residentes em cada domicílio visitado, cuja finalidade foi apreender as práticas discursivas dos atores quanto ao cuidado de si e de sua família. Registramos as conversas cotidianas e todos os encontros para a construção do Plano de Saúde Indígena Local totalizando, aproximadamente, 50 horas de gravações e

³ O formulário utilizado foi adaptado para o contexto indígena a partir do instrumento original utilizado por Vargas (2008).

filmagens. Além disso, entrevistamos os profissionais de saúde trabalhadores do DSEI Cuiabá e os gestores desta unidade, por meio de entrevistas abertas num total de 12 entrevistas.

Para melhor expressarmos nossas escolhas metodológicas retomamos as considerações em torno dos paradigmas que fundamentam as pesquisas qualitativas. Neste trabalho, o termo *paradigma* consiste num conjunto de crenças que fundamentam as ações do pesquisador refletindo a maneira como ele entende o mundo a ser investigado. Este trabalho está fundamentado no *paradigma construtivista*, o qual, por sua vez, tem balizado propostas investigativas que envolvem a participação efetiva de diversos atores em todas as etapas do processo objetivando, entre outros, o aprendizado (Vargas, 2008; Freitas e Teófilo, 2010).

No paradigma construtivista são admitidas diversas realidades que nos remetem às experiências vividas dos sujeitos que percebem o ser humano e a sua realidade de forma diferente do seu semelhante. Este paradigma também expressa uma epistemologia subjetivista onde o pesquisador e o entrevistado trabalham juntos para compreender a realidade observada e vivida conhecendo e refletindo sobre as diversas práticas do cotidiano. Segundo Denzin e Lincoln (2006), o objetivo investigativo do paradigma construtivista é a reconstrução dos fatos vividos por cada um dos envolvidos, sujeitos e pesquisador, tendo em vista as informações encontradas. O processo investigativo construtivista está inclinado para a revelação de problemas especiais em que o próprio pesquisador é um participante do processo e que se torna um facilitador da reconstrução das diversas vozes surgidas ao longo da pesquisa.

Exemplo de enfoque emergente da pesquisa qualitativa, o construtivismo admite quatro características: a participação, a aprendizagem, a negociação e a flexibilidade. Sua característica mais marcante é o envolvimento dos atores nas políticas e nos programas, objetivando, sobretudo, avançar para ações inter ou transdisciplinares, ultrapassando aquelas abordagens disciplinares isoladas umas das outras e desconectadas da realidade a que se destinam.

Compreendendo que a inclusão dos usuários indígenas no SUS depende de uma abordagem diferenciada, levando em conta a sua diversidade étnica e cultural, acreditamos ser fundamental analisar a sua situação social e de saúde para que, a partir dela, sejam formulados planos de saúde estratégicos e situacionais voltados às necessidades percebidas e clinicamente diagnosticadas. Assim, a análise da situação de saúde dos moradores da Terra Indígena Tirecatinga, a partir de dados primários e secundários, nos proporcionou um aprendizado

mútuo que fortaleceu o exercício da participação social e ampliou a liberdade de ação dos atores envolvidos.

A estratégia metodológica escolhida foi o *Estudo de Caso* tendo em vista que a formulação de um plano local por meio do planejamento estratégico situacional tratou-se de um caso, o que não significa que o processo e os resultados obtidos poderão ser generalizados para as demais comunidades indígenas do território nacional. Enfatizamos que a nossa escolha por esta estratégia metodológica pautou-se na sua adequação às situações em que o pesquisador tem pouco controle sobre os acontecimentos e quando o objeto de estudo se encontra nos fenômenos contemporâneos inseridos num contexto de vida real (Yin, 2005). Segundo o autor, os estudos de caso podem contribuir com novos conhecimentos em torno de fenômenos individuais, organizacionais, sociais, políticos e de grupo constituindo-se numa importante estratégia de pesquisa em diversas áreas, inclusive o planejamento social.

Stake (1995) e Yin (2005) propõem algumas tipologias para os estudos de caso. Stake (1995) apresenta três tipos de estudos de caso: intrínseco, instrumental e coletivo. No intrínseco, o investigador busca o melhor entendimento de um caso particular. No instrumental, o caso particular é examinado principalmente em busca de informações sobre o tema; deste modo o caso é de interesse secundário e tem um papel de suporte. No modo coletivo, o estudo de característica instrumental é ampliado para múltiplos casos.

Por sua vez, Yin (2005) identifica diferentes possibilidades de aplicar os estudos de caso, a saber: para explicar os vínculos causais em intervenções que são complexas demais para as estratégias experimentais ou de levantamentos; para descrever uma intervenção e o contexto em que ocorre; para ilustrar certos tópicos dentro da avaliação; e, para explorar situações nas quais a intervenção que está sendo avaliada não apresenta um conjunto simples e claro de resultados.

A partir destas tipologias e possibilidades de aplicação consideramos que este trabalho consiste em um *estudo de caso instrumental e descritivo de intervenção e contexto*. A intervenção de que se trata foi apresentada como uma proposta de planejamento estratégico situacional, cujo processo serviu de subsídio para a análise da viabilidade política do planejamento participativo no contexto atual da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. Seu aspecto operacional seguiu a proposta de Matus (1987) adaptada à realidade da Terra Indígena Tirecatina.

Pelo exposto, acreditamos que a *Triangulação de Métodos* reforça nossa perspectiva dada à combinação das abordagens metodológicas. A triangulação de métodos consiste numa

dinâmica investigativa que integra a análise de estruturas, processos e resultados à compreensão das relações ocorridas durante o desenvolvimento da investigação e à visão dos diferentes atores sobre o projeto.

Esta combinação de abordagens metodológicas integra os aspectos objetivos e subjetivos do processo de pesquisa, incluindo os atores não como objetos de análise, mas como participantes e pertencentes à construção do objeto de pesquisa. Deste modo, a triangulação de métodos permite que, ao longo do desenvolvimento da investigação e da análise, os sujeitos que vivenciam este processo se apropriem dos dados gerados pelo trabalho comum e recolham subsídios para promover as mudanças necessárias (Minayo, 2006).

Para a análise dos achados adotamos a Análise do Discurso (AD) segundo a proposta de Maingueneau (2007a; 2007b). No caso específico desse estudo, acreditamos que é na tensão entre os diversos discursos (gestores, profissionais e usuários) existentes no contexto que reside os achados acerca da viabilidade política do planejamento participativo, pois cada sujeito, seja ele gestor, profissional ou usuário, mobiliza de diferentes maneiras as lógicas de ação do conjunto social se distanciando e estranhando a si e ao sistema (Dubet, 1994). Estas experiências sociais se materializam na linguagem, seja esta, escrita ou não. Aqui reside a razão pela qual optamos pela AD para analisar a materialidade linguística das informações obtidas ao longo do processo investigativo e consideradas após a apresentação dos depoimentos em *textos*.

Segundo Maingueneau (2007a), a AD é um espaço multidisciplinar que privilegia o encontro de diversas ciências, sobretudo as ciências humanas e sociais. Este autor se inscreve na corrente *pragmática* dos estudos da linguagem em que a interpretação do enunciado não se dá apenas pelo conhecimento do léxico e da gramática, mas da língua em relação ao contexto em que o enunciado é desenvolvido.

Para o autor,

[...] a pragmática tende a enfatizar que “a tomada da palavra” constitui um ato virtualmente violento que coloca outrem diante de um fato realizado e exige que este o reconheça como tal. Ao enunciar, eu me concedo um certo lugar e “atribuo um lugar complementar ao outro”, peço-lhe que se mantenha nele e que “reconheça que sou exatamente aquele que fala de meu lugar” (Maingueneau, 1997, p.30-32 – grifos do autor).

A pragmática opõe-se à perspectiva de que a língua só serve para transmitir informações, pois defende o aspecto interativo da linguagem. Ao admitir a linguagem como

ação institucionalizada, a pragmática opõe-se à visão passiva da discursividade. Para Maingueneau (1997), todo o discurso é constituído como experiência social uma vez que a própria relação social é desde o início linguagem.

Diversas acepções são encontradas sobre a noção de *discurso*, mas para o autor, o termo *discurso* consiste num conjunto de textos dispersos e inscritos na história, cujos enunciados apresentam regularidades enunciativas. De acordo com esta perspectiva, os *discursos* seriam, simultaneamente, objetos linguísticos e históricos. Além disso, é a partir da articulação entre ambos que podemos questionar a suposta autonomia dos discursos considerando sua gênese e sua relação com o interdiscurso.

De acordo com Maingueneau (2007b), o discurso une a *formação discursiva* e a *superfície discursiva*. A primeira é o sistema que restringe o que pode e deve ser dito e a segunda consiste no conjunto de enunciados produzidos a partir da formação discursiva.

A dimensão teórico-metodológica da AD proposta por Maingueneau (2007b) se dá por meio da descrição e interpretação do *corpus* sob análise. Das hipóteses nomeadas pelo autor destacamos: o primado do interdiscurso, a interincompreensão regrada, a semântica global, a competência interdiscursiva, as práticas discursivas e as práticas inter-semióticas.

Para fins didáticos dividimos a execução do projeto em duas fases: Fase I e Fase II. A primeira fase, planejamos criar um grupo com participantes indígenas moradores da Terra Indígena Tirecatunga, que denominamos *comitê de monitoramento*. Os integrantes deste grupo seriam indicados pelas lideranças de cada aldeia após a realização da primeira oficina. Na Fase II, propusemos a execução do Planejamento Estratégico Situacional (PES) (Matus, 1987). Foram previstas três oficinas: a primeira seria realizada na Fase I e as outras duas ao longo da Fase II durante os momentos explicativo e normativo do PES.

A primeira oficina teria por objetivo central introduzir o projeto na comunidade, discutir os principais problemas de saúde vividos pelos moradores, compartilhar as responsabilidades inerentes ao processo do planejamento e treinar os integrantes do grupo para o preenchimento dos formulários destinados à coleta de dados (Anexo 1). E as outras, servir de espaço para a discussão dos indicadores sociais e de saúde calculados a partir de dados primários e secundários e elaboração das propostas para solucionar os problemas prioritários. A cada momento do planejamento o Conselho Local de Saúde Indígena (CLSI) foi convocado para dar legitimidade ao processo e autorizar a continuidade do planejamento.

A reflexão final em torno dos sucessos e limitações vivenciadas durante o exercício do planejamento participativo envolveu as lideranças comunitárias que colocaram suas

percepções em torno da experiência vivida tendo como parâmetros norteadores as discussões desenvolvidas ao longo do planejamento.

A *divulgação dos resultados* foi realizada em duas reuniões do CLSI da Terra Indígena Tirecatinga.

Este projeto atendeu a todas as exigências éticas previstas (Anexos 2, 3, 4 e 5), foi submetido ao Comitê de Ética da Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo (Coep/FSP)/Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep) sob o registro CAAE 01375212.9.0000.5421 recebendo aprovação final pelo Coep/FSP em 4 de janeiro de 2013 (Anexo 4). A Fundação Nacional do Índio também se manifestou oficialmente a favor do estudo e autorizou sua realização em terra indígena (Anexo 6).

4.4 O PERCURSO METODOLÓGICO DO PLANEJAMENTO ESTRATÉGICO SITUACIONAL E AS EXPERIÊNCIAS VIVIDAS AO LONGO DO PROCESSO

Nada mais certo que a incerteza da situação. No decorrer da execução do projeto de pesquisa a proposta metodológica foi constantemente revisitada e, especialmente na Fase I, foi reformulada adequando o planejamento às situações vividas por todos os envolvidos na Terra Indígena Tirecatinga.

Nos próximos parágrafos, descreveremos detalhadamente o percurso metodológico desenvolvido no período de outubro de 2013 a agosto de 2014 compreendendo as cinco vezes em que estivemos no local da pesquisa em companhia da comunidade participante.

4.4.1 A reformulação da Fase I e o início do momento explicativo do Planejamento Estratégico Situacional

O primeiro encontro com a comunidade ocorreu de 2 a 12 de outubro de 2013. A proposta para este primeiro contato era realizar a oficina prevista para a Fase I, constituir o comitê de monitoramento e iniciar o momento explicativo do PES.

Passada a angústia da falta de definição quanto ao início dos trabalhos dada a demora dos órgãos oficiais para autorizar o início da pesquisa, bem como outras atividades de que a comunidade participava, partimos de Cuiabá no dia 2 de outubro em direção a Sapezal. Na bagagem, levávamos além de nossos pertences, alimentos para a oficina programada e o material didático que seria utilizado tanto nesse encontro quanto na coleta de dados.

Para esse momento, planejamos utilizar grande variedade de material didático – lápis de cor, giz de cera, canetinhas coloridas, tintas para papéis, régua, lápis preto nº 2, apontador, borracha, tesoura, cola, caderno, caneta e cartolina – a fim propiciar aos participantes outras formas de expressão, além da palavra (Figura 1). A expressão por meio de imagens produzidas pelos participantes sempre se mostrou uma estratégia facilitadora da participação em outros trabalhos realizados no território adstrito do DSEI Cuiabá.

Figura 1 – Material didático para a oficina da Fase I

Para a oficina da Fase I, escolhemos iniciar com as reflexões acerca das experiências vividas para, em seguida, dividir os grupos segundo aldeias, dando tempo suficiente para que os mesmos pudessem elaborar com mais clareza suas reflexões e escolher a melhor maneira de apresentá-las. O produto desta oficina seria utilizado, juntamente com os das próximas, na elaboração de um documentário e/ou livro em que os participantes se vissem retratados no processo de planejar soluções para os seus problemas.

Naquele momento, sabíamos que era necessário estabelecer vínculos com a comunidade e estes deveriam ser facilitados por alguém. O informante que nos recebera em

sua casa era o integrante da comunidade mais próximo, pois nos conhecíamos do Condisi Cuiabá. Optamos por permanecer na Terra Indígena Tirecatinga não só para estabelecer este vínculo, mas também para compreender melhor os modos de vida dos índios.

Foram realizadas duas reuniões para organizar a oficina. A primeira reunião foi agendada para o período matutino do dia seguinte pelos informantes-chave, na aldeia Caititu. Poucas pessoas compareceram (Figura 2) e as lideranças presentes decidiram remarcar a reunião para o período vespertino, pensando na possibilidade de mais integrantes da comunidade participarem. A ausência dos demais membros contrariou algumas lideranças e motivou um novo agendamento da reunião.

Figura 2 – Primeira reunião realizada para dar início à Fase I do projeto de pesquisa

A segunda reunião aconteceu no período noturno, na aldeia Três Jacu e contou com a presença de um número maior de participantes e todas as lideranças de cada aldeia (Figura 3). O presidente do CLSI deu início à reunião e em seguida passou a palavra para o seu antecessor, que destacou a importância da realização do projeto para a conquista de uma unidade de saúde classificada como Polo-basetipo I na Terra Indígena Tirecatinga. Esta era uma demanda antiga e, na ocasião da apresentação do projeto de pesquisa à comunidade buscando sua participação, acordamos que o produto final deveria trazer um resultado efetivo para aquele território. O acordo foi firmado e assumimos o compromisso de conduzir o planejamento de modo que este fortalecesse a necessidade desta unidade de saúde no território em que moravam, contrariando posições oficiais a respeito.

Em seguida, fomos convidados a explicar o desenvolvimento dos trabalhos e estendemos o convite a todos para participar da oficina que daria início à implementação do projeto de pesquisa aprovado pela comunidade em 3 de março de 2012. Nessa ocasião, entregamos a cada liderança cópia do projeto de pesquisa.

As lideranças pronunciaram-se, apoiando os trabalhos e dando autorização para o início das atividades. Comprometeram-se a indicar seus representantes e agendamos um novo encontro para dois dias depois.

Figura 3 – Registros fotográficos da segunda reunião com a comunidade da Terra Indígena Tirecatinga para dar início ao projeto de pesquisa

Agendado o dia para realização da oficina da Fase I, voltamo-nos para a caracterização do território. Visitamos as ruínas da Missão Católica Anchieta, a Cachoeira do Utiariti e as instalações da Unidade de Saúde Júlio Kadukolosu, aldeia Três Jacu. As impressões desse dia foram amadurecidas nas conversas com o informante-chave ao longo do final de semana.

Na reunião combinamos que a oficina seria realizada na escola da aldeia Três Jacu, no período vespertino do dia 7 de outubro de 2013, segunda-feira. Aproveitamos o período da manhã para comprar alguns materiais que faltavam e nos dirigimos a Sapezal, conduzidos pelo informante-chave. Circunstâncias não previstas⁴ nos impediram de estar no local combinado e fomos levados a reformular os trabalhos planejados.

Adotamos a sugestão do presidente do CLSI e envolvemos as crianças e as professoras das duas escolas da Terra Indígena Tirecatinga no processo. Acordamos, então, que as

⁴ O veículo que nos conduzia apresentou problemas mecânicos e não pudemos retornar para aldeia em tempo.

crianças participariam do planejamento caracterizando por meio de desenhos o seu cotidiano (Figuras 4 e 5).

Figura 4 – Crianças da escola da aldeia Três Jacu caracterizando suas aldeias

Figura 5 – Crianças da escola da aldeia Caititu participando do projeto com suas ilustrações

A professora da escola da aldeia Caititu orientou as crianças a desenharem suas famílias e, na sequência, sua aldeia. Já as professoras da escola da aldeia Três Jacu estimularam seus alunos a utilizar os conhecimentos de geografia na caracterização da terra

indígena, para depois desenhar suas aldeias. Todos estavam comprometidos e, como uma brincadeira de criança, soltaram sua criatividade dando sua contribuição para o projeto. Família e território foram as categorias trabalhadas pelas crianças.

Duas aldeias participaram de modo diferente: as lideranças da aldeia Guarantã passaram a atribuição aos jovens, que levaram alguns meses para cumprir a tarefa, e a aldeia Vale do Buriti atribuiu a responsabilidade aos filhos gêmeos do cacique que descreveram a história da aldeia. As abordagens foram diversificadas e adequadas à realidade de cada uma dessas aldeias porque nelas não havia crianças estudando nas escolas da comunidade.

Frustrada a proposta da oficina, demos início às visitas domiciliares, com acompanhamento ora do presidente do Conselho Local de Saúde, ora de seu antecessor e a esposa. Por sugestão do informante-chave, no período da manhã fomos à aldeia Três Jacu para justificar ao cacique as mudanças na estratégia de condução dos trabalhos. Ele, por sua vez, sugeriu que iniciássemos a coleta das primeiras informações na aldeia Vale do Buriti. Todas as aldeias da Terra Indígena Tirecatina, com exceção das casas da aldeia Caititu, foram visitadas e um membro da família, em geral o homem da casa, respondia às perguntas (Anexo 1).

As famílias da aldeia Caititu foram entrevistadas na segunda entrada em área, tendo em vista a necessária interrupção dos trabalhos devido à morte de um integrante da família que não mais residia naquele território, mas que era considerado um líder importante da comunidade.

Tanto as entrevistas quanto as conversas com os informantes-chave foram ora gravadas, ora filmadas, para na sequência serem transcritas e submetidas à análise do discurso.

4.4.2 O término das visitas domiciliares e caracterização do território

Sem condições de continuar as visitas domiciliares, respeitamos o período de luto e retornamos a Cuiabá, aguardando o contato dos índios para recomençar as visitas domiciliares.

O segundo encontro com a comunidade ocorreu no período de 30 de outubro a 3 de novembro de 2013. A proposta central desta viagem foi resgatar historicamente a demarcação da Terra Indígena Tirecatina nos anos 80, esclarecer alguns aspectos sobre as associações

comunitárias e sobre a distribuição dos profissionais de saúde por aldeia, além de concluir as visitas domiciliares.

Para alcançar esse objetivo, utilizamos entrevistas abertas gravadas e/ou filmadas, as quais foram transcritas e foram submetidas à análise do discurso, e observação não-participante. Além disso, uma informante-chave nos entregou documentos que continham dados demográficos relativos ao ano 2004 e um mapa da demarcação da Terra Indígena Tirecatinga.

4.4.3 A socialização dos primeiros resultados dos indicadores demográficos e sociais

No período de 27 de fevereiro a 1 de março de 2014 nos encontramos com a comunidade para socializar os resultados preliminares dos indicadores sociais referentes aos anos 2004 e 2013. Fizemos uso da oportunidade e estendemos a coleta de dados para a Secretaria Municipal de Assistência Social de Sapezal a fim de complementar as informações relativas aos benefícios sociais recebidos pelos moradores da Terra Indígena Tirecatinga.

A Assembleia do CLSI ocorreu nas instalações da escola da aldeia Três Jacu e contou com número expressivo de participantes. Foram apresentados os primeiros resultados demográficos e de escolaridade (Figura 6).

A assembleia foi filmada e os depoimentos, transcritos. Os dados relativos aos benefícios foram disponibilizados pela Secretaria Municipal de Assistência Social. Todo o material coletado foi submetido à análise do discurso.

Figura 6 – Imagens fotográficas da socialização dos resultados preliminares dos indicadores demográficos e sociais

4.4.4 A finalização do momento explicativo e início do momento normativo do Planejamento Estratégico Situacional

Retornamos à Terra Indígena Tirecatinga no período de 5 a 9 de agosto de 2014 com o objetivo de realizar a primeira oficina da Fase II. Tínhamos programado a socialização do perfil demográfico e epidemiológico da comunidade, discutir os resultados e escolher as prioridades de saúde para o Plano de Saúde Local. Planejamos reunir todos os moradores para o momento da explicação da situação de saúde da comunidade e escolha das prioridades.

Levamos grande quantidade de alimentos (arroz, feijão, carne, macarrão, tomate, cebola, café e bolachas) para o almoço e lanche da tarde durante a oficina. O cacique da aldeia Três Jacu organizou o cozimento dos mesmos e a refeição da tarde. A oficina foi realizada na escola da aldeia Três Jacu, após Assembleia do CLSI que discutiu a continuidade dos trabalhos tendo em vista a reduzida participação da comunidade no primeiro dia de oficina (Figura 7).

Figura 7 – Oficina para apresentação dos indicadores sociais e de saúde e discussão dos problemas na Terra Indígena Tirecatinga

A programação inicial previa três dias para apresentação e discussão dos resultados; no entanto, esta programação foi reformulada com a participação dos índios e acordamos realizá-la num período de um dia e meio.

As discussões foram provocadas problematizando os resultados com o intuito de trazer para o cenário as experiências vividas pelos participantes. O objetivo foi alcançado, os problemas discutidos e as prioridades destacadas. Encerramos a oficina com uma salva de palmas.

Para apresentar os resultados utilizamos o Datashow e continuamos com a filmagem do momento, registrando os depoimentos e as imagens. Os depoimentos foram transcritos e foram submetidos à análise conforme metodologia prevista. Na lousa, destacamos os problemas debatidos pelos participantes ao longo da oficina servindo de parâmetro para a escolha das prioridades de saúde.

4.4.5 O encerramento do momento normativo e início do momento estratégico

A finalização do momento normativo e início do momento estratégico foi realizada entre os dias 13 a 17 de agosto de 2014. Durante o período realizamos a segunda oficina prevista para a Fase II e em seguida uma Assembleia do CLSI foi convocada para legitimar os

trabalhos e formular as estratégias políticas para a submissão do Plano de Saúde Local à apreciação dos conselheiros distritais.

Tanto a oficina quanto a assembleia do conselho foram realizadas nas instalações da escola da aldeia Caititu. O objetivo deste encontro foi a construção dos módulos do Plano de Saúde Local e a formulação das estratégias políticas para o próximo momento do PES.

Para iniciarmos as discussões em torno dos problemas destacados retomamos o roteiro deixado com os participantes antes do encerramento da oficina I da Fase II. Neste roteiro, havia algumas questões que deveriam auxiliar os participantes na sistematização dos módulos do plano. As questões eram as seguintes: O que fazer? Como fazer? Quem deveria fazer? Quando fazer? Com quais recursos utilizar (políticos, financeiros, materiais e humanos)?

Respondendo a primeira questão, os participantes estariam elaborando o *objetivo* a ser buscado para superar o problema. A segunda auxiliaria a construção das *operações e ações* do plano. A terceira daria evidência aos *atores* responsáveis, enquanto a quarta questão traria o *período* em que as operações/ações deveriam ser realizadas; e a última questão traria para o cenário os *recursos* necessários (Figura 8). Antes de iniciarmos a segunda oficina fizemos considerações em torno de cada recurso disponível, especialmente o recurso político, bem como sobre os atores presentes na comunidade e fora dela.

Figura 8 - Questões que nortearam a reflexão dos problemas prioritários e a construção dos módulos do Plano Local de Saúde Indígena

Para cada prioridade em saúde foi construído um módulo disposto segundo o exemplo da Figura 9. Novamente a problematização foi a técnica utilizada para fomentar a discussão e assim orientar o processo de ensino-aprendizagem do grupo.

1. O que fazer?	Quem?	Como?	Recursos
* Aumentar a qualidade de vida dos idosos			
2. Como fazer?			
2.1 Consumir alimentos tradicionais	Indiv. e família		
2.2 Garantir alimentação adequada em idos	EMS, família, rede de apoio		
2.3 Garantir consultas médicas, profis.	DESI, rede de apoio, família		
2.4 Garantir cuidados de outros profis. idosos	EMS, DESI, rede de apoio		
2.5 Fortalecer o idoso por reprodução dos conhecimentos tradicionais	Famílias, comunidade, rede		
2.6 Garantir alimentação saudável	Famílias, líderes, rede de apoio		

Figura 9 – Produto das reflexões acerca da redução dos idosos na Terra Indígena Tircatinga

Sabíamos que a motivação dos participantes estava vinculada à possibilidade de conquistar o polo-base tipo I para a comunidade. Então, programamos discutir inicialmente os problemas relacionados aos indivíduos, seus corpos, os fatores de risco ligados aos problemas de saúde, a vulnerabilidade da comunidade em relação ao ambiente que integrava. A saúde da mulher e da criança foi trabalhada somente com as mulheres da comunidade e a reorientação dos serviços finalizou a construção do Plano de Saúde Local e deu início a um novo momento do PES: o momento estratégico.

Encerramos a formulação das operações para os problemas identificados como prioridades e agendamos uma nova Assembleia de CLSI para legitimar o produto da oficina e construir as estratégias de submissão do plano.

O CLSI reuniu-se no dia seguinte ao término da oficina. Após aprovação dos trabalhos construiu as estratégias da comunidade para negociar a aprovação do Plano de Saúde Local na última Assembleia do Conselho Distrital de Saúde Indígena realizada, em geral, na segunda semana do mês de dezembro.

Finalizamos os trabalhos agendando uma nova Assembleia de CLSI para a primeira quinzena de dezembro de 2014, antes da última assembleia distrital para entrega do Plano de Saúde Local devidamente formalizado.

A oficina e a Assembleia do CLSI foram filmadas, transcritas e submetidas à análise do discurso. No total foram realizadas duas oficinas e três assembleias.

5 AS MISSÕES JESUÍTICAS E SUAS IMPLICAÇÕES NA COLONIZAÇÃO DO BRASIL

O conteúdo apresentado neste capítulo resulta das reflexões em torno do discurso religioso da Companhia de Jesus e seus desdobramentos no processo de conversão dos índios no Brasil, durante o século XVI. A importância desse retorno a um passado tão longínquo reside na observância de novos discursos por ocasião da implantação da Missão Jesuítica do Utiriti ocorrida no período de 1946 a 1968, no território onde atualmente reside a comunidade participante desta pesquisa.

Para alcançarmos o objetivo proposto, que por sua vez integra o objetivo central deste trabalho, fizemos uso de dois conceitos para a análise do discurso propostos por D. Maingueneau (2007b): o *primado do interdiscurso e a interincompreensão*. Nesse sentido, nos esforçamos para não perder de vista a perspectiva do autor quanto à qualificação do *discurso*: na sua essência, linguístico e histórico, simultaneamente. Linguístico porque pressupõe o idioma próprio de uma sociedade, e histórico porque a sociedade está localizada no tempo e no espaço. O idioma em questão é o português e o momento histórico é o século XVI quando a Companhia de Jesus chegou ao Brasil.

Assim sendo, buscamos na história da formação do Estado português as condições que possibilitaram os enunciados dos jesuítas do século XVI no desafio constante de dar movimento ao seu funcionamento discursivo e inscrição histórica.

Nesta mesma perspectiva, consideramos a *formação discursiva* como um sistema de restrições semânticas que estabelece o que deve e pode ser dito pelos enunciadores e os enunciados produzidos, num dado tempo e espaço, constituem, então, a *superfície discursiva* que em última instância é o discurso em si.

Apontamos, ainda, que dentre as inúmeras formações discursivas presentes no universo discursivo da expansão ultramarina portuguesa, optamos pelo campo discursivo cultural que não está desarticulado das formações políticas, econômicas e sociais da época. Dentro deste campo recortamos um espaço discursivo composto pela formação discursiva jesuítica e a formação discursiva indígena.

Para alcançar o objetivo deste capítulo, esclarecemos que formação discursiva jesuítica refere-se ao discurso dos missionários voltados para a conversão dos índios que

viviam na costa brasileira durante os anos 1500 e formação discursiva indígena, o discurso dos índios na ocasião identificado a partir do olhar jesuítico.

Assim, é na relação interdiscursiva que surge a interação semântica entre os discursos recortados num processo denominado por Maingueneau (2007b) de *interincompreensão*. Nesta, o enunciador (jesuítas) traduz o discurso do outro (índios) segundo seu próprio sistema semântico resultando, portanto, num discurso indígena pautado nas categorias negativas do sistema semântico dos missionários.

Nesse sentido, o discurso jesuítico pode ser chamado de *discurso-agente*, pois se encontrou em posição de traduzir o discurso dos índios, chamado de *discurso-paciente*. Talvez possamos ser mais claros afirmando que, pautados no seu próprio olhar, os jesuítas fizeram uma leitura das práticas culturais indígenas segundo seu próprio sistema de restrições semânticas e, deste modo, traduziram em seus registros uma versão desqualificada da cultura indígena.

A descrição regular do discurso jesuítico colocou em evidência a sua articulação com o discurso indígena na medida em que reagiu contrariamente a este segundo. A nosso ver, o discurso jesuítico voltou-se de modo contundente contra o discurso indígena negando o seu sentido construído ao longo de toda a sua existência. Porém foi esta negação que atribuiu um movimento discursivo e que, em última instância, definiu a própria identidade do discurso dos missionários instalada por meio da polêmica relação entre ambos.

Adiantamos, ainda, que esta perspectiva não se constitui numa verdade única e absoluta, mas somente em hipótese que representa o nosso ponto de vista, desdobrado ao longo dos próximos capítulos.

Por fim, esclarecemos que o *corpus* do qual nos servimos para a análise dos discursos em questão foram as *cartas dos jesuítas* que trabalharam na conversão dos índios durante o período apontado, apresentadas por Leite (1956, 1957, 1958, 1960).

5.1 O CONTEXTO POLÍTICO, ADMINISTRATIVO E ECONÔMICO DE PORTUGAL: DO CONDADO PORTUGALENSE À EXPANSÃO ULTRAMARINA

As conquistas que resultaram do período da Renascença caracterizaram o ciclo dos grandes descobrimentos iniciado no século XV, contexto no qual Portugal ocupava lugar de

destaque. As descobertas ocorridas no período mudaram a geografia mundial e revolucionaram o mundo em todas as suas dimensões.

A racionalidade mercantil passou paulatinamente a mover o globo e as nações lançaram-se em busca de ouro, prata e territórios para colonizar, lutaram pela monopolização do comércio, reforçaram a nacionalidade, objetivaram a centralização da economia.

Brue (2013) esclarece que

Os países não podiam exportar simultaneamente mais do que importavam. Portanto, cada um deveria promover exportações e acumular riqueza à custa dos vizinhos. Somente uma nação poderosa poderia conquistar e manter colônias, dominar rotas comerciais, vencer guerras contra rivais e competir com êxito no comércio internacional. [...] O nacionalismo mercantilista levou, de maneira relativamente natural, ao militarismo. Armadas poderosas e frotas mercantes eram um requisito absoluto (p.14).

Os territórios descobertos não só representavam possíveis minas de ouro e prata, mas também *férteis vinhas* para a evangelização, ampliando o cristianismo e a influência da Igreja Católica sob as *gentes* e os Reinos. Contrariando este movimento, outro também buscava consolidar-se: o protestantismo de Lutero e Calvino.

Os acontecimentos que se deram nesse período colocaram em evidência o *homem* na sua totalidade compreendendo-o no seu mundo natural e histórico. A partir daí, paulatinamente, ele dominaria o mundo e viveria nele sem culpa dando vazão aos desejos e ambições. Foi assim, que se iniciou a Idade Moderna, origem mais remota das sociedades industrial e contemporânea.

Para a compreensão do contexto em que a questão indígena atual iria se desenvolver, é importante voltarmos para o período entre os séculos XII e XVI, período em que Portugal se definiu como Estado, nação e pátria, expandiu seu comércio e deu forma a um surpreendente império marítimo, ao qual o Brasil foi integrado como colônia, recebendo influências dessa metrópole e desenvolvendo as bases do que seria a sociedade brasileira.

Julgamos necessário inicialmente destacar que, num período de cerca de oito séculos, considerando os primeiros anos do século XII à primeira década do século XX, Portugal viveu sob o regime monárquico. Assim, durante a Baixa Idade Média consolidou-se enquanto Estado e nação, tendo como ponto de partida o *Condado Portucalense*, localizado entre os

rios Minho (ao Norte) e Douro (ao Sul)⁵. Portugal foi o primeiro Estado nacional europeu a definir seus limites ainda no século XIII, com a conquista do Algarve, em 1249.

Herculano (1875) descreve com riqueza de detalhes as lutas entre os reinos de Leão e Castela contra os muçulmanos, bem como as frequentes disputas pelo trono entre os herdeiros de dom Afonso VI, rei de Leão e Castela. Lutas por território e riqueza, elementos indispensáveis nas relações de poder. Processos que precipitaram a outro de igual importância: a Reconquista cristã. Território, riqueza, poder e fé categorias ressignificadas ao longo dos séculos e que acompanharão nosso percurso teórico.

5.1.1 Povoamento dos territórios: das terras doadas à Lei de Semarias

Desde a formação territorial de Portugal, seus monarcas preocuparam-se com a ocupação das terras e seu cultivo, não descuidando da defesa das mesmas, sobretudo em regiões de fronteira. Este processo se dava a partir de doações de terras ao clero secular, às ordens religiosas e militares, à nobreza e aos senhores ligados à agricultura, que, por sua vez, reproduziam esta prática para com seus vassalos. Os instrumentos utilizados para as efetivas doações eram as *cartas de couto*, as *cartas forais* e as *cartas de aforamento*.

Do Condado Portucalense, em 1095, até o reinado de dom Afonso Henriques (primeiro rei de Portugal, 1144-1185) as concessões de *cartas de couto* tiveram maior número que as *cartas forais*⁶. As justificativas seriam as dificuldades dos nobres em manter os territórios conquistados sobre o domínio do reino, assim como de responder efetivamente às necessidades do povo adstrito. A necessidade era ímpar; os órgãos de poder central do Estado, ainda em fase embrionária, não tinham condições de garantir por meios próprios o povoamento, a subsistência e a defesa dos espaços incorporados. Sem opções, recorreram à

⁵ Segundo Ribeiro (1987), foi do noroeste de Portugal, entre o rio Douro e o rio Minho, território habitado primeiramente por povos tradicionais que viviam nos castros, depois pelos romanos e pelos germânicos, sobretudo os suevos, que emergiu a primeira nobreza dos primeiros séculos da Monarquia. Além dela os monges-cavaleiros e os senhores de terra que, à medida que a Reconquista foi avançando, levavam para o sul da Península sua clientela rural.

⁶ De um modo geral, as cartas de couto definiam a terra concedida como um território imune à justiça real e aos impostos; eram concedidas exclusivamente pelo rei. Já as cartas forais podiam ser concedidas tanto pelo rei, quanto pelos senhorios, fossem estes laicos ou eclesiásticos; atribuíam a posse e a exploração econômica, mas estavam submetidos em última instância à justiça soberana. Todas as cidades e vilas constituíam-se a partir de cartas forais.

colaboração de particulares, prelados, cabidos, mosteiros e ordens militares concedendo-lhes privilégios a título de incentivo para a fixação territorial (Marques, 1993).

Entretanto, a partir do reinado de Sancho I (1185-1211) as cartas forais passaram a ser amplamente utilizadas, apontando uma mudança significativa da política real focadas para a arrecadação dos impostos e manutenção das propriedades reais, concedendo aos súditos apenas os direitos de posse e exploração econômica. Foi neste reinado que graves tensões entre a monarquia e o clero instalaram-se; a Igreja passaria a não mais se beneficiar do montante de privilégios régios compartilhados até aquele momento, sobretudo aqueles atrelados às cartas de couto.

Pelas cartas forais os monarcas promoviam o assentamento de senhores (vilãos e eclesiásticos) nas terras, a fim de garantir o cultivo das mesmas; porém, sem descuidar da defesa das fronteiras, favoreciam os cavaleiros das ordens religiosas e militares. As cartas forais continham os direitos e os deveres daqueles que teriam a posse da terra, tanto em relação aos seus vizinhos, quanto com o rei (Coelho, 2001). As doações destas benesses, de acordo com Dias (1996), criaram as zonas privilegiadas chamadas de terras honradas, coutadas e concelhias.

Na Idade Média, *foro*⁷ era o que pertencia ao rei por direito natural; o rei e os senhores tinham o *foro* e ao distribuir benesses do mesmo podiam adquirir outros direitos. Em razão disto adotou-se como costume dizer *dar carta de foro* ou *dar foral*. *Foral* era, então, um documento pelo qual aquele que tinha o *foro* outorgava bens do seu domínio por diversas razões, desde agradecimentos até como estímulo de outros serviços. Em qualquer das razões havia sempre a contrapartida: um imposto, fosse este um direito, o dízimo, etc.

Dias (1996) esclarece que a prática dos foros e dos forais foi essencialmente feudal-senhorial e quase sempre as dádivas concedidas eram terras ou domínios fundiários; mesmo quando passadas para o clero o rei reservava para si o foro.

Com o passar do tempo, *foral* ficou reservado às terras privilegiadas doadas aos concelhos; para as terras doadas à Igreja utilizou-se denominar seus documentos de doação por *cartas de couto*, pois *couto* era a terra privilegiada. Quando se tratava de terras doadas às ordens religiosas e militares, o couto chamava-se *comenda* ou *mestrado*; e as cartas de doação de terras privilegiadas aos nobres criavam as *honras*. Atualmente, por *carta de foro* se compreende toda esta diversidade de documentos classificados segundo seus destinatários.

⁷ A origem da palavra foro é latina e dela deriva o vocábulo foral. Ambas conduzem à civilização romana. A palavra foro sofreu várias dilatações e de um centro de negócios (mercado) da Roma Antiga passou a significar o imposto de venda, o direito de alguém, a jurisdição sobre algo ou alguém (Dias, 1996).

Na perspectiva de Silva (1989), podemos identificar dois tipos de forais: um que visa o povoamento e outro que se volta para a fixação de direitos e deveres coletivos aos habitantes de uma terra. O autor ressalta que, após o reinado de dom Dinis (1279-1325), a emissão de forais foi reduzida, possivelmente, pela frequência com que as Cortes se reuniram e deram respostas aos problemas mais urgentes.

Ao longo do século XV, à medida que o absolutismo se consolidava, o vigor das liberdades municipais decaía e também a força dos forais como instrumentos garantidores de liberdades. Assim, das cercanias do Porto o corpo político responsável pela formação do Estado português foi constituído e, pelas cartas forais, cartas de couto e doações de terras aos particulares, promoveu o povoamento dos espaços sob seu domínio, cuidando de garantir a segurança desses núcleos. Mais tarde, já na dinastia de Avis, as cartas forais foram utilizadas no projeto expansionista português obedecendo aos dispositivos manuelinos. Foi desse contexto que emergiram as cartas forais que instituíram, no Brasil, as capitanias hereditárias, suas vilas, seus concelhos.

No entanto, outro dispositivo legal ocupou lugar importante para o aproveitamento das terras portuguesas: a *Lei de Sesmarias* (1375). Esta lei foi formulada no reinado de dom Fernando (1367-1383) para solucionar importante redução da produção de cereais em Portugal decorrente de diversos fatores, dentre eles o êxodo rural provocado pela revolução comercial que reduziu a mão de obra no campo.

As terras que antes do êxodo eram cultivadas passaram a ser ocupadas por criadores de gado possibilitando a cobrança de impostos pelos senhorios. Esta atividade agravou a crise da agricultura e favoreceu a elevação dos preços dos reduzidos produtos comercializados; os trabalhadores rurais dispersaram-se pelos centros urbanos contribuindo para o crescimento desordenado das cidades. Vale destacar que o abandono das terras também gerou concentração agrária nas mãos dos senhorios e as extensas terras improdutivas e concentradas foram o objeto de intervenção da lei (Rehem, 2010).

A Lei das Sesmarias representou um avanço para o direito de ocupação de terras na época e teve como objetivo central a fixação do homem ao campo. Os recursos régios para implementar o dispositivo legal iam desde a coação do proprietário e seus descendentes ao cultivo da terra por um tempo determinado (cinco anos) penalizando-os com a expropriação caso não o fizessem até a regulação da criação de gado nas terras concedidas.

Segundo Rehem (2010), a lei também regulamentava a mendicância e a pertença às ordens religiosas, além de definir os oficiais régios responsáveis pela fiscalização e

implementação dos artigos legais. Importa ressaltar que esta lei não citou a atividade de *sesmeiro*, prevista nos primeiros concelhos municipais cujas atribuições eram de distribuição de terras àqueles que desejassem cultivá-las e resolução de conflitos agrários entre os senhores.

Por fim, as Ordenações Afonsinas (1446) compilaram todas as leis do reino, inclusive a Lei de Sesmarias. As Ordenações Manuelinas, ocorridas durante o reinado de dom Manuel I (1495-1521) e as Filipinas (1603), definiram *sesmarias* como terras, casais (pequenas unidades agrárias) ou pardieiros improdutivos que haviam sido de um senhor ou que naquele momento ainda pertenciam a ele.

Deste modo, as sesmarias podiam ser terras ou bens desde que danificados, destruídos e/ou abandonados; nestas condições estariam disponíveis à doação pelo sesmeiro (Rehem, 2010). Paulatinamente a lei foi sendo utilizada por senhores e concelhos para regulamentar as cartas de foro. Inclusive a Ordem de Cristo⁸ passou a utilizá-la dada a eficácia do dispositivo para o aumento da produção e dos rendimentos.

5.1.2 Os municípios portugueses: das comunidades concelhias ao Senado da Câmara

Nas palavras de Caetano (1940), “Juizes, vereadores, procuradores, homens dos mesteres... – milhares de sombras que a luz melancólica do passado projecta confusamente na lembrança, [...] representam a continuidade persistente de um princípio, a vivacidade superior de uma instituição” (p.3). Para o autor, seriam os municípios a materialização da vida cívica do povo português presente ao longo de sua história. Estrutura que, apesar das transformações sofridas no âmbito do direito público, da economia e dos hábitos portugueses, permanece integrando a divisão política-administrativa daquele país.

Os municípios portugueses foram, portanto, instituições forjadas ao longo dos séculos de consolidação do Estado português; objeto revisitado intensamente por pesquisadores dada a importância que assumem para a sua história; foram utilizados como estratégia de consolidação de reinados sobretudo no período da Baixa Idade Média.

Na perspectiva de Caetano (1940), as grandes distâncias entre os povoados lusitanos, que implicavam dificuldades de comunicação e controle sobre as áreas rurais, teriam

⁸ Ordem religiosa criada em Portugal assim que a Ordem dos Templários foi extinta pela Igreja Católica.

proporcionado a formação de *comunidades concelhias* compostas por homens livres, conduzidas por estatutos consuetudinários fundados na prática da agricultura e na comunhão da Igreja. Dito de outro modo, *comunas sem carta*, fundadas nas leis de costume, nas assembleias deliberativas e nos magistrados eleitos pelos integrantes dessas comunidades.

Os estudos sobre estas instituições que deram formalidade aos municípios e representavam as jurisdições civis, denominadas *concelhos*, em territórios senhoriais (e que foram multiplicados no período da Reconquista), são unânicos em afirmar que os mesmos não correspondem às instituições romanas existentes à época do Império Romano. Assim sendo, as comunidades concelhias foram iniciativas locais, estabelecidas fundamentalmente nos laços de fidelidade dos súditos para com seu senhor no espaço do senhorio. Distribuídas por toda a Península Ibérica, não se formaram igualmente, nem suas territorialidades (termo) estiveram contíguas.

Os *concelhos* foram formalizados durante a primeira dinastia portuguesa - dinastia Afonsina (1095-1385), a partir das *comunidades concelhias*. A concessão das cartas forais trazia no seu bojo a imprescindível constituição dos mesmos. Estes se faziam necessários dado que era um tempo de “luta ofensiva e defensiva face aos muçulmanos, que então se vivia, exigia a concertação social. Nobres, clérigos e povo, todos deviam agir em consentâneo para que o condado fosse povoado, defendido e cultivado” (Coelho, 2001, p.28). Inicialmente, as cartas forais não alteravam a constituição das comunidades concelhias, apenas as reconheciam como instituições civis. Ao longo do processo de centralização régia, a Coroa portuguesa buscou constituí-los de forma que apresentassem estrutura e organicidade semelhantes.

Assim sendo, os concelhos municipais perpetuaram ao longo das dinastias ordenando territórios e enquadrando socialmente aqueles que neles viviam. No século XVI, já eram denominados de *Senado da Câmara* (ou *Câmara Municipal*).

Nas cidades medievais portuguesas, não havia só a jurisdição do poder das câmaras urbanas; havia, também, a jurisdição régia, a jurisdição eclesiástica e a jurisdição dos enclaves. Destas importa destacar a jurisdição eclesiástica, que se manifestava de duas maneiras: ou o corpo eclesiástico atuava como beneficiário de rendimentos eclesiásticos urbanos cobrados pelos concelhos e repassados ao clero ou o próprio clero era o senhor da cidade e realizava a cobrança dos impostos. Em ambas as situações, o alto clero episcopal, ou canonical, integrava o seletivo grupo das elites urbanas detendo prerrogativas econômicas e/ou jurisdicionais que por vezes contrariavam as jurisdições dos concelhos.

Farelo (2009) faz referência à existência de Câmaras Episcopais em aldeias sob a jurisdição do poder episcopal de Lisboa. As jurisdições senhoriais, nos casos eclesiásticos, compreendiam os direitos militares, judiciais, fiscais e econômicos de um território; com certeza era imperativo do senhor do alto clero nomear os alcaides das aldeias, coordenar seu exército e garantir o policiamento do espaço.

Vale destacar que durante a Dinastia de Avis (1385-1580) mudanças importantes deram-se no âmbito dessas instituições por meio das *Ordenações dos Pelouros* de 1391 e do *Regimento dos Corregedores* de 1418, ambas ocorridas no reinado de dom João I (1385-1433), e das *Ordenações Afonsinas* de 1446, publicadas durante reinado de dom Afonso V (1438-1481) (Farelo, 2009).

Boxer (2002) nos fornece informações gerais sobre a formação, o funcionamento, os deveres e regalias desses órgãos administrativos que mantinham íntimo relacionamento com a Coroa⁹, mas é sobretudo Farelo (2009) que esclarece a evolução dessa instituição, sua estrutura e sua organicidade¹⁰ desde o reinado de dom Afonso IV (1325-1357) ao de dom João I (1385-1433), compreendendo o período de 1383 a 1385, durante o qual se deu a revolução que provocou mudanças significativas na ordem social portuguesa e que será abordado adiante.

Como exemplo de concelhos urbanos, o Senado da Câmara de Lisboa nos parece bastante adequado. Vale dizer que, no período compreendido entre 1325 e 1433, Lisboa já despontava como importante centro urbano medieval voltado para o comércio. Esta atividade se desenvolveu especialmente pela sua posição geográfica, uma vez que em fins do século XIII encontrava-se na rota mercantil do norte atlântico com o leste mediterrâneo.

No entanto, Lisboa não se destacava apenas nos seus aspectos econômicos, mas também nos sociais, contando, aproximadamente, 30 mil habitantes e implicando número maior de funcionários régios e instituições responsáveis pela dinâmica comercial cotidiana da cidade. Nestes termos, destacamos que nela se encontrava maior número de tabeliões e de instituições de assistência.

O clero igualmente constituía o corpo eclesiástico de maior relevância levando em consideração suas 23 paróquias¹¹. A cidade vivia um ambiente cosmopolita tendo em vista

⁹ As Câmaras Municipais estiveram presentes também nas colônias portuguesas e neste estudo elas merecem destaque tendo em vista que tiveram importante atuação na instituição da escravidão indígena.

¹⁰ Importa destacar que os concelhos assumiram diferentes formas, mesmo em tempos de regulamentação régia dos mesmos. Diante disso neste trabalho daremos destaque para os concelhos urbanos e religiosos-militares.

¹¹ As relações sociais, econômicas e políticas dispostas numa hierarquia característica da Idade Medieval condicionam o modo de vida nas cidades tornando-as ponto de fixação e concentração de poder. No espaço

que nela moravam importantes comunidades de mercadores, de letrados, de oficiais régios, judeus e muçulmanos (mesmo com a Reconquista cristã finalizada). Desse modo, sua importância para Portugal só poderia ser comparada com as das cidades do Porto, de Burgos e de Sevilha.

Foram tais potencialidades que conduziram à progressiva centralização política, econômica, administrativa e judiciária colocada a cabo, especialmente, na Baixa Idade Média; tratava-se da implantação das casas de contos, dos tribunais e do arquivo municipal. Sendo assim, Lisboa era uma urbe singular em relação aos demais centros medievais e tal situação teve grande influência na composição, projeção e dinamismo das elites que compunham as câmaras urbanas, acirrando a competição dos homens bons para acessar os cargos do Senado da Câmara. Essa elite, denominada *camarária* por Farelo (2009)¹² era constituída por *homens bons*¹³ que se destacavam dos demais pelas suas fortunas oriundas do comércio nacional e internacional, aspecto que a diferenciava das demais elites camarárias do reino.

O funcionamento das Câmaras Municipais é para Farelo (2009) a maior expressão do poder municipal. Eram seus membros que elaboravam, transmitiam, sancionavam, *transgrediam* e puniam aqueles que não seguiam as determinações da própria instituição. Além disso, por meio delas as decisões e vontades do Rei eram executadas.

A organização dessa instituição foi classificada pelo autor segundo *cargos rotativos* e *cargos não-rotativos*. Os primeiros eram preenchidos por meio de eleições periódicas, cujas funções caracterizavam o exercício do *poder camarário*; os segundos eram compostos pelos funcionários permanentes responsáveis pelos serviços disponibilizados pela Câmara e necessários para a sua manutenção (entre eles citamos o contador, os advogados e os escrivães). Dos cargos rotativos, referimos os alvazis, os vereadores, os almotacés, os procuradores (do Concelho e dos mesteres) e o tesoureiro. Destes, os procuradores assumem significativa importância tendo em vista que no Brasil, durante o período de colonização, os

urbano medieval, o poder tutelar estabelece-se judicialmente por meio da carta foral que materializa as obrigações sociais e econômicas, bem como regula o poder municipal; tal instrumento estruturador e fundador de direitos e deveres confirma o poder régio ou senhorial no espaço. A cidade convive, então, com dois poderes: os laicos, a exemplo do Senado da Câmara, e o eclesiástico, exercido pelo episcopado. Concelhos e episcopado recebem concessões régias para exercer as suas jurisdições (Farelo, 2009).

¹² As categorias elencadas por Farelo (2009) para analisar a estrutura e organicidade da Câmara de Lisboa no período 1325-1433 consideram-na uma instituição jurídica formada por uma oligarquia camarária, segundo a qual o exercício do governo só pode ser entregue a alguns *homens bons*.

¹³ Os critérios de inserção ao seletivo grupo de *homens bons* eram: idade acima de 25 anos, ser casado, ser elegível nos termos das ordenações régias (Ordenação dos Pelouros de 1391, Regimento dos Corregedores de 1418 e Ordenações Afonsinas de 1446), ser respeitado no seio da comunidade, o que pressupunha certa preeminência econômica, residir na cidade e ser descendente de família tradicional (Farelo, 2009).

índios tiveram procuradores nas Cortes da Coroa cuja finalidade era a defesa de seus interesses.

O cargo de *procurador* diferenciava-se em procurador do Concelho e procuradores dos *mesteres*. Ao *procurador do Concelho* em Lisboa cabia representar a Câmara em outras instituições existentes no reino, entre elas as Cortes. O oficial ocupante do cargo deveria residir na cidade e só poderia ausentar-se dela com a permissão do concelho. Farelo (2009) acrescenta outras atribuições ao procurador do Concelho, tais como arrecadar rendas para a Câmara Municipal e manter fontes, pontes e calçadas em condições adequadas. A nomeação era de responsabilidade da Câmara.

Algumas Câmaras Municipais contavam ainda com a representação de trabalhadores escolhidos por suas corporações; procuradores responsáveis pela defesa dos interesses das mesmas nas discussões do órgão.

Segundo Boxer (2002), os Senados da Câmara estavam sujeitos às inspeções periódicas, denominadas *correições*, desenvolvidas pelo *Corregedor da Comarca* ou *Juiz Distrital*, ainda que em diversas ocasiões estas correições fossem meramente formais. Não nos parece que, no caso da prestação das contas financeiras da Câmara Municipal, o rei abrisse mão das correições.

À elite camarária competia equilibrar ações que atendiam aos seus próprios interesses, mas que também minimizassem as revoltas e a desestabilização social. Para que isso fosse possível era necessária a elaboração de um programa global de governo. Nele constava o objetivo primeiro da instituição: promover o bem comum da população e, ao menos em teoria, deveria se sobrepor aos interesses individuais.

Para alcançá-lo, a Câmara Municipal necessitaria a paz e a concórdia garantindo a justiça e regulamentando a vida urbana. Esta regulamentação expressava a liberdade da cidade para elaborar sua própria legislação estabelecida nas posturas e nas ordenações. Estas contemplavam, na sua maioria, aspectos sanitários, urbanísticos e de regulação dos mesterais (profissionais manuais), normas garantidoras do embelezamento da urbe. No tocante à saúde pública, além dos cuidados com a salubridade dos espaços, a Câmara fazia a gestão do corpo de profissionais (físicos e cirurgiões) que trabalhavam na cidade. A ação também se estendia à assistência em hospitais, mesmo que resumissem suas ações às nomeações dos provedores dessas instituições e sua supervisão.

Além disso, a paz social estava atrelada ao correto e suficiente aprovisionamento de mantimentos para a cidade. Em especial nos tempos de crise – guerras, maus anos agrícolas

etc – foram variadas as ações desenvolvidas pela Câmara de Lisboa nesse sentido, a saber: isenções ou reduções de impostos sobre a entrada de mantimentos na urbe, empréstimos de produtos solicitados ao rei, aquisição de produtos na Sicília, na Inglaterra e no Porto.

Outra preocupação da instituição camarária era a segurança das pessoas e dos seus bens para isso vigiavam suas muralhas e suas portas.

À Câmara competia assegurar a moral e os bons costumes dos habitantes da cidade e neste sentido respondiam pela organização das festas religiosas, especialmente a festa do *Corpus Christi*.

De acordo com Boxer (2002), as Câmaras Municipais das colônias se assemelhavam ao padrão da metrópole em diversas situações, mas também evidenciavam as diferenças resultantes da adaptação da organização metropolitana aos diferentes contextos coloniais. Seus privilégios eram estabelecidos em alvarás emitidos pelos principais centros urbanos de Portugal, a exemplo de Goa que recebeu os privilégios de Lisboa, e da Bahia, do Rio de Janeiro e de Luanda, que receberam da cidade do Porto.

Nesses órgãos municipais coloniais a representação dos trabalhadores também variava significativamente e refletia de certo modo o centro urbano emissor do alvará.

Por fim, dadas as relações pautadas em interesses recíprocos, as Câmaras Municipais tinham ligação direta com a Coroa e com bastante frequência influenciaram as decisões dos monarcas em relação aos assuntos impopulares. Sem sombra de dúvida, elas tinham poder e prestígio e isto ficou também registrado no Brasil por Freitas (2006), ao referir-se às ações da Câmara Municipal de São Paulo frente à escravização indígena resultando na expulsão dos jesuítas do território a fim de facilitar a apreensão dos nativos.

5.1.3 Da revolução de 1383-1385 à constituição do Império Marítimo português

Autores portugueses recentes apresentam posições e interpretações diferentes em relação aos clássicos, no tocante à crise do Século XIV nas suas dimensões políticas, sociais e econômicas. Entre esses novos pesquisadores, destaca-se Silva (2004) que se preocupou com a revolução de 1383, a qual, segundo ele, foi um momento decisivo para os novos rumos da nação assumidos nos séculos procedentes.

Nos anos 1300, a sociedade portuguesa vivia uma crise profunda, ampliada pelas contradições do sistema vigente e manifestada nas relações entre os atores sociais. Contrariando perspectivas adotadas em estudos anteriores, Silva (2004) acentua que tal crise, na sua dimensão política, não se tratava de uma crise dinástica. Seus argumentos não se prendem à questão da sucessão do trono de dom Fernando I (1367-1383) pois estaria garantida no casamento da filha do rei, ainda criança, com dom João, do reino de Castela, e mesmo com sua morte, a rainha assumiria o trono na condição de regente. Situação comum para a época.

Para o autor, o que na verdade ocorrera nas ruas de Lisboa fora resultado de um profundo descontentamento social por motivações econômicas, que reclamava mudanças políticas. O grupo social que saiu às ruas era bastante heterogêneo e resultante das transformações que se deram ao longo daquele século; esse grupo, apesar de ser composto por um contingente de pessoas sem posses, também era constituído por aqueles que ganharam poder econômico com o comércio: os *mercadores*.

A revolução de 1383-1385 foi, então, idealizada por uma burguesia ascendente portuguesa que detinha o poder nos concelhos municipais e que dominava o comércio marítimo. Essa burguesia já detinha a propriedade de amplas extensões de terra no interior do país. Burgueses, letrados e homens de outras profissões encabeçaram um movimento que colocou Portugal num novo rumo histórico; ganharam força e modificaram as relações de poder a partir daquele final de século.

Segundo Silva (2004), esse movimento pautado em interesses comuns buscava segurança para a população e seus bens, mas, sobretudo, defendia um território que aos poucos substituíra sua organização social estratificada e engessada por outra que seria o fundamento da sociedade moderna. Os revolucionários sabiam que “os interesses feudais não tinham causas justas, apenas as causas dos senhores, e era por estes que os restantes morriam. Já não eram actos de vassalagem ou fidelidade que predominavam, mas ressaltava o conceito de Portugal e portugueses” (Silva, 2004, p. 12).

O autor defende, portanto, que no período em que a revolução de 1383-1385 ocorreu, a nobreza e o sistema econômico, essencialmente agrário e senhorial, não mais se sustentavam. Novas formas de poder surgiram na malha urbana que, com a morte do rei, viram a oportunidade de ascensão. Diferentes razões suscitaram o movimento, a saber: mudanças externas ocorridas no continente europeu, notadamente ao norte, com aumento demográfico, migrações, criação de corporações, mudanças no sistema de trabalho etc;

crescente visibilidade dos meios urbanos em detrimento do meio rural¹⁴; surgimento das universidades, que colocaram o conhecimento ao alcance laico, formando legistas e outros profissionais, concorrentes personagens nos jogos de poder; visibilidade maior dos artífices; o conturbado reinado de dom Fernando I (1367-1383); e a desagregação social e política ocasionada pelo descontentamento social.

Além dos motivos acima relacionados, acreditamos ser importante destacar que a oposição dos interesses entre burgueses mercadores e a nobreza senhorial resultou em sérios conflitos, demandando da monarquia posicionamento determinante. “O rei era o senhor dos senhores, mas na verdade, para além da sua guarda pessoal, era um senhor sem poder armado dependente dessa nobreza possuidora de imensas terras, de grandes privilégios e de muitos e variados exercícios de mando” (Silva, 2004, p.24). Favorecer a burguesia, diminuindo o poder dos senhores, implicava favorecer a Casa Real e é neste cenário de fortalecimento régio que de dom Dinis (1279-1325) a dom Pedro I (1357-1367) as imensas terras das ordens religiosas e militares passaram para a Coroa à medida que os filhos não-legítimos dos reis assumiram os cargos de mestres e priores de tais instituições. Bom exemplo disso, refere-se à nomeação do filho de dom Pedro I para o cargo de mestre da Ordem de Avis, dom João, futuro rei de Portugal e iniciador da dinastia de Avis.

Assim sendo, a revolução de 1383-1385 foi marcada não só pela participação dos mercadores e da população em geral, mas, sobretudo, pela nobreza de segunda linha (ou seja, pelos filhos ilegítimos dos nobres) que viram no movimento uma abertura para a ascensão a um poder que, pela ordem social instituída, nunca estaria ao seu alcance. Segundo Silva (2004), os interesses dessa nobreza de segunda linha encontraram eco nos interesses da burguesia urbana e dos *mesteres*.

A revolução deveria instituir uma nova dinastia no governo do Reino de Portugal e Algarve, mas ainda não havia um rei; ainda não havia chegado o tempo em este seria subtraído do governo português. Escolheram o mestre da Ordem Religiosa e Militar de Avis, dom João, filho ilegítimo de dom Fernando I (1367-1383) tornado mestre e cavaleiro aos seis anos de idade.

¹⁴ Os mercadores, precursores das mudanças acarretadas pela revolução desenvolveram-se a partir do centro e do sul de Portugal, especialmente nas cidades do Porto e de Lisboa. Eram homens-bons que integravam os concelhos municipais e através destas instituições negociavam com o rei os seus interesses. Os privilégios alcançados desencadearam sérios conflitos com os senhores rurais. Mas eram novos tempos e o comércio demandou por feiras medievais que ultrapassaram a importância das casas senhoriais. O dinheiro, enquanto mercadoria ganhava dimensão (Silva, 2004).

O reinado de dom João I (1385-1433) caracterizou-se pela consolidação da burguesia e da sua nobilitação. Após a sua morte a nobreza vencida começou a se articular numa tentativa de assumir a condução do reinado reinserindo o *status quo* passado. Segundo Silva (2004), o reinado de dom Afonso V não teve força suficiente para aniquilar as intenções dessa nobreza refletida nos conflitos permanentes entre nobres e burgueses. Mas, o ritmo do comércio continuou aumentando, especialmente com as conquistas ao norte da África.

Na mesma linha de Silva (2004), Oliveira (1986) não atribui à revolução a razões dinásticas; afirma, no entanto, que o período considerado representa o desfecho de um processo político resultante da dinâmica de dois outros fatores: o econômico e o social.

Para o autor, as alterações na ordem social portuguesa permitiram a expansão atlântica portuguesa no início do século XV, mas vinham sendo forjadas em anos anteriores. As transformações desencadeadas a partir do período operaram no sentido de dar coesão social à nação e lhe conferiram o sentido de pátria.

Oliveira (1986) percorre um caminho investigativo com o intuito de analisar o desenvolvimento e a afirmação dos aspectos econômicos e sociais que desencadearam a crise política de 1383-1385, ponto crucial para compreender os acontecimentos dos anos quatrocentistas. O percurso do autor está fundamentado no ponto de vista de que Portugal, durante o período anterior a 1383, também expandiu suas forças econômicas afirmando-se em alguns pontos comerciais. Este momento foi denominado, pelo autor, *expansão medieval* e seria condicionante da *expansão atlântica* moderna do século XV.

Muhaj (2013) deu importante contribuição ao defender uma leitura positiva do reinado de dom Fernando I (1367-1383) incluindo-o no contexto internacional da Guerra dos Cem Anos ((1337-1453)¹⁵. Lembrou o autor que, durante os anos 1300, a guerra não poupou quase nenhum Estado europeu. Após a paz firmada em 1360, entre a França e a Inglaterra, a guerra recomeçaria em 1369, período que, no cenário português, coincidiu com o reinado fernandino.

A aproximação de Portugal e Inglaterra no contexto da guerra repousa na influência de diferentes fatores, entre eles a aliança definitiva do Reino de Castela com a França, em 1367. Ainda assim, a Inglaterra teria chegado sempre tarde para auxiliar Portugal nos conflitos em que se requisitou apoio. Quando chegava a tempo, vinha com força ineficiente. Vale ressaltar que, naquela época, tanto a Inglaterra quanto a França buscavam nos países peninsulares apoio traduzido no alinhamento político e militar.

¹⁵ Segundo o autor, a guerra em questão durou muito mais do que cem anos e nem Inglaterra, nem França, reinos protagonistas do conflito ganharam mais do que aqueles outros reinos, que ficaram distantes do conflito e aproveitaram a paz. Portugal é um bom exemplo disso.

Apesar dos conflitos com Castela, durante o reinado de dom Fernando o comércio internacional incluiu Portugal e possibilitou seu florescimento com maior rapidez; os portos portugueses, especialmente o de Lisboa, eram bastante utilizados pelos mercadores a fim de assegurar a ligação entre o sul e o norte europeu. Muhaj (2013) destaca a importância desse comércio dado que as guerras fernandinas eram essencialmente defensivas e, como tais, o custo para subsidiá-las era significativo e originava do tesouro régio, do comércio e do povo.

Quando dom João I (1385-1433) ascendeu ao trono, a guerra já tinha entrado numa fase de calmaria, possibilitando que o comércio se desenvolvesse ainda mais. Dom João I buscou afirmação política de Portugal no continente, assim como almejou uma base de apoio para o comércio português. Nesse sentido, estabeleceu relações com os soberanos de Flandres, mas não sem antes casar-se com dona Filipa, filha do duque de Lancaster, em 1387, firmando a aliança com a Inglaterra.

Em 1396, a Inglaterra e a França já davam sinais de reinício da guerra que assumiria confronto aberto em 1413. Enquanto isso, a monarquia portuguesa consolidou suas relações internacionais e deu uma nova posição geoestratégica ao reino, confirmada com a conquista de Ceuta, em 1415. Neste tempo, a Inglaterra estava muito distante dos portugueses...

No ano de 1431 terminou a guerra de Portugal e Castela e a morte de dom João I deu-se num país em paz e com fronteiras cujos limites estavam bastante próximos dos atuais. Os reis da dinastia de Avis, segundo Muhaj (2013), caminharam em direção oposta à Guerra dos Cem Anos e no reinado de dom Afonso V (1438-1481), aproveitando os recursos acumulados e a solidez econômica construída durante este conflito, os portugueses desenvolveram um subsistema econômico exclusivo que, embora integrasse os outros sistemas europeus, estava totalmente sob seu domínio.

Além da leitura política acerca do período que compreendeu a Guerra dos Cem Anos e a sua influência sobre Portugal, Muhaj (2013) analisou o comportamento da economia de seu país antes e durante a guerra. Antes a vida comercial portuguesa limitava-se à Península Ibérica com diferentes ritmos e direções de desenvolvimento.

Importa destacar que, para esse autor a Guerra dos Cem Anos foi essencialmente um conflito econômico, durante o qual Inglaterra e França disputaram o domínio dos mercados e rotas comerciais. Consequentemente, as rotas do comércio se reorientaram e os recursos econômicos dos Estados europeus foram reorganizados

Neste cenário, a partir da última década do século XIII, Portugal reorientou-se comercialmente de forma crescente e trabalhando com produtos necessários e indispensáveis,

tais como o sal, o peixe, as frutas, o vinho, o azeite. Já no século XIV, suas atividades comerciais estavam em pleno desenvolvimento e a presença de seus mercadores era significativa no norte da Europa.

De acordo com Muhaj (2013), Portugal adotou medidas para favorecer sua economia dentre as quais destacamos a regulamentação dos impostos sobre os produtos que entravam no Porto, em 1371, e a centralização das contas públicas visando maior fiscalização dos tributos com concomitante desenvolvimento comercial. Além disso, adotou uma política de privilégios para os mercadores portugueses.

Durante a primeira fase da Guerra dos Cem Anos, Portugal também teria lançado mão da desvalorização de sua moeda (manobra econômica comum em sistemas capitalistas até os dias de hoje) visando impedir a saída de seu capital (metal) para os mercados vizinhos e promovendo maior circulação monetária. Da segunda fase da guerra até o seu final, os portugueses atraíram grande parte do comércio do continente que antes tinha na França seu ponto de maior movimentação¹⁶.

Os descobrimentos abriram um novo círculo comercial, que foi aumentando o seu raio de inclusão na medida em que os existentes círculos comerciais mostravam sinais de atrofia. O desenvolvimento da marinha portuguesa tinha chegado a tal ponto, que mesmo com este habitat econômico alargado, podia satisfazer plenamente as necessidades de transporte do novo sistema econômico (Muhaj, 2013, p. 100).

Com o final da Guerra dos Cem Anos, a França voltou ao centro do comércio europeu, acrescida de outras zonas comerciais que impulsionaram o comércio ocidental; entretanto a Europa não era mais aquela dos séculos XII e XIII e a centralidade francesa foi desafiada pelo sistema econômico português.

No entanto, Portugal sentiu a dinâmica desse novo contexto e o seu desenvolvimento sofreu reduções no século XVI. Para Muhaj (2013), o século XVI foi o século da crise econômica portuguesa e também o período em que Portugal perdeu a sua independência para União Ibérica (1580-1640).

A nova geografia econômica imposta pela Guerra dos Cem Anos manifestou-se, em termos espaciais, com a expansão territorial. Sobre isso, o autor esclarece que em geral o desenvolvimento de um país se exterioriza por meio da expansão territorial e “esta expansão territorial pode manifestar-se através da conquista de territórios de outros Estados, ou através

¹⁶ Muhaj (2013) esclarece o controle da rota mediterrânea para a Itália e à Flandres não foi alterada em decorrência da Guerra de Cem Anos e Portugal aproveitou esta rota para prosperar.

da colonização e conquista de novos espaços ecológicos, como foi o caso de Portugal, que seguiu as duas linhas [...]” (Muhaj, 2013, p. 189).

O fenômeno de expansão territorial português deu-se, então, internamente com a crescente urbanização das cidades, sobretudo Porto e Lisboa, e externamente pela expansão ultramarina. Em relação às urbes, o autor destaca que houve importante êxodo rural deixando as terras improdutivas e abandonadas por volta do ano 1360. Das consequências desse êxodo resultou a Lei das Semarias (1375)¹⁷ e a doação de coutos homiziados localizados principalmente nas fronteiras.

Segundo o autor, para Portugal suportar os custos das empresas ultramarinas levadas a termo no século XV não poderia estar em condições miseráveis, como alguns historiadores afirmaram. Ao contrário, a defesa de Muhaj (2013) é por uma crescente reorientação das rotas comerciais resultante da Guerra dos Cem Anos que incluiu Portugal no círculo das grandes navegações e comércio marítimo. “[...] Este crescimento econômico exteriorizou-se na expansão territorial, iniciada em Ceuta e nos descobrimentos de novas terras” (Muhaj, 2013, p. 224). É claro que a riqueza da qual trata não se refletiu em distribuição da mesma... nem poderia dado o contexto histórico em que se achava.

Ainda sobre a política econômica do país durante a Idade Moderna, Cruz (2009) analisa a preocupação dos portugueses em torno da concepção ética do vocábulo *justo* presente nas reflexões sobre os negócios portugueses. Neste sentido, o *justo* da Idade Moderna (século XV ao século XVIII) era definido pela ética e, esta, constituída por regras de conduta fundamentadas nos textos sagrados e de orientações eclesiásticas. Foi esta ética que norteou a ação dos homens no Ocidente cristão e consolidou-se em suas consciências. Entretanto, também sua definição sofreu alterações pelas experiências vividas na Europa, pela valorização do poder do homem sobre a natureza, pela reestruturação da sociedade.

Durante os séculos XV e XVI, a sociedade portuguesa viveu profundas transformações causadas, por um lado pelas crises de subsistência e pelas epidemias que a acometeram fazendo-a migrar em busca de segurança; por outro, viveu a expansão demográfica (verificada pelo crescimento das vilas e das cidades, pelo desmatamento desenfreado visando o cultivo de terras) e material das regiões produtivas, que alimentavam o mercado interno e de exportação.

¹⁷ Segundo o autor, faltam estudos conclusivos para o contexto português em torno dos efeitos da Peste Negra. Alguns indícios apontam para a hipótese de que esta epidemia não teria causado os mesmos efeitos registrados nos outros países da Europa acentuando a redução demográfica e a ausência de mão de obra portuguesa nos campos; teria resultado da concentração dos proprietários e camponeses nas cidades onde as oportunidades eram maiores para o comércio (Muhaj, 2013).

Assim sendo, a sociedade desse período estava num franco processo de reestruturação motivado pela diversidade de situações vividas em cada estrato social, pela intervenção do poder público e pela mudança de ideias e funções. A guerra foi um dos principais fatores condicionantes do Estado moderno tendo em vista o impulso que suscitou à coesão social e desenvolvimento de novos mecanismos administrativos (hierarquia dos órgãos públicos); alterou, também, práticas comerciais, promoveu diálogos entre grupos e poderes, promoveu a evolução dos armamentos e instaurou novas formas de financiamento.

Cruz (2009) esclarece que a sociedade portuguesa se transformou em meio a uma ordem cristã que marcou o período medieval e o século XVI pela necessidade de combater e recuperar a unidade da cristandade. Apesar dos conflitos entre os Estados cristãos e a Igreja, dado o envolvimento desta nas questões temporais, ainda ela era aceita como poder supranacional e guia espiritual dos governantes. Foi nesta posição, enquanto guia universal da alma das pessoas, que a Igreja participou como árbitro, conselheira e legitimadora das ações na empresa ultramarina.

Portugal não deixou de legitimar as intervenções que levou a termo em distantes territórios no seu papel de reino evangelizador; adequando suas práticas à aproximação divina. Assim sendo, a expansão portuguesa foi fundamentada na conversão dos povos ao cristianismo. O bom governante, assegura Cruz (2009), deveria exibir virtudes cristãs, pois a religião era um fator importante de coesão social e legitimidade de qualquer governo.

Os humanistas cristãos aconselhavam o rei a imitar Cristo para que então sua conduta fosse legitimada no que se referia à administração das pessoas e de seus bens. Porém, isto não significava manter o reino tutelado pelo papado; deveria o rei mantê-lo soberano. Segundo Cruz (2009), dom João III (1521-1557) foi um monarca que se voltou tanto para a Igreja quanto para o Reino, na medida em que participou de nomeações eclesiásticas para a Mesa de Consciência (1532) e o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, anos depois.

A Igreja igualmente teve que conciliar a moral e a doutrina cristã com a gerência da própria instituição ao longo do período de desenvolvimento econômico voltado para o crédito, para os empreendimentos mercantis, para a diversidade das participações dos lucros e perdas, para os contratos, para os financiamentos.

Cruz (2009) ainda aponta que a sociedade portuguesa sentia a ameaça das formas desonestas de adquirir e aplicar a riqueza. Não estava assombrada com a prosperidade material ou a generalização dos interesses materiais, mas sim como o roubo e a usura.

Um *justo* comércio, portanto, era aquele assegurado por uma *justa guerra*, que deste modo legitimava a expansão portuguesa no século XVI. Os questionamentos em torno do *justo* levavam às tensões e às fundamentações sobre o sentido da autoridade, das relações entre Estado e Igreja, das influências de ambos sobre a sociedade, da conduta do fiel e de como deveria se comunicar com Deus. Todas as atitudes daqueles que viveram no período de expansão portuguesa de um modo ou de outro se fundavam numa base material e espiritual.

5.1.4 A Igreja e o Estado Português

De acordo com Rábanos (1998) para se compreender os laços que uniram a Igreja e os monarcas desde a Baixa Idade Média no contexto peninsular ibérico, há de se ter em mente a perspectiva fronteiriça da ideologia eclesial. Tal abordagem esbarra numa primeira dificuldade: o conceito de *fronteira* para o direito canônico, especialmente no baixo medievo. Rábanos (1998) trouxe importante contribuição a respeito, lembrando que nesse período o sumo pontífice personificava o poder espiritual, enquanto o poder temporal estava representado na pessoa do imperador, por extensão, na do rei. No caso português, sobretudo, após o término da Reconquista Cristã, os soberanos questionaram a superioridade do papa em seu reino, enquanto a Igreja se considerava, e atuava, como instituição universal, sem fronteiras. É a expansão da fé cristã – a única fé verdadeira – a todos os homens, que legitima a universalidade do poder espiritual para a Igreja e, por isso, seria incoerente reconhecer outra fronteira que não a ideológica.

Desta forma, o autor dá ênfase a um paradoxo entre a concepção teocrática da Igreja, sua dimensão eclesial, e a sua atuação eclesiástica (organização física e hierarquizada) em territórios em franco processo de formação nacional que vivenciavam conflitos ligados à pertença de uma paróquia localizada em território português, vinculada à diocese localizada em território castelhano. Além disso, devemos levar em consideração as fronteiras internas da instituição religiosa marcadas na relação entre o clero secular e o regular, frequentes no período de formação do Estado nacional português.

No tocante às suas relações externas que vale dizer sobre a soberania da Santa Sé ganha importância o pontificado do Papa Gregório VII e a Reforma Gregoriana levada a termo pelos seus sucessores. Destacamos no contexto desta reforma o anseio do pontífice em

submeter o mundo civil à Igreja e, esta, ao papa. Aqui está o ponto de partida para os conflitos entre os poderes emanados de Deus: o espiritual e o temporal, nos séculos posteriores (Santos, 2004).

Dito de outro modo, dadas as condições em que a sociedade da Idade Média (início do século XI) encontrava-se, o sumo pontífice propôs uma forma diferente para solucionar a desordem social instalada: o poder espiritual deveria sobrepor-se ao poder temporal. A morte de Gregório VII não interrompeu o curso de sua reforma. A fim de confirmar o poder da Santa Sé sobre os príncipes e reis o papa enviou a cada nação um delegado com vistas a ratificar o direito da Igreja e o poder desta sobre todos os povos e nações. Houve resistências, mas findadas as contendas, o poder papal estava consolidado e as raízes de uma sociedade cristã estavam lançadas já no século XIII.

Consequentemente, a suprema autoridade seria a espiritual, porém sem a anulação da autoridade temporal, pois ambas procediam de Deus. O poder real teria sua origem no mundo dos homens e o espiritual teria sido concedido ao apóstolo Pedro por Jesus Cristo.

O poder espiritual seria o poder das chaves que teria desdobramentos importantes para a sociedade ocidental. Emanado de Jesus e exercido pelo papa, ordenava que os reis submetessem-se ao sumo pontífice como vassalos e colocassem como prioridade em todos os governos o proveito da cristandade. Se o rei fosse cristão, deveria obedecer ao papa e este teria como obrigação vigiá-lo e puni-lo quando não agisse na conformidade da lei de Deus.

Santos (2004) esclarece que a sociedade medieval era concebida como o corpo místico de Cristo. Os homens seriam os membros e o papa, a cabeça. Os interesses espirituais dos homens deveriam estar intimamente atrelados à salvação das suas almas, que significava submeter os interesses materiais ao interesse maior: o espiritual.

A alma seria superior ao corpo e caberia à Igreja curá-la, enquanto ao Estado caberia o cuidado do corpo. Esta representação social – o corpo místico de Cristo – foi reforçada pela veneração do Corpus Christi, instituída a festa dedicada a ele desde o século XIII.

Este paradigma que sustentou a sociedade ocidental sofreu rupturas e expôs na ocasião do grande Cisma do Ocidente, a fragilidade do clero. Neste cenário, os soberanos ascenderam e passaram a adotar para si o poder divino, antes exercido pelo papa. Diversos confrontos se instalaram, a saber: abusos cometidos pelos padroeiros (direito de padroado), o foro eclesiástico, as questões tributárias, as sanções eclesiásticas, os bens da Igreja e o beneplácito régio.

No entanto, sejam quais forem as mudanças vividas pelas sociedades e seus Estados, atreladas também à redução das práticas religiosas, o *cristianismo* continua sendo um dos pilares da civilização europeia (Marques, 1990a), e consequentemente, das sociedades que dela tiveram início.

Apesar das limitações e fraquezas daqueles que constituíram a Igreja, tão claramente conhecidas por nós, é fato que para os católicos ela é o campo “de que Jesus é o pastor e o próprio Deus o agricultor” (Marques, 1990a, p. 10). É com esta abordagem que pensamos ser importante retomarmos de forma breve a história da Igreja a partir de meados do século XI, paralela à sua participação no processo de formação do Estado português.

Sendo assim, é a partir desse período que a Igreja inicia um movimento interno cujo objetivo era desvencilhar-se do domínio das famílias italianas sobre o papado. Para levar a cabo tal desafio contou com o auxílio do imperador alemão, Henrique III, que por sua vez, instituiu uma nova dependência, exigindo o *direito de principado*¹⁸. Teria início, desde então, um fenômeno bastante conhecido da sociedade feudal, em que os bispos passariam a ser designados não mais pelo papa, e sim, por reis, príncipes e senhores nobres, o que obviamente constituía um inconveniente para a Igreja. Um novo movimento foi iniciado com vistas à soberania dessa instituição tendo no *sínodo de Latrão*¹⁹ (1059) seu primeiro passo.

A supremacia do papa sobre todas as autoridades terrenas foi proclamada nesse contexto de libertação da Igreja em relação à investidura laica pelo então papa Gregório VII instituído no cargo máximo da Igreja, em 1073. Segundo Marques (1990a), foi Gregório VII o grande estrategista e promotor da primeira fase das reformas implementadas pela Igreja, previstas a partir do sínodo citado no parágrafo anterior. Destas destacamos, pela relevância ao estudo ora desenvolvido, as seguintes proposições: a universalidade do pontífice romano, a autoridade deste para depor e absolver bispos e imperadores, assim como a difusão e consolidação da influência da Cúria Romana sobre os países que cercavam a sede da Igreja, dentre eles a Península Ibérica. Nestes, ressalva Marques (1990a), a reconquista dos territórios cristãos em poder dos muçulmanos passou a ser considerada pela Igreja na mesma proporção que as Cruzadas do Oriente, denominando-a, portanto, por *Cruzada do Ocidente*.

A morte de Gregório VII, em 1085, não colocou em risco as reformas por ele iniciadas tendo no papa Urbano II a implementação da fase seguinte da qual ressaltamos, pela mesma

¹⁸ O direito de principado estabelecia que nenhum papa poderia ser eleito sem o prévio consentimento do imperador (Marques, 1990a).

¹⁹ Este sínodo determinou que nenhum membro eclesiástico recebesse *igrejas* de quem quer que fosse e empenhou-se na reforma moral do clero defendendo o celibato (Marques, 1990a).

razão dos destaques anteriores, a aprovação e organização da *Cruzada do Ocidente*, a restauração das dioceses portuguesas e a reforma monástica, tendo em vista que durante o seu pontificado expandiram-se por toda a Europa cristã as comunidades de cônegos regulares (Marques, 1990a).

Medidas compreendidas por uma reforma universal, eclesial e eclesiástica, encontraram o território que viria a ser o Condado Portucalense vivendo profundas mudanças demográficas, políticas e econômicas. Neste sentido, destacamos a restauração das dioceses iniciada com a reconquista de Coimbra, em 1064, e ampliada para a de Braga (1071) e a do Porto (1112), entre outras que ganharam autonomia no século XII. Essa divisão administrativa e a revitalização das paróquias eram imprescindíveis para colocar em prática uma nova assistência religiosa às populações, que haviam sido assistidas até aquele momento pelos mosteiros visigóticos, pelas igrejas particulares e pelas visitas esparsas de um bispo vindo do reino de Leão.

Porém, importantes desafios precisavam ser superados entre os quais Marques (1990a) destaca as tensões surgidas entre os bispos responsáveis pelas dioceses relacionadas aos limites das mesmas, bem como o diminuto e desigual preparo cultural e formação espiritual do clero português. Importa evidenciar que neste momento, séculos XI-XII a formação do clero em Portugal era desenvolvida pelas escolas catedralíticas e pelos mosteiros, assim como por algumas dioceses espalhadas pelo território já conquistado. Não é de se admirar que fossem precárias e não atendessem às expectativas da Cúria Romana; esperava-se que os clérigos dominassem o latim, a leitura e o canto.

Certamente um longo caminho haveria de ser percorrido, uma vez que esse clero diocesano responsável por realizar a grande obra de implantação do cristianismo na humanidade vivia essencialmente em meio rural, bastante pobremente.

Simultaneamente à restauração das dioceses no território português, ocorreu a reforma monástica, também incluída na Reforma Gregoriana continuada por Urbano II, que integrou aos mosteiros visigóticos, agora reformulados, outras ordens, entre as quais nos interessa citar a Ordem de São Bento e a Ordem dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho (Mosteiro de Santa Cruz, Coimbra, 1131) (Marques, 1990a).

A presença da Igreja na Reconquista cristã enquanto expressão ocidental do espírito das cruzadas, implica quase que de imediato o questionamento acerca do paradoxo que se apresenta à guerra proclamada e executada por uma instituição que “tem por missão instaurar o reino de Cristo na terra, que há-de ser um reino de justiça, de amor, de verdade e de paz”

(Marques, 1991a, p. 10). Da guerra contra os árabes – os *ímpios sarracenos* – à guerra entre os príncipes cristãos, a Igreja participou da história militar portuguesa desde os primeiros séculos da nacionalidade lusitana até os primórdios da modernidade e por meio dela permeou o conceito de *guerra justa*.

Importante destacar que a Igreja considerada desta perspectiva é aquela que dispõe seus membros numa cadeia hierárquica e os diferencia segundo formas associativas; ou seja, a Igreja, nesse sentido, consiste na expressão organizativa e hierárquica de uma instituição que tem no conjunto de seus fiéis um corpo místico conduzido por Jesus Cristo (Marques, 1991a). Para ser legítimo falar sobre a sua intervenção e participação militar deve-se esclarecer que se trata da

[...] intervenção de pontífices, de bispos, de mosteiros, das Ordens Militares ou do simples conjunto de fiéis que responderam à chamada ou convocatória da legítima autoridade eclesiástica para a realização de uma missão específica no plano militar, como, por exemplo, a das Cruzadas para a recuperação dos Lugares Santos ou para a reconquista da Península Ibérica... (Marques, 1991a, p. 11).

No cenário português, a libertação do Condado Portucalense do domínio leonês não bastava para Portugal ser então considerado um Estado nacional. Era preciso que a Santa Sé também reconhecesse no infante dom Afonso Henriques seu primeiro rei. Para tanto, o infante contou com a participação diplomática da Igreja na pessoa do arcebispo dom Paio Mendes, da diocese de Braga, em 1137. Antes disso, no ano de 1128, o reconhecimento da importância da participação da Igreja, sobretudo no plano militar, foi selado entre o futuro rei dom Afonso Henriques e o citado bispo quando este recebeu o couto de Braga, no qual continha a doação de novas terras e dos direitos episcopais desse território. Eram tempos de *senhorios* e as doações de terras e jurisdições representavam alianças entre a Igreja e os Estados, serviam de recompensas por serviços prestados, asseguravam apoios futuros “e tudo isto com base na amizade e fidelidade do abade e do seu convento [...]. Que outra coisa merecia, nessa altura, a designação de *serviço* senão o apoio militar” [...] (Marques, 1991a, p.14).

Durante a dinastia Afonsina (1095-1385), não somente no campo diplomático a Igreja se fez presente, as conquistas de Lisboa (1147), de Alvor e Silves (1189) e do Algarve (1249) também contaram com a ampla participação do clero. A conquista de Lisboa, de Alvor e de Silves foram intervenções militares promovidas pelo papa e integradas pelas ordens militares e religiosas, cruzados da segunda e da terceira cruzadas do Oriente. Contra os muçulmanos, Marques (1991a) aponta ainda, a reação dos monges dos mosteiros de Alcobaça e de Santa Cruz de Coimbra e a participação definitiva da Ordem Militar de Santiago na conquista do

Algarve e de Évora. Também merece destaque a mediação do papa na garantia da paz entre os reinos de Portugal e Castela, em 1198, e na resolução do conflito entre dom Afonso II e suas irmãs, de 1212-1216 (Marques, 1991a).

A Igreja, na sua expressão secular, regular e militar além de participar ativamente das investidas militares da fase de definição do território lusitano, foi significativamente presente em duas outras frentes que se deram simultaneamente: o povoamento e a defesa daqueles espaços recém-conquistados.

É certo que dom Afonso Henriques (1128-1185), ao conquistar a independência de Portugal do reino de Leão e Castela, sabia do desafio que teria para garantir as fronteiras já conquistadas, conquistar novos territórios ainda sob o domínio muçulmano (sobretudo ao sul), povoá-los e defendê-los, a fim de que as populações se mantivessem fixadas, aumentando o contingente demográfico e produzindo para o incremento econômico do novo Estado. A questão era, então, povoar e garantir segurança e proteção tanto das pessoas, quanto de seus bens (Marques, 1988)²⁰.

Ressaltamos que este movimento povoador e defensivo teve seu auge no último quartil do século XIII e primeira metade do século XIV²¹. Marques (1988) assinala que, após a conquista do Algarve (1249), diferentes perspectivas colocaram-se aos reis afonsinos, dado que o movimento povoador deparou-se com uma realidade diferente daquela vivida na região norte, sobretudo a partir do rio Tejo. Ou seja, observou-se

[...] uma acentuada diferença entre os processos utilizados a norte e a sul do Tejo, decorrentes da concessão de extensas áreas territoriais às diversas ordens religiosas e militares e da rápida ocupação dos castelos, que logo passaram a constituir a base da administração e do ordenamento do território algarvio, após a reconquista, independente de os seus primeiros titulares da fase cristã serem pessoas singulares ou instituições eclesiásticas (Marques, 1988, p. 10).

Nesse sentido, pelas cartas forais e de couto diversas instituições eclesiásticas contribuíram com a ocupação e ordenação do território português, o que se fazia bastante conveniente para articular administrativamente os núcleos de povoamento. Durante os séculos XIII e XIV, a intensificação destas iniciativas visava não só alcançar objetivos econômicos e

²⁰ Moreno (1991) explica que durante a Idade Média, a Península Ibérica não constituiu um exército permanente. Em tempos de ações defensivas e ofensivas realizava-se um recrutamento de homens para o serviço militar, entre eles os monges militares dos mosteiros e ordens religiosas e militares, bem como os cavaleiros vilãos.

²¹ O que nos remete aos reinados de dom Dinis (o Lavrador; 1279-1325) e dom Afonso IV (o Bravo; 1325-1357).

sociais, por facilitar o acesso à propriedade pelos indivíduos e instituições, mas também almejava levantar barreiras às incursões de árabes e castelhanos.

Marques (1988) esclarece que na região norte de Portugal, precisamente naquela que se estende a partir do rio Douro, o movimento povoador foi colocado em curso pelos oficiais régios e agentes do clero, durante os séculos XI e XII por meio da concessão de forais e de cartas de povoamento²² àqueles que já habitavam no local. No entanto, às concessões estava subordinada a constituição de *concelhos* que conferiam formalidade ao povoamento e proporcionavam aos senhorios um enquadramento jurídico-administrativo estável.

Nos primórdios da nacionalidade de Portugal, considerando um período desde o Condado Portucalense (1095-1112) até o final do reinado de dom Sancho I (1185-1211), o clero recebeu 222 *cartas de couto*²³, contrapondo a total ausência de doações desta natureza a partir do reinado de dom Afonso II (1211-1223). Marques (1996) relaciona as doações régias às *igrejas diocesanas*, às *ordens religiosas e militares*, especialmente a Ordem do Templo e aos *mosteiros* e acrescenta que a outorga das cartas de couto estava inserida numa política fiscal, de aquisição de serviços, gêneros, meios de transporte, segurança fronteiriça etc. Não se tratava de doações simples, mas de acordos firmados que implicaram contrapartidas.

Nos séculos XIII e XIV, surge a figura do *procurador do rei* ou *povoador do rei*, como apontado anteriormente, oficial régio que em nome da Coroa concedeu cartas forais aos interessados em povoar os espaços. Durante esse período, o clero interveio significativamente no movimento povoador, valorizando os coutos que lhes haviam sido concedidos pelos monarcas. Arcebispos construíram igrejas nas fortificações, as quais serviam de refúgio para os moradores em caso de invasões inimigas e concederam forais aos moradores dos coutos interessados em ampliar o povoamento dos espaços coutados; mosteiros se voltaram para o povoamento de aldeias, assim como as ordens militares e religiosas para os castelos e doações a elas confiados (Marques, 1988).

Vale ressaltar que a política adotada pelos monarcas com vistas ao povoamento e defesa lhe trouxe aspectos positivos à medida que ordenou o território, integrou as

²² Também chamada de contrato enfiteútico coletivo. Eram concedidas tanto pela Coroa, quanto pelo clero aos grupos de povoadores que se propunham a colonizar as localidades ainda despovoadas (Marques, 1988).

²³ Segundo Marques (1990b), os senhorios eclesiásticos surgiram das cartas de couto. Esses senhorios tinham imunidades e neles os oficiais régios não podiam entrar. Deste modo, cabia ao senhor da propriedade organizar os serviços indispensáveis para a administração material e judicial do senhorio. Há uma imensa variedade de organizações administrativas e judiciais segundo cada senhorio. Cada senhorio apresenta-se de acordo com o conjunto de imunidades e jurisdições previstas nas cartas de couto, que por sua vez não adotavam um padrão. O autor relaciona nesse estudo os mosteiros e suas terras imunes (coutos e aldeias), bem como as terras imunes das ordens militares e religiosas inquiridas durante o reinado de dom Afonso XIV.

populações, proporcionou crescimento demográfico e econômico; porém, também repercutiu negativamente para a formação do Estado português, uma vez que reduziu o espaço de intervenção régia sobre o reino, tendo em vista a constituição de espaços isentos da jurisdição régia, como foram os *senhorios eclesiásticos e laicos*.

Diante disso, observam-se, a partir do reinado de dom Afonso II (1211-1225), contínuas tentativas por parte da monarquia em estabelecer leis gerais, sobrepostas aos casos particulares, que visavam submeter a população ao poder do monarca. Destacam-se neste processo as ações colocadas em curso por dom Dinis (1279-1325), que instaurou a cobrança das *terças* à Igreja e obrigou os trabalhadores dos senhorios eclesiásticos a prestarem serviços públicos nas obras do rei, e de dom Afonso IV (1325-1357), obrigando aos titulares dos senhorios a comprovação de suas jurisdições, cassando aquelas que não atendessem aos pressupostos exigidos (Marques, 1988; Marques, 1990b).

Nos séculos XV e XVI governou a dinastia de Avis (1385-1580) e as relações entre a Igreja e o Estado em Portugal seguiram direções bastante diferentes daquelas observadas nos reinados da dinastia anterior. Durante o século XV, desde o reinado de dom João I (1385-1433) até o reinado de dom João II (1481-1495) os monarcas e o clero viveram tensas relações, sobretudo na primeira metade dos quatrocentos.

Destacamos as frequentes intervenções régias na jurisdição eclesiástica sobrepondo as decisões do rei, auxiliado por seus leigos sobre o direito canônico previstas nas *Leis Jacobinas*²⁴ de dom João I, só resolvidas em tese no ano de 1437, durante o reinado de dom Duarte I (1433-1438). Devemos também dar destaque às *Ordenações Afonsinas*²⁵, de 1446, publicadas no reinado de dom Afonso V (1438-1481), que deflagraram novos conflitos com o clero português, e à recolha das pratas de todas as igrejas portuguesas para serem transformadas em moedas que, por sua vez, subsidiaram a guerra entre Portugal e Castela durante o período de 1475-1479. Por fim, não podemos deixar de mencionar a questão do *beneplácito régio*²⁶ aplicado desde 1361 e só suspenso em 1487 (Marques, 1994).

²⁴ Estas foram decisivas para o cerceamento das liberdades e privilégios eclesiásticos, pois submetiam as jurisdições do clero ao poder régio. Exemplo disso: desconsideravam os casos de excomunhão, o rei assumiu o direito de julgar os casos de heresias, de furtos de objetos eclesiásticos e litúrgicos, e as imunidades eclesiásticas ligadas sobretudo ao direito de asilo garantido nas cartas de couto foram suspensas (Marques, 1994).

²⁵ Retomou questões assumidas no reinado de dom Dinis, proibindo os clérigos e religiosos de adquirirem bens em seus nomes, ainda que fossem para pagamento de dívidas. Proibiu também mosteiros, igrejas e casas religiosas de herdarem bens deixados por seus professores. O clero se manifestou e o rei acordou que tais ordenações passariam a vigorar sobre os bens que vieram a ser adquiridos após a morte de dom João I (Marques, 1994).

²⁶ Proibia a publicação de bulas e letras apostólicas sem o prévio consentimento da chancelaria régia. Remontava o tempo de dom Pedro I (1357-1367) pois as Cortes de 1361 já apontavam para esta medida; foi revisto pelo

Além disso, durante o século XV os espaços religiosos viveram diversas carências e delas decorreram os problemas da assistência espiritual, assim como as dificuldades para uma prática missionária no contexto da expansão ultramarina. Ressalta-se que, nesta, a missão evangelizadora ocupava um lugar central, privilegiado, ainda que junto a ela também estivesse no *serviço de Deus*²⁷, a escravidão (Marques, 1995).

As ordens regulares estabelecidas em Portugal desde o século XI (beneditinos, agostinianos e cistercienses, na zona rural; dominicanos e franciscanos, na zona urbana) sofreram importante redução e viram novas ordens surgirem com um espírito renovador. Os números apresentados por Marques (1995) assinalam que, entre 1392 e 1506, novos mosteiros instalaram-se em diversas dioceses. Mosteiros estes erguidos por ordens observantes – eremitas de Santo Agostinho, dominicanos observantes, dominicanos, franciscanos observantes, clarissas, jerônimos e loios – cujas características tendiam a acompanhar as novas empresas portuguesas.

Apesar das características singulares de cada região, as paróquias, assim como os mosteiros, passavam por uma crise vultosa, não só econômica, mas, sobretudo, moral. Estas deviam ser a base fundamental para o exercício pastoral da Igreja. Seus párocos e bispos estavam incumbidos de um tríplice desafio: reger, ensinar e santificar. No entanto, especialmente os primeiros tinham, na sua maioria, reduzida formação, comprometendo a ação pastoral (Marques, 1992).

Não devemos esquecer as ordens religiosas e militares presentes em Portugal desde o período da Reconquista cristã. Estas instituições sofreram no final da Idade Média os efeitos da crise do século XIV enfrentada pelo Estado, assim como foram submetidas a uma crise de identidade resultante da crescente cumplicidade entre elas e a monarquia, demandando-lhes uma nova dinâmica (Costa, 2004).

Questões ligadas às adaptações dessas instituições às crises do período tardo-medieval em Portugal não devem ser analisadas no espaço restrito peninsular, e sim no amplo campo da cristandade, assegura Costa (2004). Em outras palavras, as adaptações das ordens religiosas e militares aos desafios da crise do final da Idade Média não devem ser desligadas das suas origens, sejam elas orientais (Ordem do Hospital e do Templo), sejam elas peninsulares

clero em Braga, 1427, quando da Concórdia assinada em Santarém. O beneplácito régio foi suspenso em 1487, segundo Marques (1994).

²⁷ Na Idade Média, toda ação apostólica realizada devia ser a *serviço de Deus* e este propósito compreendia muitas coisas, a saber: cruzada, conquista, descoberta, colonização etc. Destaca-se que tanto a luta contra os muçulmanos, quanto aquela contra os mouros, foram consideradas a serviço de Deus e tiveram a autorização do papa (Dias, 1997).

(Ordens de Avis, Santiago e de Cristo) e devem ser vistas como instituições integrantes da estrutura hierárquica da Igreja, portanto dependentes da Santa Sé.

Especificamente em Portugal, as reações das ordens religiosas e militares resultaram, sobretudo, das formas adotadas ao longo da sua existência nesse espaço. Estas respostas se deram graças às relações próximas com a Coroa e ao seu modelo de gestão patrimonial (comendas). Ressaltamos que ao longo da Reconquista cristã, os territórios incorporados ao Estado português foram sendo, em parte, integrados ao patrimônio dessas ordens e constituíram uma rede sólida de castelos em torno dos quais se distribuíam as comendas; ambos deram forma aos senhorios eclesiásticos (Costa, 2004).

Assim, a primeira demanda expressiva por mudança surgiu após a definição das fronteiras portuguesas com a conquista do Algarve, em 1249. Aqui a finalidade primeira das ordens religiosas e militares foi extinta, ou seja, a sua imprescindível participação nas guerras santas contra os infiéis; ao menos em tese, porque os cavaleiros dessas instituições passaram a desempenhar ações político-diplomáticas nas fronteiras. Além disso, acreditamos que o espírito das ordens religiosas e militares permaneceu e em parte foi incorporado pela Companhia de Jesus sob os auspícios do Concílio de Trento

Os crescentes cerceamentos das jurisdições senhoriais sobre os senhores conduziram à perda de autonomia dessas ordens sobre seus senhorios e simultaneamente conduziram-nas a estabelecer maior vínculo com os soberanos, como indicado em parágrafo anterior. Sob o aspecto econômico, Costa (2004) esclarece que elas mantiveram seu modelo de renda pautado nas comendas, e sofreram duros golpes quando os comendadores se apropriaram das propriedades. Destaca a autora, que devido ao condicionalismo da época, voltaram-se para o fortalecimento patrimonial da mesa mestral (propriedade do mestre da Ordem); foram vítimas de roubos quando da morte de seus comendadores; tiveram conflitos com outras jurisdições, dentre elas os concelhos municipais²⁸ dado o choque de interesses entre o clero e os estratos civis; tomaram medidas administrativas com sentido de fixar os comendadores nas suas propriedades não permitindo responsabilizarem-se por mais de uma comenda, etc.

Enfim, as ordens religiosas e militares sofreram múltiplas repercussões (econômicas, políticas e jurídico-normativas) provocadas pela crise do século XIV que se estendeu ao

²⁸ Pereira (2014) esclarece que, à medida que as ordens religiosas e militares se instalaram na Península Ibérica, notadamente em Portugal, foram constituindo seus senhorios e outorgaram cartas forais instituindo deste modo concelhos sobre a sua dependência e autoridade. Estes concelhos eram integrados, essencialmente, por cavaleiros vilãos, o que correspondia às expectativas da monarquia tendo em vista suas localizações ao longo das fronteiras. Vale ressaltar que, neste período de Reconquista e de hegemonia das ordens religiosas e militares, a guerra era vivida como uma atividade geradora de renda.

século XV à medida que os desafios relacionados ao seu perfil e função foram colocando-as frente a um problema de identidade forjado pelo novo cenário nacional e internacional de Portugal. Como resposta, aquelas que sobreviveram ao período assumiram novos compromissos, abriram-se aos modos de vida laicos e impuseram aos seus cavaleiros o cumprimento de responsabilidades de Estado, não dispensando os cargos administrativos no âmbito da Coroa (Costa, 2004).

Portugal ultrapassou a Idade Média e lançou-se à expansão ultramarina no início do século XV. Nesse sentido, a conquista de Ceuta, em 1415, deu-se, também, sob a uma perspectiva religiosa, que autorizava a Coroa portuguesa contrapor aos descrentes e descobrir novos caminhos para a Terra Santa. A frente deste projeto estava o infante dom Henrique, filho do rei dom João I (1385-1433), que, representando o espírito da época, buscava novos cristãos e mais especiarias...

Sob esta perspectiva, a *missionação*²⁹ durante o século XV teria passado por três momentos, sempre a passos largos com a expansão ultramarina portuguesa: de 1415-1460, a época do infante dom Henrique, representou o primeiro momento da ação missionária dos portugueses, sobretudo porque foi conduzida pelo próprio infante à frente da Ordem de Cristo (Dias, 1997). Durante este período e o seguinte, 1461-1500, o período em que Bartolomeu Dias tornou possível a chegada às Índias, a mentalidade religiosa continuou a *serviço de Deus*, trazendo no seu bojo o espírito bélico das cruzadas, o ideal cavaleiresco contra os infiéis (Dias, 1989).

O período de 1500-1542, que compreende desde a descoberta do Brasil até o envio do primeiro jesuíta, são Francisco Xavier, ao Oriente, teria sido o período de maior expressão do projeto evangelizador que, na política externa da Igreja desse século e no anterior, se materializou por meio do direito de padroado³⁰.

Dias (1997) discorre sobre os conceitos de *evangelização*, enquanto transmissão da fé cristã em espaços descrentes, e *missão*, palavra latina de matriz teológica que representa a mensagem de Jesus Cristo aos seus apóstolos: “Ide e fazei discípulos todos os povos, baptizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, e ensinai-os a observar tudo o que vos ordene” (Dias, 1997, p. 140). Segundo o autor, este seria o *mandato apostólico*, imperativo de Jesus para a Igreja Católica.

²⁹ Termo utilizado por Dias (1997) para denominar a empresa missionária da expansão portuguesa.

³⁰ Este figurou como gratificação do sumo pontífice ao rei concedendo-lhe ao mesmo tempo o direito de cruzada e o direito de conquista (Dias, 1997). São as bulas dirigidas no período de 1418 a 1551 que comprovam a intervenção da Igreja na formação do Império Ultramarino Português e que dão materialidade às bases jurídicas nas quais assenta o padroado português.

Na perspectiva subjacente à missão há, naturalmente, aqueles a quem cabe levar o evangelho cristão e há aqueles a quem a palavra do evangelho se destina. Coloca-se aqui o problema enfrentado desde as Cruzadas, o meio através do qual se dá a missão. De fato, segundo o autor, diferentes formas de levar aos desconhecedores do evangelho a palavra de Deus foram adotadas ao longo da história cristã. E é justamente esta diferença de abordagem que caracteriza o contato entre uns e outros, variando desde a situação de igualdade que, por sua vez, pressupõe o poder de persuasão, até à dominação que, ao contrário, faz o uso da força bélica³¹.

Segundo o autor, as relações de domínio características do período medieval e hegemônicas nas práticas adotadas pela Igreja para converter os descrentes foram as lutas bélicas das Cruzadas; no século XVI, a Igreja utilizou a Inquisição. O humanismo cristão teria sido forjado na Idade Moderna, embora de modo bastante lento; trouxe para a Igreja a evangelização de outrora, a evangelização de Jesus, organizada e sistematizada nas Missões.

Por fim, uma última consideração a respeito. A *serviço de Deus*, a expansão ultramarina teve sempre uma conotação bélica; comandante da Ordem de Cristo e patrocinador das descobertas, o infante dom Henrique, assumiu o ideal bélico-cristão, inclusive por que esta era a mentalidade da época, que “[...] a acção cristianizadora dos portugueses caracterizou-se pela implantação da presença cristã dominadora. O *ide e subjuguai* da cruzada sobrepôs-se ao *ide e ensinai* do Evangelho” (Dias, 1997, p. 151, destaque nossos).

5.2 A COMPANHIA DE JESUS NO CONTEXTO POLÍTICO, ECONÔMICO E SOCIAL DE PORTUGAL (DO BAIXO MEDIEVO AO SÉCULO XVI)

Século de efervescência religiosa, os anos 1500 foram marcados pelas disputas entre a Igreja Católica e as propostas protestantes de Lutero e Calvino que encontraram eco nas ideias humanistas (Craice, 2008). A Reforma Religiosa em curso teria, a partir do Concílio de Trento (1545-1563)³², suas bases redirecionadas. Como reação ao protestantismo e reação a si

³¹ No nosso entendimento ambas configuram formas de dominação, ainda que expressem práticas diferentes para Dias (1997).

³² O Concílio de Trento foi realizado em três períodos: no primeiro (1545-1547) ocorreram dez sessões durante as quais os bispos presentes se pronunciaram durante a respeito das regras e atitudes a serem observadas pelos cristãos, inclusive clérigos, da profissão de fé, das escrituras sagradas, do pecado original, da justificação e dos sacramentos do batismo e crisma; no segundo (1551-1552) se reuniram em seis sessões e trataram dos

mesma, a Igreja Católica proporia profunda reforma do clero e ratificaria sua doutrina e seus sacramentos; a Companhia de Jesus passaria a ser sua ordem de maior expressão na luta contra o protestantismo e para a conversão dos gentios. Em nome de Deus e do rei homens navegariam às descobertas e colonização do continente americano; a aliança entre soberanos e Igreja seria por mais uma vez selada e, pelo direito de padroado, o Cristianismo chegaria ao Novo Mundo.

A Companhia de Jesus, criada pelo padre Inácio de Loyola foi confirmada, em 1540, pela bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, emitida pelo papa Paulo III³³. Nascido na Espanha, descendente de fidalgos, desde cedo integrou a cavalaria; ferido retornou à casa natal para tratamento de saúde onde passaria por profundas mudanças, após vivenciar dolorosa recuperação física. Leite (2006a) descreve da seguinte forma o seu chamado para a vida religiosa:

[...] durante a longa convalescença, pediu *livros de cavalaria*. Não os havendo em casa, deram-lhe os que acharam, uma *Vida de Cristo* e um *Florilégio* de Santos. *Era o seu caminho de Damasco*. No espírito de Inácio surgiu outro ideal. Que fizera até aí? *Servir os príncipes* da terra. Daí em diante seguiria o *Rei dos Reis* (p. 4).

Recuperado, “Inácio pôs-se a caminho” (Leite, 2006, p. 4), peregrinou, pediu esmola, recebeu abrigo de outros por caridade, orou individualmente e jejuou, entre outras experiências que viveu durante esse processo de reflexão e renovação interior. A partir dessa experiência, deu início à elaboração do que seria “sua grande *arma de combate*” (Leite, 2006a, p. 4, grifos nossos): os *Exercícios Espirituais*.

Em 1524, depois de retornar da Palestina, resolveu iniciar a sua pregação pelo mundo. Foi preso pela Inquisição e absolvido sempre; ganhou liberdade para exercer sua atividade apostólica e de pregação que logo atraiu outros, dos quais destacamos Simão Rodrigues, o fundador da Província de Portugal (Leite, 2006a).

“Verificando que lhe faltavam *letras e teologia*, põe-se [...] a aprender *latim* nos bancos da escola (Leite, 2006a, p. 4, destaque nossos). A busca de padre Inácio por conhecimentos justifica-se dada à baixa qualificação do clero secular, em Portugal naquele período (Marques, 1990a).

sacramentos da eucaristia, da penitência e da extrema-unção; e no terceiro período (1562-1563) discutiram sobre a comunhão sacramental, da missa, do sacramento da ordem e do matrimônio, o purgatório, as relíquias sagradas e as imagens dos santos, a mortificação etc (Fonte: agnusdei.50webs.com/trento.htm).

³³ As bulas papais são documentos emitidos pela Igreja, escritos e selados pelo sumo pontífice. Nelas constam as decisões da instituição em torno do governo da Santa Sé nos seus aspectos espiritual e material. Em relação aos documentos papais destacamos as Constituições, as quais contém as decisões da Santa Sé referentes aos fieis determinando matéria de fé e de costumes (Santos, 2004).

Com o propósito de ir à Terra Santa converter os turcos, Inácio e os outros fizeram votos na capela de Nossa Senhora, em Paris, no ano de 1534 e partiram para Roma três anos depois. Fundaram a Companhia de Jesus, em 1539, para, em seguida, receber a bula papal.

As citações anteriores revelam o contexto histórico em que a nova ordem religiosa foi fundada. O século XVI, como já apontamos anteriormente, foi um período de intensas transformações decorrentes das mudanças que vinham se dando não só em Portugal, mas também na Europa. O antigo sistema senhorial via-se questionado por novas ideias humanistas, pela ascensão da burguesia (revolução comercial), pela ascensão do poder temporal em relação ao espiritual tanto na vida das pessoas quanto nas relações entre os Estados cristãos e a Igreja.

A solicitação por *livros de cavalaria* alude-nos que Inácio sabia ler, o que não era comum nos tempos em que viveu. Somente os nobres, laicos e eclesiásticos, tinham acesso a obras literárias confinadas nos mosteiros e igrejas. Estes, segundo Boxer (2002), integravam a hierarquia social de uma sociedade fundada nos privilégios e imunidades concedidos pelo rei a seus súditos de maior importância. Ainda segundo o autor, durante os últimos séculos da Baixa Idade Média, a fidalguia mais se beneficiava dos privilégios concedidos outrora do que fazia por merecê-los.

Arma e combate também evidenciam o sentido de guerra. *Guerra Santa* contra os infiéis tão profundamente analisada por Marques (1991a) nos seus estudos sobre a Igreja em Portugal desde o período da Reconquista e *guerra justa*, justificativa utilizada para o cativo dos índios na América portuguesa.

Requisitada pelo rei de Portugal dom João III (1521-1557), em 1538, antes mesmo de ser aprovada por Roma, a Companhia de Jesus integrou e desempenhou papel importante no projeto expansionista e colonizador português em todas as colônias sobre seu domínio. Na Fórmula do Instituto, padre Inácio esclareceu que, ao integrar a Companhia de Jesus, o indivíduo seria como soldado de Deus a militar em nome da cruz, obedecendo, incondicionalmente, o sumo pontífice. Esse voto de obediência era um compromisso adicionado à já conhecida obediência que todo o religioso deveria ter em relação ao papa. A Companhia de Jesus teria sido fundada para o “proveito das almas, na vida e na doutrina cristã, propagar a fé, pela pública pregação e ministério da palavra de Deus, pelos exercícios espirituais e obras de caridade, e, nomeadamente ensinar os meninos e os rudes as verdades do cristianismo” (Leite, 2006a, p. 6).

O poder maior da Companhia seria do *prepósito* ou *superior geral* eleito por seus pares, com permanência vitalícia no cargo. Caberia a ele distinguir e distribuir os ofícios a cada missionário e convocar a congregação quando a situação requisitasse. O voto de obediência estendia-se ao prelado da Companhia; este, auxiliado pela congregação geral, deveria se ocupar de tudo o que fosse oportuno para que o objetivo da Companhia de Jesus fosse alcançado. Em especial, a Fórmula orientava que os meninos e os rudes tivessem a instrução “na doutrina cristã, nos dez mandamentos e noutros rudimentos da religião” (Leite, 2006a, p. 8), ações ratificadas pelo Concílio de Trento pouco depois.

O voto de pobreza perpétua estava no texto da Fórmula da Companhia e estabelecia a proibição da aquisição de direitos civis sobre bens e rendas. Estabelecia que os professores da ordem se contentassem só com o que lhes fosse doado a fim de “granjearem o necessário para a vida” (Leite, 2006, p. 8). Entretanto, autorizava os padres a ter rendas e propriedades para custear as despesas dos estudantes nas universidades e nos colégios.

A Fórmula previa um longo tempo e rigoroso processo de admissão daqueles que desejassem a ela se integrar; destacava, em especial, a formação cultural. Como soldados de Cristo, seus missionários, depois de submetidos a cuidadosa provação, deveriam mostrar-se aptos ou pela ciência ou pela pureza. Rigor na admissão, conhecimento científico e pureza da vida cristã seriam os critérios para integrar a milícia de Cristo.

O excerto a seguir esboça o que a Fórmula do Instituto estabeleceu, e as constituições da Companhia ratificaram, sobre os critérios para a admissão dos estudantes, futuros missionários. Observamos com o destaque *ciência*, a perspectiva humanista permeando uma prática que havia muito os europeus conheciam: as *milícias* religiosas.

E, porque ela traz consigo, como no-lo demonstrou a experiência, muitas grandes dificuldades, julgámos oportuno determinar, também, que nenhum seja recebido nesta Companhia, se não fôr por *longo tempo* e *cuidadosamente provado*; e só quando se mostrar prudente em Cristo e insigne ou pela *ciência* ou pela pureza da vida cristã, seja finalmente incorporado a esta *milícia* de Jesus Cristo (Leite, 2006a, p. 9).

Para formalizar as relações entre os missionários da Companhia de Jesus e destes com o papa, padre Inácio elaborou as constituições da Companhia, nas quais eram descritos: o modo de admissão dos estudantes, os votos dos professores (voto de castidade, de obediência e de pobreza, acrescido do voto de obediência ao papa) e a organização hierárquica da nova ordem. Convém destacarmos que este período compreendeu parte do período em que o

Concílio de Trento (1545-1563) foi realizado, sobretudo, a primeira reunião de 1545-1547 e a segunda, de 1551-1552.

A sede da Companhia de Jesus localizava-se em Roma, residência do *superior geral*, de onde assegurava, com base nas constituições e nos decretos das congregações gerais, a condução do instituto. Para assumir o cargo, era imprescindível que o candidato fosse homem de oração, possuisse as virtudes de um religioso, sobretudo a caridade, a humildade, a mortificação, a mansidão e a fortaleza. No entanto, caso alguma destas lhe faltasse para ser superior geral da ordem, não haveria de lhe faltar “muita bondade, amor à Companhia, bom juízo e boas letras” (Leite, 2006a, p. 12).

As *Congregações Gerais* representavam o poder legislativo do instituto e eram constituídas por delegados das diferentes *províncias*. Um conjunto de províncias, cada qual com seu *provincial*, compunham uma *assistência*, que por sua vez, manteria em Roma um assistente eleito pelas Congregações Gerais; sua atividade era de prestar consultoria ao superior geral acerca dos assuntos referentes à sua assistência.

As províncias compreendiam as *residências* e os *colégios* de um certo território geográfico, ou linguístico, ambos coordenados pelos *superiores* e *reitores*, respectivamente. Semelhante à organização de Roma, cada residência, colégio e província contava com um grupo de padres, cuja função era consultiva e diferia daquela exercida pelos delegados das Congregações Gerais, que era deliberativa e fiscalizadora do comportamento e decisões do superior geral.

Ao contrário das Constituições que organizavam a disposição hierárquica da Companhia, os *Exercícios Espirituais* tratavam do corpo e da alma de seus integrantes. Traziam eles a espiritualidade da Companhia assentada em dois princípios: um que tratava da criação do homem e o fim para o qual ele foi criado – aqui, a razão fundamentava-se na fé; e o outro que tratava da encarnação de Jesus Cristo, fundado essencialmente na fé.

Nos Exercícios Espirituais, Inácio de Loyola forneceu, àqueles que desejavam a perfeição religiosa, um novo conceito de prática religiosa. Até então a vida religiosa considerava-se como *afastamento* do mundo. Santo Inácio integra a sua *Ordem nesse mundo* e faz dela uma companhia para conquista-lo. “Cerra os laços da *disciplina*, fortifica as almas pela *oração*, exame particular, *sacramentos*, e liberta os seus religiosos, de práticas externas, boas em si, mas que poderiam tolher os movimentos de uma campanha activa: côro, jejuns, capítulo, hábito próprio” (Leite, 2006a, p. 15; destaques nossos).

A proposta para a evangelização dos povos não poderia estar encerrada num mosteiro, como no caso das ordens monásticas que viviam uma vida de clausura e contemplação. Incluir a Companhia de Jesus no mundo a fim de converter aqueles que desconheciam o cristianismo estava na essência da prática missionária e, isto, se ajustava perfeitamente aos propósitos da Coroa portuguesa. A conversão dos infiéis e dos gentios faria com que os missionários alcançassem a paz de Deus... e dariam proveito às almas.

A relação entre os reis portugueses e a Igreja estava pautada no direito de padroado. Segundo Farelo (2006), esse direito consiste num conjunto de regalias obtidas pelo fundador de uma igreja, ou mosteiro, concedidas pelo papa da Igreja Católica. Deste conjunto, o autor dá especial atenção àquela que garante o direito de indicar alguém ligado ao clero (bispos ou clérigos) garantindo interesses diversos do padroeiro para benefício eclesiástico. Classificado em três blocos – padroado particular, padroado régio e padroado eclesiástico – vale ressaltar, para este estudo, o segundo, em que o rei toma para si o conjunto de direitos. Além disso, convém dar ênfase que o direito do padroado também estava revestido de grande importância socioeconômica para quem o concedia: o papa.

Ou seja, existiam vantagens bilaterais envolvidas na sua concessão à medida que, ao receber o direito de padroado, o padroeiro responsabilizava-se em manter e defender financeiramente o instituto eclesiástico em questão. Ele passava a nomear pessoas de sua confiança para tais institutos, colhendo os frutos de tal indicação, outro exemplo da prática de vassalagem tão característica dos *senhorios medievais*. Em última instância, o direito de padroado concedia ao padroeiro o controle sobre o clero e sobre a administração dos seus bens (Farelo, 2006), pois recebia os dízimos.

Nos reinos cristãos cabia aos soberanos liderar e incentivar a expansão religiosa cristã pelo mundo, sobretudo onde existissem gentios (desconhecedores do cristianismo) e infiéis (inimigos do cristianismo). Deste modo, podemos supor que o direito de padroado consolidava a aliança entre a empresa comercial colonial do Estado português e a empresa religiosa da Igreja Católica do Ocidente.

Assim sendo, numa clara relação em que pesavam interesses mútuos, o papa concedia ao rei direitos e privilégios, assim como seus deveres em relação à expansão religiosa. O principal privilégio recebido pelo rei era o de subordinação direta do clero português à Coroa, o que, no nosso entendimento, coloca em relevo a organização hierárquica da Companhia de Jesus, à medida que suas Constituições estabelecem o voto de obediência específico ao papa, e simultaneamente evidencia o entendimento da universalização da Igreja contrariando às

fronteiras dos Estados, discutido por Rábanos (1998) e Santos (2004). Das obrigações destaca-se a responsabilidade pela formação e pelo envio de missionários a todas as partes do mundo que conquistasse.

Segundo Dias (1997), durante a Idade Média, o direito de padroado englobava não só o direito de Cruzada reconhecido ao Estado português, mas também o direito de conquista, ambos a *serviço de Deus*. Havia nesta relação vassálica o predomínio do poder espiritual sobre o temporal, ao passo que os reis sujeitavam as suas empresas à aprovação do papa e a política externa da Igreja e da Santa Sé se desdobrava para todos os reinos descobertos. Esta prática foi estendida ao longo dos séculos XV e XVI no contexto da expansão ultramarina portuguesa.

Costa (2006), evidencia elementos da relação Estado-Igreja, assim como a submissão dos jesuítas ao rei. Segundo a autora, os missionários jesuítas

[...] sabiam que, mais do que ser gratos pela boa relação do rei dom João III, por exemplo, com a Companhia, a obediência ao soberano se fazia necessária principalmente pelo fato de que era ele quem, em última instância, chefiava as missões, até porque ele era o agente financiador de tudo (Costa, 2006, p. 46).

De qualquer modo, a boa afinidade desses missionários com dom João III (1521-1557) resultou no rápido e sólido desenvolvimento da Companhia de Jesus não só em Portugal, mas em todas as suas colônias, tendo em vista que os missionários representavam a Contrarreforma Católica e dom João III era um rei cristão. Portanto, desde a sua criação até o ano da expulsão da Companhia de Jesus dos domínios portugueses, a organização religiosa teve suas práticas articuladas aos interesses mercantis do Velho Mundo iniciados nos anos quatrocentistas.

No entanto, não podemos considerar a expansão ultramarina somente à luz do seu aspecto político e econômico, mas, na mesma medida, consiste no alargamento da cultura ocidental europeia tendo na expansão do *cristianismo*, seu principal elemento.

5.3 A COMPANHIA DE JESUS NO BRASIL

Onde chegasse a proa dum navio português, podia aparecer ou não aparecer a espada, surgia com certeza a Cruz (Leite, 1938, pg. ix).

O objetivo central da presença dos jesuítas no Brasil foi a *catequese*, sobretudo para as crianças indígenas. Acreditavam os missionários que as mesmas evangelizariam seus pais, mas para isto não havia dúvida acerca da necessidade de *instrução* (entenda-se aqui ler e escrever na língua portuguesa). E assim, passaram a convidá-las a aprender a língua portuguesa, ao mesmo tempo em que lhes ensinavam a doutrina cristã. Os Textos 1 e 2 evidenciam a missão jesuítica: converter os índios da colônia.

Ho Irmão Vicente Rijo insina há doctrina aos meninos cada dia, e tambem tem escola de ler e escrever; parece-me bom modo este para trazer hos Índios desta terra, hos quaes tem grandes desejos de aprender [...]. Desta maneira ir-lhe-ey insinando as orações e doctrinando-os na fé até serem habiles para o baptismo [...] (Carta do P. Manuel da Nóbrega, Baía, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa, 1549 apud Leite, 1956, p. 110-111; Texto 1).

E mais lastima temos de ver a perdição e estragos que nestas coitadinhas d'almas haa, e muyto mayor lastima há pera ter ver que por ventura à mengoa se perdem [...] viireis e ve-lo-eis que cousa pode ser, entrar em huma povoação de Índios e ver quatrocentas almas ou mais por caminho de perdição tam fora de saberem de quantos anos são, nem se na-de morrer, nem depois de mortos onde na-de ir, que nenhuma paixam nelles entra [...] (Carta do Irmão Diogo Jácome, São Vicente, aos Padres e Irmãos de Coimbra, 1549 apud Leite, 1956, p.242; Texto 2).

As crianças aceitaram o convite e abriram as portas para a sua catequização (Leite, 2006b). Pregar o Evangelho de Jesus Cristo foi um dos aspectos debatidos e decretados pelo Concílio de Trento, ainda no seu primeiro período. Reconheceram os bispos que a pregação da palavra de Deus segundo as Escrituras Sagradas era o maior dispositivo da Igreja para a salvação das almas. Estas precisavam ser salvas porque já nasciam em pecado, e os índios, por desconhecerem a Deus, não tinham consciência da sua condição de rejeitados ao paraíso. A missão dos padres era torná-los conhecedores da vida de Jesus Cristo e do significado de sua morte. O sentido que permeia nesse momento a atuação dos jesuítas recém-chegados à costa é de superioridade cultural expressa na necessidade de doutriná-los.

Para Portugal, *converter* significava conquistar a colônia, e tudo se justificava pela *catequese dos índios*. Catequizar os índios e civilizar o Brasil pressupunha a dominação do território e de suas gentes, fosse por persuasão, fosse pela imposição. Nos Textos 3 e 4 as cartas dos jesuítas revelam os esforços empreendidos para realizar a sua missão.

Trabalhamos de saber a lingua deles e nisto ho P. Navarro nos leva vantagem a todos. Temos determinado ir viver com as Aldeas como estivermos mais assentados e seguros, e apreender com eles a lingua, e i-los doctrinando pouco a pouco. Trabalhey por tirar em sua lingua as orações e algumas práticas de N. Senhor [...]

(Carta do P. Manuel da Nóbrega, Baía, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa, 1549 apud Leite, 1956, p.111-112; Texto 3).

Este diz que fará christãos a seus irmãos e molher e quantos poder. Spero em ho Senhor que este há-de-ser hum grande meio e exemplo para todos os outros, hos quais lhe vão já tendo grande enveja por verem os mimos e favores que lhes fazemos. Um dia comeu conosco à mesa (idem, p.113; Texto 4).

Conquistar a confiança dos índios mais dispostos a aprender estudando com os mesmos a sua língua, ou morando em suas comunidades, pelo convívio cotidiano, era uma estratégia para persuadi-los, utilizada inicialmente. Além da língua, objetivavam os padres missionários convencer os líderes indígenas para que, por meio deles, pudessem evangelizar os demais.

Porém, a persuasão não surtiu os resultados esperados; lançaram mão da força. Padre Nóbrega afirmava, naquela ocasião, quando portugueses promoviam a divisão dos grupos inimigos e fomentavam as guerras intertribais, “[...] que para o bem da terra é melhor serem eles cristãos e estarem sujeitos” (Leite, 2006b, p.8). Cristianizar e sujeitar os índios os tornaria menos ofensivos e seria mais facilmente explorado o território. Dito de outra forma, para tomar posse das riquezas do Brasil se fazia necessário dominar a sua gente.

A catequização das crianças começou em 1549 com visitas do padre Nóbrega às povoações que circundavam o local escolhido para a construção da cidade de Salvador, convidando-as para aprender a ler e escrever. Em 1550, chegaram órfãos de Lisboa que se juntaram aos meninos índios da Bahia, entrando nas povoações pregando e atraindo a todos para a instrução. Segundo Leite (2006b), em quase todas as aldeias da Capitania da Bahia e de São Vicente, os jesuítas edificaram casas que funcionavam como escolas elementares onde as crianças indígenas aprendiam a doutrina cristã.

A rotina diária iniciava com a chamada das crianças para a missa, as quais rapidamente se colocavam frente à igreja. Convidadas a entrar, ajoelhavam-se diante do altar e recitavam o rosário até o início da celebração. Caso adultos estivessem presentes, ao findar a missa, dirigiam-se para seus trabalhos e os jesuítas davam início à catequese propriamente dita. Nesse momento, aprendiam os meninos as orações e os mistérios da religião católica. Após o almoço, as recitações da manhã eram pronunciadas novamente e, na sequência, dava-se início às aulas de instrução (ler, escrever, cantar e tocar instrumentos musicais).

No período noturno, as crianças eram convocadas a comparecer novamente frente à igreja onde cantavam cantigas sacras na própria língua enquanto dirigiam-se até a cruz erguida no terreiro. Aqui encomendavam as almas do purgatório, concluía as orações e,

após a bênção do padre, retornavam para suas casas (Leite, 2006b). O dia ainda não terminara, pois já no interior de suas casas contavam aos pais o que haviam aprendido durante o dia.

Os adultos começaram a ser doutrinados nas missões volantes, pois neste tempo os padres ainda viviam nas cidades ou vilas. Leite (2006b) descreve brevemente como eram os primeiros contatos dos jesuítas com os índios, alvo de sua doutrinação. Segundo o autor, os padres chegavam ao local e explicavam as razões da entrada, perguntando em seguida se os índios gostariam de receber a fé de Jesus Cristo. Quando eles aceitavam, edificava-se uma Igreja e programavam-se os encontros para a doutrinação.

A catequese foi um importante instrumento para a desconstrução dos valores culturais dos índios e deste modo não só se constituiu num dispositivo da fé, mas sobretudo num importante aparelho para colonização da América portuguesa.

Para de fato colonizar a colônia, não haveria outra maneira senão pela presença intensiva de portugueses no Brasil. Deste modo, a primeira sugestão do padre Nóbrega ao rei de Portugal foi que enviasse portugueses trabalhadores (funcionários, principalmente) para o Brasil, “se vier mais gente e estiver segura a terra, far-se-á fruto” (Leite, 2006b, p.114). Povoamento e segurança do território, antigas práticas num novo contexto.

Ainda segundo a opinião do jesuíta, o povoamento só poderia ser iniciado pela costa, onde deveriam ser fixados os núcleos populacionais mais expressivos, e gradualmente avançar para o interior.

Outro meio, proposto pelos padres, foi o dos *aldeamentos*, separando as tribos inimigas e fixando-as ao solo: com isso se inculcava aos índios aquela *sujeição* moderada, de que falava Nóbrega. Fizessem *leis justas* e *equitativas*. E os índios, que as não quisessem aceitar, fossem sujeitos à força [...] (Leite, 2006b, p.114).

Além disso,

Sujeitando-se o gentio [...] terão os homens *escravos* legítimos, tomados em *guerra justa*, e terão serviço e vassalagem dos índios e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e S.A. terá muita *renda* nesta terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos, já que não haja muito oiro e prata (Leite, 2006b, p.116).

Segundo Nolasco (2008), os índios interessavam aos portugueses se submetidos à civilização, porém não poderiam ser integrados igualmente à organização social portuguesa; precisavam ser dominados e sujeitados. Aos jesuítas, os índios interessavam quando

catequizados; os colonos tinham seus interesses no trabalho escravo e na maior renda das terras.

A organização social dos índios, habitantes da costa brasileira, era tão diversa da dos europeus que a falta de culto externo, a inexistência de lei escrita, a aparente ausência de autoridade instituída que se assemelhasse a um rei davam a entender que a tarefa seria fácil. Enganaram-se. Ainda hoje, apesar das violências sofridas, não cremos que estejam tão dispostos a substituir seus valores mais caros. Veriam os jesuítas que a messe era grande para tão poucos trabalhadores e os textos a seguir evidenciam isso.

A primeira cousa que lhe digo hé estarmos todos mui desconsolados de não termos resposta das cartas que por tres vias escrevemos [...]. A isto não sabemos que dizer mais que louvar a Nosso Senhor e estar esperando que nos socorrão Padres, que esperamos que de laa venhão pera que com sua vinda começarmos de sair por entre o gentio desta terra [...]. Há quá tanta miséria que se as ouvesse todas d'escrever, sei que lhes porião grande magoa em seu coraçam; mas as mores sam as destas pobres almas que por todo este Brasil e toda esta gente que não conhece a Deus. Ora pois, charissimo Padre, em tamanha vinha bem á hi que cavar, mas faltão os cavadores (Carta do Irmão Pero Correia, Sam Vicente, ao P. Belchior Nunes Barreto, Coimbra, 1551 apud Leite, 1956, p. 220 e 223; Texto 5).

Seus prazeres são como na-de ir à guerra, como na-de beber hum dia e huma noite, sempre beber e cantar e bailar, sempre em pee correndo toda a Aldea, e como na-de aparelhar pera seus vizinhos e cozinhas da carne humana; e as suas santidades, que dizem que as velhas se an-de tornar moças, e outras mil cousas (Carta do Irmão Diogo Jácome, Sam Vicente, aos Padres e Irmãos de Coimbra, 1551 apud Leite, 1956, p.242; Texto 6).

Em torno da conversão dos índios, haviam muitos obstáculos. Estes fundados na cultura indígena implicaram estratégias correspondentes com vistas ao objetivo missionário: cristianizar os gentios e colonizar a terra (Santos, 2012). Assim sendo, as guerras tribais e a antropofagia ganharam relevo logo no início da atuação dos missionários. Estas, associadas aos costumes do corpo e a sexualidade, contrariavam os princípios da ética cristã, das regras de vida e bons costumes declarados pelo Concílio de Trento. Especialmente a nudez despertava nos missionários sentimentos que deviam ser reprimidos por serem a origem do pecado original que derrubara Adão e Eva do paraíso; eram os meios que Satanás usava para desviar os cristãos do caminho de Deus.

Para catequizar, os missionários precisavam de segurança e esta não havia, com tantas tribos declarando guerras entre si e contra os portugueses, além de unirem-se aos franceses e ingleses. As guerras intertribais fomentavam a antropofagia e para se contrapor a ambas os jesuítas lançaram mão da lei dos homens submetendo o direito de declarar guerra à autorização das autoridades oficiais e a antropofagia passou a ser crime (Santos, 2012).

No entanto, o trabalho jesuítico revelou-se quase que individual. Segundo Leite (2006b), os missionários perceberam que para catequizar os índios seria “[...] preciso destruir em cada um o pendor multissecular da sua própria psicologia, afeita a antropofagias, poligamias e outros vícios carnavais, e à gula, em particular bebedeiras, ajuntando-se a isto o seu nomadismo intermitente” (p. 6). Destruir sua cultura, sua organização social, passaria a ser uma condição para o sucesso da empresa jesuítica.

Assim sendo, quase toda a preocupação dos missionários “consistia, pois, em guiar, amparar e fortalecer o neófito, isolando-o, se fosse preciso, e defendendo-o [...]” (Leite, 2006b, p. 8). Dito de outro modo, era necessário isolar as crianças indígenas nas casas jesuíticas e nos colégios da Companhia para defendê-los da influência cultural a que estavam expostos caso permanecessem com os demais. Na suposta linha evolutiva, precisavam os índios serem protegidos, tendo em vista que estariam na infância da civilização.

Leite (2006b, p. 8) esclarece que

O Protetorado dos Índios, que os Jesuítas iniciaram, e que ainda hoje se usa no Brasil com os Índios selvícolas, foi o meio único de os civilizar, suprimindo, com sua própria autoridade, a sujeição civil, que eles não tinham. Sem o amparo dos Padres, sentiam-se os Índios desorientados. [...] As consciências débeis dos Índios em formação não resistiriam às tendências antigas, se não se sentissem enquadradas dentro de uma organização forte [...].

A força a que se refere o autor foi aplicada nos aldeamentos a fim de sujeitar os gentios ao poder espiritual e temporal dos jesuítas através dos quais almejavam despertar-lhes um “[...] profundo sentimento de responsabilidade, transformando aquelas crianças grandes em homens verdadeiramente civilizados, morigerados, cristãos” (Leite, 2006b, p. 10). Sabiam os missionários que a conversão dos índios estava intimamente ligada à supressão dos seus costumes e para ganhar-lhes confiança foram tolerantes, a princípio, com suas danças, seus cantos, seus cortes de cabelo...

Cuidar dos meninos e dos rudes e exercer os ministérios para elevação dos convertidos e dos próprios missionários eram recomendações expressas da Companhia. Neste processo de conversão, o batismo colocava-se como um divisor que separava a vida anterior de pagão e a que nascia, a de cristão. Mas não bastava somente batizar, era preciso perseverança na vida cristã. E isto sempre foi um problema.

Os *batismos* no início eram realizados em grupos sem maiores critérios, mais tarde sob orientação de padre Manuel da Nóbrega passaram a ser realizados ao final da catequese, pois

já saberiam a doutrina e estariam “emendados” (Leite, 2006b). Nas ocasiões das grandes epidemias após os batismos, os índios morriam e não demorou muito para que os mesmos associassem a morte ao ministério. O Texto 7, apresentado a seguir, evidencia uma dessas epidemias que, possivelmente, iniciou na Capitania do Rio de Janeiro e se estendeu pela costa até atingir a Capitania do Espírito Santo.

Primeiramente que foy grande a mortindade assi nos escravos desta Capitania como nos forros e tão acelerada que do dia que dava até o 6º os levava, a huns com prioris, a outros com camaras de sangue, e como quer que o Padre Brás Lourenço ficasse soo carregarão sobre ele muitos trabalhos, porque a huns era necessário aparelhar pera baptismo a outros pera confissão [...]. Finalmente, que em breve tempo achamos por conta 600 escravos serem mortos [...]. Tinha o Padre avisado os [Índios] [...] que alguém estivesse para morrer o viessem chamar; mas descuydados por sua pouca devoção ou ditos das velhas morriam alguns e socedeo morrer huma mulher a qual avia poucos dias que avia parido [...]. Fizerão huma fala à criança [...] asi sem mais piedade a criança viva e a may morta ambas em huma cova sepultarão sem serem baptizadas ((Carta do Irmão António de Sá aos Padres e Irmãos da Baía, Espírito Santo, 1559 apud Leite, 1958, p.18-20; Texto 7).

A resistência dos idosos era significativa, mas com o processo contínuo de catequização das crianças, jovens e adultos mais susceptíveis passaram a aceitar. O Texto 8 revela essa resistência seguida da aceitação.

Na Aldea com as velhas não há cousa que as mova da nossa parte pera querem receber o baptismo, porque tem por muy certo que dictão a morte com o baptismo. Huma estando doente foy convidada [...]. Respondeo ella que si, mas em breve espaço tornou a dizer que não [...] foy chamado um índio seu parente [...] fervente e desejoso de ser christão e já bem instruído dos Padres; e falando à velha da morte e payção de Nosso Senhor, alevantou-se na rede e disse que há batizassem [...] (idem, p. 20; Texto 8).

Segundo Leite (2006b), os índios recebiam dos padres o nome do batismo, um apelido ou um sobrenome. “Numa aldeia da Bahia, veio um índio pedir ao padre Inácio Tolosa, provincial” (p.276-277) um sobrenome para ele e sua companheira. O autor afirma que havia índios com os nomes dos padres, a exemplo de Inácio de Azevedo e Grã.

A *confissão* era outro ministério amplamente realizado pelos jesuítas, muito mais com os portugueses. Por meio dela, os jesuítas concediam indulgências, dispensas e absolviam os pecados. O ministério da confissão realizado pelos missionários era voltado, principalmente, para os humildes, os índios e os negros; dois obstáculos eram colocados pelos padres à confissão dos portugueses: mancebias e cativos injustos.

Com os índios, a confissão era dificultada pelo desconhecimento da língua e para superar este obstáculo, fizeram uso de intérpretes, embora não tenha sido aceito pelo bispo e motivado pronunciamento de Roma a respeito. À medida que aprenderam a língua nativa, foram alguns padres dispensando a mediação dos intérpretes.

Segundo Leite (1960), em Salvador e nas vilas que a cercavam, bem como na Capitania do Espírito Santo, as confissões e a comunhão eram frequentes entre os índios. A leitura das cartas jesuíticas nos impõe dúvidas em torno do exercício desses sacramentos. Seremos mais claros. Ao compararmos a frequência com que os registros de batismos ocorreram, desde 1549, e as discussões em torno do melhor momento para que fossem realizados, observamos que a confissão não foi registrada na mesma proporção. Raramente seu registro ocorre isoladamente; ao contrário, é com frequência apresentada associada a outro sacramento o que lhe rouba, por assim dizer, o destaque. Outro aspecto relevante é que não encontramos nenhum discurso de resistência dos índios a este sacramento. Apesar disso, dois jesuítas registraram suas experiências e os recortes a seguir supõem a realização dos mesmos (Textos 9 e 10) .

Acham-se já índias escravas dos christãos, que amoestadas nas confissões que não pequem com seus senhores nem outrem ninguém, antes se deixão espancar e se oferecem a matarem-nas antes que tornarem ao pecado passado (Quadrimestre de Janeiro até Abril de 1556 pelo Irmão António Blázques, Baía apud Leite, 1957, p. 275; Texto 9).

[...] E tambem se ocupa nas confissões e em ensinar a doutrina todos os dias aos meninos, filhos e filhas dos branquos e mamalucos [...]. Com a gente de fora se faz muito fruito, gloria ao Senhor. Continuão muito amiúde os santos sacramentos da confissão e comunhão, e quase todos os domingos e santos temos em nossa igreja muitas confissões, assi de branquos como de gente da terra (Carta do P. António Gonçalves, Porto Seguro, aos Padres e Irmãos de Portugal, 1566 apud Leite, 1960, p. 309-310; Texto 10).

A *comunhão* fazia referência à eucaristia, especialmente recomendada por padre Inácio de Loyola. Os índios e os negros exigiram mais cautela; era preciso prepará-los com o conhecimento da doutrina e mudança nos costumes. Isto dificultava o acesso (Leite, 2006b).

Este sacramento também era atribuído como prêmio àquele que vivesse uma vida cristã. Com frequência os jesuítas observaram mudanças no comportamento dos índios a fim de serem merecedores dessa consagração. O excerto a seguir revela a importância que isso assumiu para os índios catequizados, à medida que suprimiram a antropofagia pelo ministério da comunhão: “Via-se também esta maravilha: velhos Índios, que na sua juventude se tinham

banqueteado de carne humana, regalaram-se agora, entre lágrimas de alegria, com banquete incruento do Corpo Santíssimo de Cristo Senhor Nosso” (Leite, 2006b, p.289).

Um importante empecilho para a administração dos sacramentos era a poligamia entre os índios. Os caciques tinham muitas mulheres e disto resultava o problema de saber quem era a verdadeira. Se convertidos, teriam que escolher apenas uma para viverem juntos até o final da vida, unidos pelo sacramento do matrimônio. Havia resistências... O seguinte texto revela uma das estratégias utilizadas pelos jesuítas para instituir a monogamia nas aldeias.

[...] e hum avia que tinha tres molheres, *scilicet*, duas antigas e huma muyto moça, que parece que era das sobrinhas, que eles herdão por verdadeiras molheres. [...] lhe cometeo o Padre que quisesse casar com hum mancebo que lhe buscou. E trabalhando polla afeiçoar a ele, pretendia que com esta afeição, sendo-lhe perguntado se era contente de ser molher do velho que a tinha, dissesse que não pera que com esta resposta tivesse ocasião de persuadir tambem o velho que a não quisesse, pois ella o engeitava. E asi se fez, polla Bondade do Senhor, como o Padre queria, e tão suavemente, que sendo despois o índio perguntado dissimuladamente quantas molheres tinha, que era necessário sabe-lo, respondeo muy alegre: Já não tenho mais que 2! (Carta do P. Leonardo do Vale, Baía, para o P. Diego Laynes de Roma, 1561 apud Leite, 1958, 442; Texto 11).

Além disso, também apareceram problemas de consanguinidade e foi necessária flexibilidade em torno deste assunto (Textos 12 e 13).

Ho gentio desta terra, como não tem matrimonio verdadeiro com animo de perseverarem toda a vida, mas tomam huma molher e apartão-se quando querem, de maravilha se achará, em huma povoação e nas que estão ao derredor perto, quem poça cassar dos que se convertem, legitimamente, à nossa fee, sem que aja inpidimento de consanguindade ou afinidade, ou de publica honestidade (Carta de P. Manuel da Nóbrega, São Vicente, ao P. Inácio de Loyola, Roma, 1556 apud Leite, 1957, p. 277; Texto 12).

O sacramento do matrimônio não era conhecido pelos índios, suas uniões se davam em função de outros valores, alheios aos conhecimentos dos jesuítas. Mas em meio a tantos desafios os jesuítas conseguiram exercer seu apostolado para a cristianização da família (Leite, 2006b; Texto 13).

Por fim, o último ministério: a *pregação*. Pregar era o instrumento de propagação da fé e este era o primeiro ato missionário quando chegavam às povoações. A forma mais prática para o exercício desse ministério eram as missões. Estas foram iniciadas com as visitas dos jesuítas e dos órfãos aos grupos indígenas que cercavam as vilas; depois fundaram as aldeias de onde os jesuítas partiam em direção às fazendas e aos engenhos.

Os Textos 14, 15 e 16 demonstram que os jesuítas exerceram em larga escala essa prática, juntamente com a condução das missas.

[...] Eu prego ao Governador e à sua gente na nova cidade que se começa, e o P. Navarro à gente da terra. Spero em Nosso Senhor fazer-se fruto, posto que a gente da terra vive toda em pecado mortal, e nom há nenhum que deixe de ter muytas negras das quaes estão cheos de filhos, e hé grande mal (Carta do P. Manuel da Nóbrega, Baía, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa, 1549 apud Leite, 1956, p. 110; Texto 14).

Este Collegio dos Meninos de Jesu vai em muito crescimento e fazem muito fructo, porque andão pelas Aldeas com pregações e cantigas de Nosso Senhor polla lingua que muito alvoraça a todos (Carta de P. Manuel da Nóbrega, Baía, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa, 1552 apud Leite, 1956, p. 350; Texto 15).

Com a gente de fora se faz muito fruto, gloria ao Senhor. Continuão muito amiúde os santos sacramentos da confissão e comunhão, e quase todos os domingos e santos temos em nossa igreja muitas confissões, assi de branquos como de gente da terra [...] (Carta de P. António Gonçalves, Porto Seguro, aos Padres e Irmãos de Portugal, 1566 apud Leite, 1960, p. 310; Texto 16).

Compreenderam os jesuítas, com pouco mais de uma década de trabalhos nas terras brasileiras, que a cristianização não seria para os pais, mas para os filhos e neste aspecto urgia educar as crianças tanto nas aldeias, quanto nos colégios. O próximo passo seria uni-las em matrimônio. Estaria subjugada a poligamia pela união monogâmica, base da família segundo a cultura cristã, europeia, ocidental.

A cada entrave missionário os jesuítas desenvolveram estratégias para a supressão dos mesmos e levar a termo o Plano Colonizador de Padre Nóbrega (Santos, 2012). Orientados para a prática, a Companhia de Jesus concebia o conhecimento como produto coletivo dos missionários e os saberes deveriam ter, nesse sentido, utilidade. A descrição detalhada e justificada das práticas desenvolvidas pelos jesuítas em todos os lugares em que estiveram e o posterior envio das mesmas pela sede de Roma propiciava a sua interação, apesar de desenvolvidas em diferentes contextos. São estas cartas, atualmente, a principal fonte de dados para os estudos historiográficos.

5.3.1 Os aldeamentos

As primeiras tentativas de aldeamentos deram-se em 1550, na Capitania da Baía, porém, os resultados não foram os esperados dada à oposição do bispo Sardinha à catequese jesuítica, razão pela qual padre Nóbrega dirigiu-se à Capitania de São Vicente.

Somente no governo de Mem de Sá (1557-1572) os aldeamentos assumiram grandes proporções. Segundo Leite (2006b),

Soara a hora dos aldeamentos, a modalidade mais eficaz e original da colonização cristã no Brasil, primeira semente das célebres *reduções*. Mem de Sá deu o mais decisivo apoio material e moral a Nóbrega e a todos os Jesuítas. E, com boa e mútua compreensão, pediu expressamente a El-Rei faculdade para perdoar certos crimes, comutando-os em penas pecuniárias, coisa conveniente para fixar os moradores na terra, e essas multas aplicar-se-iam na construção de igrejas e Aldeias (p.45).

O plano civilizador de padre Nóbrega valia-se do medo servil para sujeitar os índios, confinando-os em um mesmo espaço controlado pelos padres. Sobre a sujeição dos índios, o irmão António Blázquez registrou,

O Governador vendo que sucedia tão bem a prissão do feiticeiro e que tanto fructo disso saio [...] e os Índios se subjeitarão com isso mais e se fizeram muito nossos obedientes. Assi que por esperientia vimos que por amor hé mui dificultosa a sua conversão, mas como hé gente servil, por medo fazem tudo (Quadrimestre de Janeiro até Abril de 1556 pelo Ir. António Blázquez, Baía apud Leite, 1957, p. 271; Texto 17).

Nesse sentido, a tolerância observada em relação a algumas expressões culturais não se estendeu aos pajés, tendo em vista que representavam a manutenção dos costumes tradicionais, notadamente, a poligamia, a antropofagia, o nomadismo. Foram eles obstáculos declarados à sujeição dos demais. Os pajés resistiram das mais diversas formas; destas destacamos a tentativa de convencer os índios afirmando que a religião dos jesuítas era para os escravizar e a sua interferência na evangelização quando, em tempos de epidemias e fome, atribuíam à religião dos jesuítas as causas de tamanhos sofrimentos orientando a todos que fugissem das aldeias (Leite, 2006b).

O Texto 18 ilustra o tratamento dado a eles quando buscavam reafirmar sua posição no grupo.

Os feiticeiros são de nós perseguidos e outras muytas abusões que tinham se vão tirando, mas dos casos particulares que contarey poderão entender melhor o que digo. Aconteceo que um irmão do meirinho e Principal da Villa se foy a huns matos onde uma velha estava guardando a fructa e ha matou, dizendo que esta velha e seu spirito o fizera estar doente muyto tempo. Este foy preso e, por ser a primeira justiça e por amor de seu irmão, ho meirinho, foy açoutado e lhe cortarão certos dedos das mãos de maneira que podesse ainda com os outros trabalhar. Disto ganharão tanto medo, que nenhum fez mais delicto que merecesse mais que estar alguns dias na cadea. Em hum Engenho se alevantou huma sanctidade por hum escravo que desinquietou a toda a terra, porque os escravos dos christãos são os que nos fazem caa a principal guerra por o descuydo de seus senhores. Aconteceo que vindo hum índio de outra Aldea a pregar a sanctidade que andava hum o recolheo e lhe ajuntou gente em terreiro pera ouvir. E a sanctidade que pregava, era que aquele santo fizera baylar o Engenho e ao senhor com ele, e que converteria a todos [...], e que nós eramos pera matar, e que avia de destruir a nossa igreja, e os nossos casamentos que não prestavão, que o seu santo dizia que tivessem muytas molheres, e outras cousas desta qualidade. E estando em esta practica não pode ser tão secreta que alguns não o viessem dizer ao Irmão Pedro da Costa que ali residia com outro, o qual mandou lá o meirinho que o tomasse e o levasse ao Governador (Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Miguel Torres e Padres e Irmãos de Portugal, 1559 apud Leite, 1958, p.53; Texto 18).

A desqualificação dos pajés era imprescindível. Sem dúvida, constituíam-se líderes que contrapunham os poderes dos missionários; precisavam ser sujeitados. O texto anterior revela outro aspecto que também contrariava os negócios missioneiros: os interesses dos colonos. Estes escravizavam os índios e não tinham interesse em evangelizá-los; por isso permitiam suas práticas de pajelança. Interessava aos colonos a sua sujeição para o trabalho escravo (Nolasco, 2008).

Em 1551, existiam aproximadamente sete aldeias na Capitania da Baía e em duas delas havia casa e igreja de palha; a casa sempre com cerca, áreas rurais não só para lazer, mas também como espaços de abastecimento para os jesuítas dos centros urbanos (Alden, 1996 apud Santos, 2012). Com os aldeamentos, os índios tiveram seus bens regulados, sua troca entre os grupos e destes com os colonos. Além disso, o regime de trabalho foi modificado e no interior das aldeias jesuíticas formou-se uma estrutura administrativa semelhante àquelas existentes em Portugal – os municípios.

Em 1596, foram estabelecidas as condições para o exercício de procurador dos índios junto aos órgãos oficiais e para um juiz particular agir em sua defesa. Assim, cada aldeia passaria a ter um *procurador do gentio*, eleito pelo governador geral e pelos jesuítas a cada três anos; sua função seria despachar com o governador as demandas dos índios aldeados. Sobre a função do *juiz dos índios*, competia-lhe as decisões civis e criminais entre os colonos e os índios. Leite (2006b) não relata o local de atuação desse juiz particular.

Dois anos mais tarde, em 1598, foi determinado que em cada aldeia residissem quatro jesuítas dos quais um seria o superior; este não deveria tratar diretamente com os índios em

casos de punições. No Colégio, além do reitor, haveria um padre superintende, responsável pelos superiores das aldeias. Segundo Leite (2006b) a Bahia foi um *locus* de experimentação dos aldeamentos indígenas, alguns chegaram a concentrar 4 mil índios (Aldeia do Espírito Santo e Aldeia de Santiago).

O governo das aldeias era exercido pelos jesuítas, tanto o espiritual quanto o governo temporal. Porém, diversas discussões deram-se ao longo do século XVI em torno do tema e em 1557, o padre Manuel da Nóbrega já apontava para o não reconhecimento civil dos índios pelos portugueses, o que o fez recorrer ao governador geral Mem de Sá.

A resposta veio com a instituição de um *regime de justiça* interno aos aldeamentos com vistas para a aprendizagem civil dos aldeados, embora sob a tutela dos padres. Segundo Leite (2006b), Mem de Sá mandou construir *tronco e pelourinho* em cada aldeia, além de nomear um *meirinho*, cuja função era punir aqueles que fugiam da escola, entre outras faltas leves.

O meirinho era um funcionário civil subordinado aos padres. No entanto, a implantação desse cargo suscitou questionamentos eclesiásticos, sobretudo da própria Companhia de Jesus, e laicos, especialmente dos colonos.

Enquanto as discussões se davam, padre Nóbrega tratava de escrever em suas cartas o sucesso do regime de justiça instaurado. No ano de 1559, relatou a obediência dos índios aldeados em relação à permissão para as ausências das aldeias; quando algum deles fugia, era rapidamente capturado pelo meirinho e entregue ao governador responsável por estabelecer a penalidade conforme leis da época válidas para todos os cristãos.

O descontentamento dos colonos os levou a pressionar o governador geral para que este nomeasse em substituição ao meirinho, os *capitães portugueses*, cujas atribuições seriam fiscalizar e proteger os índios contra os agravos de outros colonos, que exerciam influências contrárias às de um bom cristão. Assim, entre os anos 1563-1564 teriam sido nomeados os ditos capitães portugueses que passaram a residir nas aldeias. Leite (2006b) esclarece que, embora no início tenham recebido elogios, com o passar do tempo a convivência trouxe problemas e a permanência desses oficiais ficou intolerável.

Até então, o superior geral da Companhia não havia se manifestado quanto as possíveis contradições do regime de justiça nas aldeias em relação às Constituições do instituto. Em 1572, a Companhia de Jesus suprimiu a jurisdição temporal dos jesuítas nas aldeias, mas os problemas continuaram. Alguns anos depois, em 1579, a Companhia orientava os jesuítas a se envolverem o menos possível nas questões de ordem temporal dos índios e

afirmava que deixassem a cargo do procurador dos índios e do ouvidor ou juiz das vilas e da cidade.

Em 1583, o governador geral Manuel Teles Barreto convocou uma junta para analisar novamente a questão da jurisdição temporal nas aldeias. A junta decidiu que o meirinho deveria ser novamente instituído e submetido à jurisdição dos jesuítas.

As reclamações não cessaram e a situação exigia um posicionamento do rei; enquanto isso a Companhia de Jesus novamente se posicionava a favor da separação dos poderes. Os jesuítas argumentavam...

Nos primeiros anos do século XVII, tanto o rei quanto o superior da Companhia de Jesus pronunciaram-se. Em 1604, o superior geral consentiu que o cargo de *capitão das aldeias* fosse ocupado por um *índio cristão* subordinado às autoridades civis. No ano seguinte, o rei declarou-se favorável à jurisdição dos jesuítas...

Concluindo: para o cargo de capitão da aldeia era nomeado algum índio que nela morasse e este estava submetido aos jesuítas que igualmente habitassem nela. Destes, um seria o superior da aldeia que estaria diretamente ligado ao padre superintendente que residia no colégio a que a residência jesuítica (localizada na aldeia) estivesse incorporada. Além do capitão e do superior, havia o procurador e o juiz dos Índios. Este, em particular, nos remete ao exercício de juízes específicos característicos das Câmaras Municipais de Lisboa no século XIV, a exemplo do juiz dos órfãos (Farelo, 2009).

De acordo com Leite (2006b), a igualdade dos índios no seu aspecto legal, primeiramente pensada por padre Manuel da Nóbrega e pelo governador geral Mem de Sá, representava

[...] a incorporação jurídica dos Índios ao sistema legal dos colonizadores. A experiência, porém, demonstrou que eles, devido a seu atraso mental, não estavam ainda preparados para tal incorporação. Estabeleceu-se, portanto, um regime particular, diferenciado da justiça colonial propriamente dita. Consistia numa forma de tutela, em que os Índios se equiparavam, na prática, a filhos-famílias, e em que o exercício da autoridade se desenvolvia, reciprocamente, de modo paternal, com as manifestações concomitantes de correção, proteção, assistência e defesa (Leite, 2006b, p.76).

O autor acrescenta,

Os Índios, na infância da civilização, colocados num regime de tutela, semelhante à de filhos-famílias, se por um lado sentiam restringida a sua personalidade, se beneficiavam por outro de certa imputabilidade na delinquência; e, portanto, diminuída a responsabilidade, abrandava-se o tratamento penal. [...] E, ainda depois da independência do Brasil, e até mesmo neste século XX, a-pesar-de todos os progressos actuais, não se procede de outra forma com os Índios encontrados hoje nas selvas do Amazonas e Mato Grosso, em condições idênticas às que acharam os Portugueses no século XVI. Sem falar das admiráveis missões católicas entre os selvícolas, indiquemos apenas o que se fez modernamente a Expedição Rondon [...]. Estabeleceu vários núcleos de população (equivalência das Aldeias antigas) e neles se congregam Índios. Os delitos, que praticam, são punidos em oficinas de trabalho e colônias correcionais, por um período que pode chegar a 5 anos. A lei equipara-os expressamente ao estado de menores. Como se vê, é ainda um regime de restrição da personalidade e de tutoria legal (Leite, 2006b, p.82-83).

Ao que tudo indica, a princípio, por volta de 1550, e tendo em vista as dificuldades para o sustento dos missionários recém-chegados à colônia, foram doadas terras de sesmarias pelo então governador geral Tomé de Sousa (1549-1553) aos jesuítas na Capitania da Baía³⁴ (Leite, 2006b). Esta primeira doação de sesmaria teria sido motivada pela vinda de órfãos de Lisboa.

Segundo Leite (2006a, p.149), a “estas terras vieram-se juntar outras pouco a pouco”. Após o superior geral da Companhia, em Roma (1562), autorizar os colégios a possuírem bens sob a justificativa de manter os estudantes, os jesuítas passaram a constituir núcleos territoriais com extensões diversas por uma das seguintes vias: sesmarias, doação *inter vivos*, herança ou compra. De 1550 a 1600, o Colégio da Bahia recebeu duas cartas de sesmaria, seis doações de terras, das quais cinco foram de particulares e uma da Segunda Junta Governativa do Brasil, entre outras doações e aquisições (compra) (Leite, 2006a).

Os aldeamentos só atingiriam os objetivos propostos se houvesse terras para a lavoura das quais os índios tirariam o seu sustento diário. Deles e dos padres. Seria a estabilidade alimentar proporcionada pela agricultura e pecuária contrariando a prática cotidiana da pesca ou da caça.

³⁴ O trabalho de Leite (2006b) sugere que estas terras teriam sido doadas aos colégios e residências dos jesuítas para que trabalhassem nelas com vistas ao seu sustento; não seriam as mesmas terras doadas aos índios conforme faremos descrições nesse capítulo. Este aspecto não está suficientemente claro.

5.4 A POLÊMICA COMO INTERINCOMPREENSÃO: O DISCURSO DOS JESUÍTAS E DOS NATIVOS NO BRASIL DO SÉCULO XVI

Os enunciados recortados evidenciaram os atos enunciativos dos missionários sobre as práticas culturais dos índios da costa brasileira durante a segunda metade dos anos 1500.

O discurso-agente jesuítico traduziu os discursos indígenas (discurso-paciente) usando as categorias do seu sistema de restrição semântica de tal modo que as práticas indígenas passaram a integrar o cenário dual céu-inferno vivido naqueles séculos.

Combater e neutralizar o pajé (feiticeiro), exterminar a antropofagia e as guerras intertribais que a fomentavam, estabelecer a monogamia em substituição à poligamia que contrariava o modelo familiar exemplificado pela “Família Sagrada” era imprescindível para salvar as almas dos índios que, como todas, nasciam em pecado e precisavam do batismo para se purificar.

A leitura e a análise dos excertos anteriormente descritos nos deixaram a impressão que o Brasil foi imaginado pelos missionários como um cenário paradisíaco, em que o eterno conflito entre o bem e o mal estava representado pelos jesuítas, soldados de Deus, e os índios, criaturas bestiais influenciadas pelo demônio (e que dele precisavam ser libertadas). Para salvá-las, os jesuítas travaram uma guerra que em última instância reproduzia a guerra entre Deus e o Satanás.

Assim, a tradução que o discurso dos missionários fez do discurso dos índios revelou-se numa dupla interincompreensão que no espaço discursivo, constituído pelas formações discursivas jesuítica e indígena, instalou a polêmica entre ambos. A nós compete lembrar que, na essência dessa polêmica, estão dois níveis: um dialógico, manifestado na interação discursiva, e outro propriamente polêmico, presente na heterogeneidade dos discursos obtidos dos registros jesuíticos.

Percebemos, então, que o discurso dos missionários foi se constituindo como tal ao longo dos anos, desde 1549, quando aqui chegaram, e se deu por meio do diálogo, nem sempre pacífico entre enunciadores e enunciatários. O diálogo em questão nos apresentou uma relação de dominação dos primeiros sobre os segundos, apesar das trocas que certamente existiram e que fazem parte do nosso cotidiano.

Os registros igualmente evidenciaram que, para definir a própria identidade missioneira, os jesuítas buscaram desqualificar o discurso indígena, usando de estratégias

tanto persuasivas quanto violentas. Umas e outras contaram com o apoio da Coroa portuguesa, notadamente nos governos de Tomé de Sousa (1549-1553) e Mem de Sá (1557-1572).

Ressaltamos, também, que o lugar de enunciação dos autores das cartas é o lugar ocupado por um soldado na frente de batalha, lutando numa *guerra santa* instaurada na Europa no século XI, cujo fio condutor atravessou séculos até chegar aos anos 1500 com uma nova roupagem, em um novo contexto, fazendo uso de armas inovadoras, tais como a *instrução*.

Destruir em cada grupo indígena suas práticas multisseculares e substituí-las por outras de origem europeia foi uma estratégia que caminhou paralelamente aos interesses mercantis de um Estado em expansão territorial que, por sua vez, estava inserido numa ordem mundial cujo objetivo era o acúmulo de riquezas e o crescimento econômico.

Cada empresa, com seus interesses, não contou com a resistência indígena manifestada nos ataques frequentes às vilas, a exemplo das localizadas na Capitania do Espírito Santo, e na permanência de concepções culturais que sobreviveram e deram fundamento à nossa cultura nacional.

Reforçamos, ainda, que a análise dos discursos jesuíticos e dos indígenas segundo as categorias escolhidas também evidenciou que os enunciados do discurso segundo, admitidos pelo discurso primeiro, fossem utilizados a fim de reivindicar seu monopólio e legitimidade. Importa destacar que o prestígio do discurso jesuítico, por muitas vezes, fundamentou-se no poder bélico da Coroa portuguesa, usado tanto contra os grupos indígenas resistentes à conversão e presença lusitana no território, quanto nas guerras travadas contra outros colonizadores, tais como os franceses, das quais inúmeros índios participaram. Afinal, eram os jesuítas que acompanhavam os soldados para oferecer-lhes os sacramentos antes das batalhas...

A polêmica instaurada no confronto entre ambos revela-se nos comportamentos considerados *errados* dos índios, por contrariarem as leis do cristianismo reforçadas pelos decretos do Concílio de Trento ((1545-1563).

A força dominadora estabelecida pelos sacramentos buscou anular o direito dos índios a uma vida fundada nas suas tradições. Cada resultado conquistado com o número crescente de batismos, confissões, matrimônios e extrema-unção foi celebrado como vitória de Cristo sobre as incansáveis tentativas de seu adversário em desviar o seu povo do caminho da salvação. Entenda-se *povo* tanto os índios quanto os portugueses, além dos mamelucos, sem

esquecer os próprios jesuítas que, a cada alma liberta, tinham o seu lugar na salvação das almas.

Deste modo, os jesuítas convocaram o discurso indígena denunciando cada enunciado como um desvio cujo objetivo era mostrar aos superiores da Companhia, em Lisboa e em Roma, assim como aos reis de Portugal, financiadores da empresa, a vitória dos empreendimentos na colônia.

Assim sendo, o discurso-agente interpretou o discurso-paciente segundo categorias de registro negativo a partir de seu próprio sistema, conseguindo desqualificar o discurso segundo e legitimar-se. Esta legitimação possibilitou o seu reconhecimento tanto pela Santa Sé, quanto pela Coroa portuguesa. Dito de outro modo, a configuração de sentido adotada por um conjunto de enunciadores passou a ser reconhecida como verdade única e, assim, jesuítas, índios convertidos, Igreja e Coroa passaram a constituir uma comunidade de crença que consolidou o instituto missionário em uma Companhia de Jesus. Supomos, portanto, que em termos linguísticos o *eu* presente em cada carta transformou-se em *nós*, à medida que seu sentido foi compartilhado e aceito.

Antes de finalizar estas considerações parciais acerca do conteúdo deste capítulo, resta-nos fazer uma consideração sobre a heterogeneidade que atravessou os discursos analisados.

No tocante à heterogeneidade constitutiva, esperamos tê-la apreendido ao longo da descrição do contexto político, econômico, social e administrativo de Portugal, assim como na descrição das suas relações seculares com a Santa Sé. Estado e Igreja tiveram seus interesses articulados por muitos séculos; e isto possibilitou a instauração da Companhia de Jesus na colônia, ratificando as suas práticas imbuídas dos sentidos limitados pelos decretos do Concílio de Trento, ainda que estes tenham sido formalmente estabelecidos em 1564 (Leite, 1968).

Já no que se refere à heterogeneidade mostrada, os excertos das cartas jesuíticas, localizadas no seu tempo e espaço, revelaram-nos a polêmica já comentada nos parágrafos anteriores.

6 O NOROESTE DO MATO GROSSO (PARTE 1): PRIMEIRA REPÚBLICA, ESTADO NOVO E A DIOCESANIZAÇÃO DO BRASIL

As reflexões apresentadas neste capítulo tiveram por objetivo identificar as práticas discursivas dos jesuítas da Missão do Mangabal, o primeiro aldeamento jesuítico criado no âmbito da prelazia Nullius Diamantina, na década de 1930, em Mato Grosso.

As razões que nos motivaram a construir este texto justificam-se na busca pela compreensão das práticas missionárias desenvolvidas num novo contexto sob as orientações do Concílio Vaticano Primeiro (1869-1870) e Concílio Plenário Latino-Americano (CPLA), de 1899. Compreender esse contexto nos auxiliou construir uma visão do conjunto de práticas desses missionários ao longo do período em que estiveram à frente da catequização dos índios habitantes do noroeste mato-grossense, desde a implantação da prelazia até o encerramento das atividades missionárias na segunda metade do século XX.

Tão importante quanto identificar as práticas missionárias parece-nos relevante conhecer em que medida elas concorreram com os discursos da política indigenista durante o período considerado. Nesse sentido, percorremos dois momentos importantes para a história de nosso país: a Primeira República (1889-1930) e o Estado Novo (1930-1945), dando relevo aos aspectos políticos, econômicos e sociais que caracterizaram os períodos. Integrada a esta perspectiva de busca pelas condições históricas que permitiram as enunciações jesuíticas, ampliamos nosso percurso histórico com vistas à compreensão do processo de *diocesanização* da Igreja Católica no Brasil considerando o contexto de laicização do Estado que ocorreu após a proclamação da República, em 1889.

Caracterizadas as condições históricas que possibilitaram a atuação missionária jesuítica no aldeamento em questão, voltamo-nos para o *corpus* obtido durante a coleta de dados, cedido por um morador da Terra Indígena Tirecatina, participante do estudo.

Para analisar o discurso dos sujeitos, mantivemos a categoria *primado do interdiscurso* e incluímos a *prática discursiva* no seu domínio *intersemiótico* (Maingueneau, 2007b). Deste modo, para contemplar a primeira categoria identificamos no conjunto dos acontecimentos históricos nacionais, fortemente influenciados pela conjuntura internacional, o nosso universo discursivo.

A delimitação do campo discursivo muito mais nos exigiu neste capítulo que no anterior; tivemos de fazer escolhas. E diante de muitas possibilidades, escolhemos o campo

político. Para que possamos ser mais transparentes em relação a esta escolha, recorremos a Maingueneau (2007b) segundo o qual “[...] a delimitação de tais campos [campos discursivos] não tem nada de evidente, não basta percorrer a história das ideias para vê-los oferecer-se por si mesmos à apreensão do analista. Nesse nível, é forçoso fazer escolhas, enunciar hipóteses [...] (p. 36)”. Assim, nossa hipótese girou em torno da permanência do discurso pautado nas restrições semânticas do Concílio de Trento, minimizado pela conjuntura em que foram desenvolvidas as práticas jesuíticas no Brasil do século XX, especialmente no período de 1930 a 1945, na missão do Mangabal. A conjuntura considerada incluiu a existência de uma política indigenista conduzida pelo Estado brasileiro.

Escolhido o campo discursivo, isolamos as seguintes formações discursivas: formação discursiva jesuítica, formação discursiva dos Nambikwara e a formação discursiva do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) relacionando-as dentro das possibilidades apontadas pelo *corpus*.

A utilização da *prática discursiva*, enquanto categoria de análise, considerada no seu domínio inter-semiótico, justifica-se tendo em vista que as formações discursivas não só determinam os discursos, mas permitem articulá-los ao espaço institucional que o torna possível. Assim sendo, a análise através desta categoria nos permitiu compreender a formação discursiva dos jesuítas, dos nativos e do Estado brasileiro a partir do material fotográfico articulado com o trabalho de Mello (1975), padre jesuíta que trabalhou na missão do Mangabal.

6.1 A PRIMEIRA REPÚBLICA E O ESTADO NOVO: CONDIÇÕES HISTÓRICAS QUE POSSIBILITARAM O DISCURSO RELIGIOSO DOS JESUÍTAS NO SÉCULO XX

A segunda metade do século XIX foi um período de importante transformação política e econômica para o Brasil. Ganham destaque a abolição da escravatura, a proclamação da República, a busca pela prosperidade do país com a criação de empresas, bancos, companhias de seguros, com a navegação a vapor, a colonização, o transporte urbano, as estradas de ferro e as linhas telegráficas, cuja finalidade foi aproximar os longínquos pontos de nosso imenso território (Prado Junior, 2004).

Se nos aspectos referentes à conquista da cidadania não tivemos muito a comemorar, o mesmo não podemos dizer quanto à economia. Aqui tivemos alguns sucessos, ainda que nos tenham custado muito a partir da segunda década do século XX.

A abertura do Brasil para a modernidade, com o desenvolvimento de atividades financeiras e a incorporação das primeiras companhias e sociedades empresariais, assinala o início de uma economia nacional desvinculada dos interesses da metrópole. O progresso caminhou, embora com avanços e períodos de crise. Vale destacar que nesse intervalo ocorreu a guerra do Paraguai (1864-1870).

O avanço notado pelo aparelhamento da vida financeira do país, observado com a multiplicação dos bancos, das empresas financeiras em geral, companhias de seguros etc., mostra que o Brasil saía do isolamento colonial. Prado Júnior (2004) assinala que o Estado desempenhou nesse período um papel de empresário, ora captando recursos no exterior para saldar os *déficits* de sua balança comercial, ora estimulando os investimentos do capital estrangeiro em obras de infraestrutura com garantias tentadoras para os investidores internacionais.

Os fins deste trabalho nos levam a destacar a importância da implantação de linhas telegráficas durante o século XIX. Foram quase 1 mil quilômetros de linhas telegráficas instaladas, interligando as principais cidades brasileiras, São Paulo e Rio de Janeiro, e o país com a Europa e outros pontos da América; o interior, incluindo o Mato Grosso, foi completado nos primeiros anos do século XX.

No campo da indústria, bastante incipiente ainda, ressaltam-se as manufaturas têxteis e, na agricultura, o cultivo do café, do cacau, assim como a exploração da borracha, na sua primeira fase. Estas atividades deram o rumo para a economia brasileira no período considerado (Prado Júnior, 2004). Ainda de acordo com o autor é de todos conhecido, que a agricultura tomou a frente da economia nacional e, para tanto, conspirou a seu favor a estrutura deixada pelo período colonial, voltando-se exclusivamente para alguns gêneros de exportação e, conseqüentemente, fundando a nossa estrutura econômica em princípios significativamente frágeis: grandes plantações de monoculturas para o mercado externo e importações de produtos necessários à vida cotidiana. Assim, ocorreu o desenvolvimento do comércio nacional; bastante expressivo e com acelerado crescimento desde a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do século XX. A partir desse momento, o Brasil transformar-se-ia num grande fornecedor de matérias-primas e gêneros tropicais para o mercado internacional (Prado Júnior, 2004). Evidentemente que, nessas condições, o mercado

interno e as necessidades daqueles que viviam e trabalhavam no país não ganharam muita importância. A principal consequência disso foi a insuficiência de grande parte dos produtos para suprir suas necessidades e a importação dos mesmos.

Mas o advento da República causou um estímulo às atividades da economia brasileira. Segundo Prado Júnior (2004), os homens viveram intensamente o desejo de enriquecer, de prosperar materialmente; todas as suas atividades se voltaram para isto e estimularam a vida econômica do país. Obviamente com intensa concentração de renda, o que nos conduz à análise das conquistas no campo da cidadania durante a Primeira República.

A análise do longo caminho percorrido pela cidadania no Brasil realizada por Carvalho (2009a) destaca que, no período compreendido entre 1822 e 1930, o único avanço foi a abolição da escravidão, em 1888; seu resultado imediato foi a incorporação dos direitos civis pelos ex-escravos. O autor também ressalta que, dos aspectos políticos associados à cidadania, o movimento que pôs fim à Primeira República teve maior impacto do que a mudança do regime, em 1889. Nesse sentido, a herança deixada pelos portugueses aos brasileiros e que descreve a situação da grande parte da sociedade nacional naquele período é: “[...] uma população analfabeta, uma sociedade escravocrata, uma economia monocultora e latifundiária, um Estado absolutista [...]” (Carvalho, 2009a, p. 18).

Para Carvalho (2009a), sem sombra de dúvida o fator mais negativo para a conquista da cidadania foi a escravidão negra e a indígena³⁵. Todos tinham escravos, do Estado à Igreja, inclusive os próprios libertos tinham os seus. Obviamente, os escravos não eram cidadãos, não tinham, portanto, direitos civis (direito à integridade física, à liberdade, à vida).

A proclamação da República não alterou de forma significativa esse cenário herdado do período colonial, nem tão pouco a Constituição de 1891. Segundo esta, o governo do país deveria ser instaurado pelo voto dos cidadãos, homens alfabetizados com mais de 21 anos. As mulheres, os mendigos, os padres, os soldados, os membros das ordens militares não tinham direito ao voto.

A organização política pautada no federalismo norte-americano, embora desconectada de suas bases históricas, rapidamente facilitou que os Estados, antigas províncias, formassem as oligarquias estaduais com partidos únicos. As práticas eleitorais não poderiam ser diferentes: eram fraudulentas; ao longo do tempo foram aperfeiçoadas e continuaram a coagir, comprar, enganar e excluir os eleitores. Ainda assim, nenhum movimento popular até 1930

³⁵ Para esta o autor é bastante breve, mas considera que a dominação e o extermínio desses povos só não foram maiores dada a atuação dos jesuítas. O estudo detalhado sobre a escravidão indígena revela que, a seu tempo, foi tão ou mais cruel do que a escravidão negra, sobretudo nas capitanias de baixo poder aquisitivo.

exigiu maior participação eleitoral. O aprendizado deveria ser lento e gradual (Carvalho, 2009a).

Se os direitos políticos foram a expressão da exclusão nos primórdios da República, os direitos civis também não avançaram. Nestes a herança colonial foi ainda mais devastadora. Os valores escravocratas estiveram presentes durante todo o período e mesmo com a abolição da escravidão a liberdade individual como direito não tinha muita expressão prática na sociedade brasileira.

Outro importante obstáculo para o exercício dos direitos civis foi a manutenção da grande propriedade rural, que possibilitou o sistema oligárquico. Nos centros urbanos, o autor considera as manifestações dos operários os quais, embora lutassem por direitos trabalhistas básicos, ficavam claramente divididos quando a questão era a participação política e o papel do Estado na sociedade.

Para esse autor, os direitos sociais, por sua vez, continuavam restritos às associações particulares de assistência social. Encontravam-se as irmandades religiosas, as sociedades de auxílio mútuo, as Santas Casas de Misericórdia. Importa destacar que a perspectiva doutrinária que predominou na elaboração da Constituição de 1891 foi o liberalismo ortodoxo, o que justifica a concepção de não intervenção do Estado na assistência social e nas relações de trabalho.

No entanto, Carvalho (2009a) também destaca algumas medidas importantes de cunho social, entre elas o reconhecimento dos sindicatos como legítimos representantes dos trabalhadores rurais (1903) e urbanos (1907) e a criação das *Caixas de Aposentadoria e Pensão* para os ferroviários, em 1923. Estas foram de suma importância para a saúde pública, pois são as bases de um modelo que viria a ser hegemônico nas décadas seguintes à Revolução de 1930³⁶, mas que aqui, no final da Primeira República, tem sua singularidade reconhecida. Aqui, tratamos do *modelo médico assistencial-privatista*³⁷ (Carvalho et al., 2013; Silva Junior, 1998; Cohn, 1996)

Dos movimentos sociais destacados pelo autor, citamos o Tenentismo (1922 e 1924) e a Revolta da Vacina (1904). O primeiro, por sua relevância no combate ao poder das oligarquias estaduais, é particularmente, interessante porque precedeu a Revolução de 1930. Já a Revolta da Vacina não podemos deixar de citar porque nos leva a considerar o outro

³⁶ O episódio a que nos referimos por Revolução de 1930 corresponde ao movimento armado dirigido por militares e civis com vistas a depor o presidente Washington Luís. Temos clareza das discussões em torno do sentido da expressão revolução, mas mantivemos o termo por ser amplamente conhecido como tal.

³⁷ O modelo médico assistencial-privatista foi a base para a constituição de um modelo assistencial que predominou ainda neste século e que precedeu o Sistema Único de Saúde.

modelo de atenção à saúde pública adotado, principalmente no período de 1889 a 1930, embora esteja presente até hoje em nossas práticas e serviços de saúde; aqui, nos referimos ao *modelo sanitaria-campanhista*³⁸ (Carvalho et al., 2013; Iyda, 1994).

Iyda (1994) estuda esse período da saúde pública considerando a influência da produção cafeeira. Importante destacar que não só o desejo e a motivação humana impulsionaram as atividades no período da Primeira República, mas especialmente o capital financeiro, muito mais presente do que no período imperial fornecendo empréstimos públicos e capital ao setor privado, participando das atividades econômicas do Brasil, instalando filiais bancárias etc. A saúde pública no Brasil foi amplamente influenciada pelo capital financeiro inglês e norte-americano durante o período considerado. As campanhas sanitárias estavam voltadas para o saneamento dos portos e vias terrestres e para o controle (quando a total extinção não fosse possível) das doenças predominantes, as quais comprometiam o avanço do progresso e da ordem social.

Soberano na relação dos *exportáveis*, o café já estava presente no período imperial e alcançou seu ápice na República. Segundo Prado Júnior (2004), o café teve a seu favor as condições naturais do país e a imigração europeia que substituiu a mão de obra escrava. Enfrentou como obstáculos as carências do solo, quando esgotado pelas plantações sucessivas, e a superprodução, que no início era compensada pelos períodos de carência, mas que, a partir da década 1920, só resultou num acúmulo invendável do produto. Isto acabou por levar o governo a executar políticas intervencionistas, materializadas na compra do excedente pelo Estado, financiado pelo capital estrangeiro, cujo fim foi a destruição do estoque, com vistas à contenção da queda do seu preço no mercado externo.

A estratégia inicial era a aquisição do produto pelo Estado brasileiro que o venderia posteriormente, fazendo concorrência com os demais produtores em períodos que o mercado consumidor estivesse em expansão. Ela já tinha sido utilizada pelo Brasil nos anos que seguiram após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Porém não resistiu às mudanças mundiais ocorridas depois desse conflito e, no final dos anos 20, o país sofreu as consequências de uma economia fortemente atrelada ao mercado internacional, resultando no

³⁸ O modelo sanitaria-campanhista foi hegemônico num momento histórico brasileiro, cuja atividade econômica predominante era a atividade agrária e exportadora; a população habitava principalmente o campo. Neste modelo as atividades são essencialmente saneadoras e preventivas para as principais doenças que de algum modo comprometem as atividades econômicas. Atualmente, ele ainda integra nossas práticas de saúde, embora não esteja tão fortemente direcionado para a limpeza dos ambientes e das pessoas, continua autoritário e pautado numa concepção positivista do cuidado.

estopim de uma revolução que já vinha sendo forjada por aqueles que não se viam contemplados na política de exportação nacional: falamos da Revolução de 1930.

No campo econômico, a crise do café, a da borracha e a do cacau proporcionaram ao Brasil mudanças na sua economia, voltando-se para o mercado nacional, para as necessidades locais de industrialização e infraestrutura (Prado Júnior, 2004). Foi o momento da nossa revolução industrial, nas palavras de Bresser Pereira (1977)³⁹.

Como antecedentes, ele menciona o desenvolvimento da indústria têxtil e o aparelhamento da infraestrutura econômica do país (ferrovias, portos, usinas hidrelétricas, sistema de comunicação, a política do encilhamento ocorrida logo após a proclamação da República e a Primeira Guerra Mundial). No campo social, Bresser Pereira (1977) destaca o surgimento da classe média, a constituição do Exército Nacional, a substituição do regime imperial pelo republicano e as revoluções dos anos 1920, que abalaram a Primeira República colocando em relevo o sistema oligárquico⁴⁰.

Um dos principais significados da Revolução de 1930 no Brasil foi o afastamento das oligarquias agrárias dos centros de decisão. O sistema oligárquico fortaleceu-se a partir de 1893, com a derrota do marechal Floriano Peixoto na contenda entre este e o grupo formado pelos cafeicultores, permanecendo atuante, hegemônico e lucrativo até o fim da Primeira Guerra Mundial (Sodré, 2002a).

Vale destacar, ainda, que a capacidade produtiva do Brasil estava distribuída segundo regiões não integradas entre si. O desenvolvimento de cada uma se dava isoladamente e as principais áreas produtivas (café em São Paulo e Minas Gerais; cacau na Bahia; borracha no Amazonas, Pará e no então Território do Acre) estavam voltadas para fora do país.

³⁹ Prado Júnior (2004) e Sodré (2002) concordaram com a mudança na estrutura produtiva do país a partir do advento da crise que abalou o mundo capitalista em 1929, mas não percebemos em ambos o entusiasmo sentido por Bresser Pereira (1977). Este considerou a quebra da Bolsa de Nova Iorque uma oportunidade para o país modernizar-se e sair da relação de dependência em que se encontrava. Já Prado Júnior (2004) reconheceu a mudança como necessária para o país alavancar e redirecionar sua estrutura econômica sobre princípios mais sólidos, embora tenha sido precedida por anos em que o capital financeiro alastrou-se, consolidando o poder dos grupos financeiros internacionais sobre a economia nacional e isto pareceu-nos muito mais oportunismo do que oportunidade; enquanto, Sodré (2002) não escondeu sua opinião sobre o papel do capital financeiro em todos os caminhos percorridos pela economia nacional aproximando-se muito mais das concepções de Prado Júnior (2004) do que de Bresser Pereira (1977). Entretanto, não é objeto deste capítulo fazer uma análise da estrutura econômica brasileira no período que compreendeu a República Velha e o Estado Novo, temos como objetivo apenas convidar o leitor para uma rápida passagem pelos principais momentos de nossa história que contextualizaram os trabalhos missionários dos jesuítas no noroeste do Estado de Mato Grosso.

⁴⁰ Bresser-Pereira (1977) aponta dois fatores principais e que influenciaram a mudança das perspectivas econômicas adotadas pelo Brasil no final da década de 20 e início dos anos 30, do século passado: o primeiro foi a depressão econômica que abriu a oportunidade para novos investimentos industriais e o outro foi a Revolução de 1930.

Consequentemente, reagiram de modo bem diferente quando as crises chegaram (Prado Júnior, 2004).

O declínio do sistema oligárquico já podia ser sentido na queda dos índices de exportação do café no início do século XX, na transferência de capitais para a indústria, no aumento da exportação de outros produtos, entre eles a borracha (Sodré, 2002a), e na diversificação de algumas monoculturas, a exemplo do plantio de cana em São Paulo, para suprir o mercado consumidor interno, bem como a fragmentação das extensas propriedades cujos solos já esgotados não serviam mais para o cultivo do café (Prado Júnior, 2004).

No entanto, já era de se esperar que tais períodos não fossem acompanhados pelo aumento da remuneração dos trabalhadores, tendo em vista as regras do sistema capitalista e, nesse sentido, a grande disponibilidade de mão de obra. O mercado interno precário e a concentração de renda permaneceram como características expressivas da estrutura nacional e disso resultou o descontentamento manifestado durante a década de 1920 (Sodré, 2002a).

Nesse período, as demandas dos trabalhadores rurais ganharam visibilidade e desencadearam forte reação dos grupos oligárquicos; estes responderam com a instalação das juntas apuradoras estatais manipuladas pelos governos locais. Não é difícil perceber que a aprovação dos candidatos nesta instância consolidou a farsa da representação eleitoral impedindo a participação política dos trabalhadores nos centros de decisão (Sodré, 2002a).

Após a Primeira Guerra Mundial, o capital financeiro de origem americana intensificou-se no país. O Brasil foi um dos países que recebeu capitais americanos, em substituição aos ingleses, franceses, holandeses e alemães após o término do conflito. Segundo Sodré (2002a), notam-se novas práticas de intervenção capitalista, entre elas a implantação de indústrias no país para aproveitamento da mão de obra abundante e barata, eliminando custos de transportes e colocando-se mais próximas do mercado consumidor.

O alinhamento da política brasileira às orientações americanas consolidou o seu monopólio e os capitais norte-americanos durante o período de 1918 a 1929 passaram a dominar a comercialização do café, fomentando a produção por meio de financiamentos. Produção, comercialização e distribuição do produto para os mercados consumidores, todo o processo estava sob o controle imperialista norte-americano (Sodré, 2002a). A quebra da Bolsa de Nova Iorque, em 1929, não poderia ter outros efeitos sobre o Brasil: afetada a produção do café, estava comprometida a economia brasileira na sua principal base e os efeitos da crise foram muito graves.

O governo instalado a partir de 1930 identificava-se com os ideais de renovação política e econômica do país. Enfrentou a oposição da aristocracia brasileira e da classe média tradicional, buscando apoio nas outras forças atuantes naquele momento: ao proletariado, atendeu com uma legislação trabalhista garantidora de direitos sociais, válida até os dias de hoje; à nova classe média, beneficiou-a com a oferta de empregos públicos; e a classe emergente de empresários nacionais foi contemplada com uma política de valorização da indústria nacional (Bresser Pereira, 1977).

A primeira medida tomada pelo governo provisório de Getúlio Vargas (1930-1937) no setor de exportação do café foi eliminar o estoque do produto armazenado nos armazéns do Estado, esperando valorização e forçando a redução dos preços do mesmo. Assim, queimaram-se os estoques (Sodré, 2002b). Em 1933, o governo federal reduziu as dívidas bancárias dos produtores de café e passou a estimular a produção de outros itens, entre os quais, o algodão. A Alemanha foi a nossa principal consumidora até 1939 (Sodré, 2002b), assim como o Japão (Prado Júnior, 2004).

A exportação do algodão atenuou os efeitos da crise, mas não os eliminou; fizeram-se necessárias outras medidas. As importações reduziram-se e o Brasil passou a produzir internamente o que antes importava; a transferência de capitais para as fábricas aumentou a capacidade instalada do modesto parque industrial nacional. Assim sendo, a nacionalização da economia resultou da crise de 1929, pois na perspectiva de Sodré (2002b),

Ficava claro, embora ainda o povo não tomasse consciência disso, que o processo de intervenção imperialista na economia nacional não desfalcava apenas a classe trabalhadora, mas carreava para o exterior a melhor parcela dos recursos e riquezas do país, retardando a sua capitalização. Os novos fatores, libertos em sua expansão na fase da crise, demonstravam a possibilidade de uma capitalização nacional e demonstravam ainda que a folga deixada pelo imperialismo é que lhes permitia o avanço (p.358).

O Brasil teve, ao longo do Estado Novo (1937-1945), novas oportunidades de incrementar a sua produção industrial e ampliar a sua independência econômica. Tratamos do período em que se deu a segunda guerra mundial (1939-1945). As medidas tomadas pelo governo ditatorial de Vargas permitiram que o Brasil continuasse crescendo, mas os índices analisados por Bresser-Pereira (1977) evidenciam que foram menores em relação aos anos anteriores e subsequentes ao conflito, com destaque para a indústria têxtil que colocou toda a sua capacidade ociosa para funcionar, obtendo um aumento de produção na ordem de 59% entre os anos 1940-1943. Esclarece o autor que isso ocorreu devido a baixa capacidade

instalada da indústria brasileira, que ficou limitada à importação de bens de capital (equipamentos) durante a guerra.

De qualquer modo, o país continuou se desenvolvendo e, no que se refere às conquistas políticas, civis e sociais, avanços e retrocessos integraram o contexto. O período que compreendeu os anos 1930 e 1937 constituiu-se de intensa agitação política. Diferentes propostas para o Brasil se colocaram num cenário pós-revolução (Carvalho, 2009b). Uns, dissidentes das oligarquias, desejavam a continuidade do modelo anterior aceitando apenas alguns ajustes; outros, jovens militares aliados e civis revolucionários desejavam reformas, a principal delas era a reforma agrária.

Representando as tensões sociais da época, dois movimentos constituíram-se: a Aliança Nacional Libertadora (orientação comunista) e a Ação Integralista Brasileira (orientação fascista), projetos opostos que tinham alguns pontos em comum: mobilizavam grande número de pessoas, combatiam o poder local, defendiam o fortalecimento do governo central e um Estado intervencionista, contrapunham-se ao liberalismo e propunham reformas econômicas e sociais (Carvalho, 2009b). Em 1935, a Aliança Nacional Libertadora radicalizou; foi perseguida, sua sede foi fechada, e seus integrantes militares foram expulsos do Exército.

O Exército foi renovado nas suas bases ideológicas e adotou um projeto em que se colocava como poder tutelar sobre o governo e a nação. Em 1937, deu o apoio de que Vargas precisava para o segundo golpe militar de nossa história e o Estado Novo foi instituído.

As transformações ocorridas a partir da década de 1930 expressaram-se não só numa nova estrutura de poder, mas especialmente num movimento nacionalista que objetivava a integração nacional. Os diferentes discursos fundados em diferentes correntes de pensamento, cujo ponto em comum era a construção de uma nação brasileira, foram transformados em palavras de *ordem* que constituíram um fio condutor para o fortalecimento do poder central, revelando o curso autoritário do governo de Vargas iniciado em 1937.

Porém, se de um lado o Estado Novo manifestaria a centralização do poder com práticas autoritárias, de outro se colocava um desafio: a democracia (Pereira, 1997). Para construir a relação intrínseca deste paradoxo importante para a legitimidade do governo, as raízes brasileiras passaram a ser valorizadas e atreladas à modernização do país. Para a proposta de modernização nacional, portanto, buscou-se dar um sentido simultâneo de novo e tradicional, progresso nacional fundado nas suas bases culturais, recusando os modelos importados. A ideia era, então, unir o povo brasileiro em torno de um projeto para a nação;

despertar no povo que habitava os longínquos cantos do território um sentimento de identidade nacional.

Desenvolve-se, então, a estratégia política de criação de *colônias agrícolas* nacionais, que deveriam ser implantadas nos espaços vazios do imenso sertão brasileiro com vistas a diminuir os conflitos urbanos e povoar as nossas fronteiras.

Diferentes instrumentos legais⁴¹ formalizaram o projeto das colônias agrícolas, implementado visando a conquista nacional pelo brasileiro e admitindo os estrangeiros, mas colocando-lhes algumas restrições. Costa (2007) esclarece que havia um fator que diferenciava as colônias agrícolas oficiais e as conduzidas pelo setor privado: as primeiras estavam voltadas para os locais onde não havia interesse do promotor das segundas.

A organização interna das mesmas “[...] incorporava a centralização e a hierarquização burocrática, o controle administrativo sobre os colonos, a produção em pequenas propriedades dirigidas ao abastecimento individual e urbano e a preocupação com a nacionalização da iniciativa” (Costa, 2007, p. 173).

Devemos ressaltar que nesse sentido, as colônias agrícolas oficiais não competiam com aquelas criadas pelo setor privado; ao contrário, davam oportunidade ao desenvolvimento capitalista da região. Isto quer dizer que, implantadas as colônias agrícolas oficiais e privadas, ambas tinham como fim criar um mercado regional e integrar-se ao mercado nacional. Para tanto, exigia-se uma organização prévia interna, em que constavam escola primária, assistência médica, de enfermagem e farmacêutica, trabalho remunerado, empréstimos de máquinas e instrumentos agrícolas, transporte ferroviário, marítimo ou fluvial da produção até a sede da colônia, enfim, todo um aparato fundado no aprendizado agrícola destinado à formação do homem rural. Importa ressaltar que esse projeto não chegou ao seu fim e até o ano 1945 ele não tinha avançado muito.

Para todo o período em que Vargas esteve à frente do governo, Carvalho (2009b) acredita que os avanços dos direitos políticos não foram expressivos; no entanto não há dúvidas que o momento foi dos direitos sociais. De 1930 a 1945, o Brasil viveu o período da legislação social, embora não se possa dizer que tenha sido resultante de conquistas sociais, o que na opinião do autor, comprometeu em parte nosso aprendizado e desenvolvimento da cidadania. Importa destacar a influência do positivismo na elaboração dos direitos trabalhistas defendendo um Estado protetor do trabalhador e da sua família.

⁴¹ Decreto-Lei n. 2.009, de 9 de fevereiro de 1940 (Brasil, 1940) e Decreto-Lei n. 3.059, de 14 de fevereiro de 1941 (Brasil, 1941).

Deste modo, se 1930 pode ser considerado um marco na nossa história econômica, também pode ser visto, segundo Carvalho (2009b), como um divisor de águas para a conquista da cidadania, especialmente para os direitos sociais. Porém, depois de alguns passos adiante na conquista de direitos civis e políticos, conquistados com a promulgação da Constituição de 1934, o Estado Novo os colocou novamente à margem do processo, marcando mais uma vez a história brasileira com um governo autoritário e inovando com o populismo. Não seria a última vez.

6.1.1 O Estado de Mato Grosso e o município de Diamantino

O êxodo populacional ao sertão do Brasil provocado pela descoberta do ouro levou a Coroa portuguesa a criar a Capitania de Mato Grosso, em 1748. A missão do capitão Antônio Rolim de Moura era, principalmente, guardar a fronteira e para tanto foi fundada a sede da capitania às margens do rio Guaporé: Vila Bela da Santíssima Trindade, em 1752 (Siqueira, Costa e Carvalho, 1990). Não só Vila Bela foi criada nesse século, mas antes dela o Arraial da Forquilha (1719), que alguns anos depois foi elevado a Vila Real do Bom Jesus de Cuiabá (1726), o Arraial de Nossa Senhora do Parto (1747), a Vila de São Luiz de Cáceres (1778), entre outros núcleos que surgiram em função da exploração de metais e pedras preciosas ou por se localizar em pontos estratégicos de acesso.

Não só ouro foi descoberto em Mato Grosso durante o século XVIII, mas também diamantes. Em 1747, as minas do Alto Paraguai motivaram importante migração para o local, dando origem ao Arraial de Nossa Senhora do Parto, atualmente município de Diamantino. Na ocasião, essas minas foram objeto de intervenção da metrópole que, por motivos políticos não permitiu a sua exploração, evacuando a região.

A exploração de diamantes foi autorizada no início do século XIX e outra rota fluvial foi estabelecida para escoar as pedras encontradas até Belém do Pará. Nesse momento, Diamantino transformou-se em importante centro comercial e desempenhou papel significativo na política mato-grossense. Grandes concentrações de renda contrastavam com a imensa pobreza sofrida pela maioria de mineiros (Siqueira, Costa e Carvalho, 1990). Nesse mesmo século, as primeiras companhias mineradoras que utilizavam técnicas modernas foram

criadas: em 1815, a Companhia de Mineração de Mato Grosso e, em 1878, a Sociedade Mineralógica de Mato Grosso (Siqueira, Costa e Carvalho, 1990).

Desde a descoberta das minas de Cuiabá até a primeira metade do século XX no estado também foram desenvolvidas outras atividades econômicas, entre elas o açúcar, a pecuária, a exploração de poaia e de borracha. Os engenhos surgiram como demanda dos núcleos mineradores e o cultivo da cana de açúcar foi introduzido pelos paulistas, ainda no século XVIII. Inicialmente atendiam ao consumo interno, mas, a partir da segunda metade do século XIX, as máquinas industriais chegaram e a qualidade do açúcar e da aguardente melhorou. O processo de industrialização do açúcar não foi capaz de impulsionar a produção no estado, que continuou incipiente mesmo nas primeiras décadas do século XX. As relações de trabalho nas usinas mantiveram-se escravocratas, objeto de intervenção federal fundada nas novas leis trabalhistas do Estado Novo; a produção continuou voltada para o consumo local (Siqueira, Costa e Carvalho, 1990).

A pecuária passou de atividade subsidiária da mineração no século XVIII para, a partir do século XIX, fornecer produtos ao consumo interno nacional e tirou bastante proveito da construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, no século XX. Por ela se conduzia o gado nascido no sul do Mato Grosso para as fazendas mineiras, onde os animais eram abatidos e a carne era distribuída. Siqueira, Costa e Carvalho (1990) destacam que muitas cidades surgiram e se desenvolveram próximas à ferrovia, entre elas Campo Grande.

A exploração da poaia⁴² foi mais significativa durante o século XIX e primeira metade do século XX; era desenvolvida da bacia do rio Paraguai até o rio Guaporé e envolvia as cidades de Cáceres, Barra do Bugres, Vila Bela da Santíssima Trindade e Cuiabá. No século XX, as terras disponíveis para a exploração eram arrendadas a empresários nacionais e internacionais. A sede principal estava localizada no centro da mata e levava o nome de *feitoria*; nela estavam os barracões onde ficavam armazenados os mantimentos e as ferramentas de trabalho⁴³.

A exploração da borracha, por sua vez, teve seu ápice durante o período da segunda guerra mundial, quando o governo de Getúlio Vargas incentivou a instalação de empresas na Amazônia, compreendendo o norte de Mato Grosso. Os principais grupos comerciais ligados

⁴² Também chamada *ipecacuanha* é uma planta nativa cuja raiz é utilizada pela indústria farmacêutica.

⁴³ O trabalho hierarquizado tinha no topo da pirâmide o patrão, que tinha a posse da terra para exploração e controle do sistema produtivo; na sequência vinha o feitor (ou patrãozinho) que fazia a divisão dos lotes, o responsável pelo armazém que controlava o comércio de produtos aos poaieiros, as costureiras que confeccionavam as sacas para o transporte da poaia e os poaieiros que coletavam as raízes (Siqueira, Costa e Carvalho, 1990).

ao comércio exterior da borracha estavam instalados em Diamantino e a organização hierárquica do trabalho era semelhante à estabelecida para a exploração da poaia: no topo, o seringalista, e na base, os seringueiros (Prado Júnior, 2004; Costa, 2000; Siqueira, Costa e Carvalho, 1990).

Na época do império, às vésperas da independência do Brasil, a sociedade mato-grossense estava dividida em elite, composta pelos proprietários de terras, ricos comerciantes, funcionários públicos, profissionais autônomos e militares, e pelo clero; no outro extremo estavam os escravos, os índios, os pequenos comerciantes, os artesãos etc. Com esta divisão interna, obviamente na província de Mato Grosso, a elite não desejava mudanças profundas, por se tratar de uma sociedade colonial escravocrata, agroexportadora e latifundiária.

Durante a República Velha, o sistema oligárquico assim se apresentou no território mato-grossense: a *oligarquia do sul*, no sul, atualmente Mato Grosso do Sul, onde se situavam os criadores de gado, comerciantes e coronéis da erva-mate; no norte, a *oligarquia do norte*, composta pelos senhores de engenho. De certo modo, o município de Diamantino integrou esta última.

Os parágrafos anteriores evidenciaram que o município de Diamantino ocupou lugar importante no cenário mato-grossense no que se refere à sua estrutura econômica. Segundo Silva (1975), diversos movimentos migratórios se deram vindos da Bahia e de outros Estados do Nordeste, sobretudo durante os períodos de mineração de diamantes e exploração da borracha.

A região mais ao sul do município era rica em ouro, diamantes, poaia e babaçu. Além disso, havia pequenas propriedades dedicadas à agricultura e à pecuária. A população dessa região era principalmente católica. Na porção mais ao norte, zona de seringa, habitavam os grupos indígenas Paresi, Nambikwara e Irantxe, além de uma população flutuante que vinha em busca de trabalho na exploração da borracha.

Os índios que viviam em tão extenso território foram contatados de diferentes modos desde a entrada dos bandeirantes no século XVIII. Entretanto, aqueles que habitavam o território de Diamantino nos primeiros anos do século XX tiveram contato com a Comissão Rondon durante a instalação das linhas telegráficas em Mato Grosso.

6.1.2 Comunicação e colonização: a ordem, o progresso e o poder tutelar no Noroeste de Mato Grosso

As grandes distâncias entre os extremos do país no início do século XX tornavam bastante difícil a unificação do povo em torno de um mesmo ideal e, ainda mais, compartilhar a mesma identidade. Importantes problemas associados ao acesso dos brasileiros ao interior ficaram evidentes durante a guerra do Paraguai (1865-1870) e algumas questões foram destacadas e avaliadas como despreparo do Brasil para integrar o mundo moderno. Destas, Diacon (2006) cita a comunicação e a miscigenação do povo brasileiro e Domingues (2010) acrescenta o aumento da autoridade sobre o território nacional inexplorado, a construção de ferrovias e a exploração de riquezas naturais, entre elas a borracha; tudo para facilitar o desenvolvimento das regiões mais distantes do litoral.

Questões ligadas à miscigenação⁴⁴ do Brasil e à identidade nacional foram paulatinamente incorporadas às estratégias militares e civis para construir a nação, sobretudo, durante o governo Vargas. Mas a comunicação entre a capital e as outras regiões esteve presente enquanto preocupação imediata desde os fins do século XIX e primeiros 30 anos do século XX.

Diacon (2006) esclarece que, como ao telégrafo foi atribuído um significado de segurança nacional, o serviço ficou exclusivamente sob a responsabilidade do poder público. Em 1888, assinala o autor, aproximadamente 20 mil quilômetros de linhas telegráficas já estavam ativas no Brasil; no entanto três importantes regiões, sobretudo pela sua localização fronteiriça, ainda não se encontravam integradas, entre elas o Mato Grosso.

Segundo Domingues (2010), de 1900 a 1906, a missão do capitão Rondon foi estabelecer a comunicação telegráfica até as fronteiras brasileiras com o Paraguai e com a Bolívia, além de reconstruir a linha entre Cuiabá e Cáceres. A partir de 1907, foi-lhe atribuída

⁴⁴ A miscigenação do povo brasileiro foi abordada por Ribeiro (1995), Freire (2013), Furtado (2007) e Prado Júnior (2004). De um modo geral, o primeiro autor referenciou as relações de parentesco estabelecidas por meio dos casamentos entre portugueses e índios nos primórdios da colonização brasileira com vistas ao estabelecimento de vínculos que favorecessem a exploração do pau-brasil utilizando a mão de obra indígena. Com uma abordagem diferenciada Freire (2013) considerou a importância da raça indígena para a formação da identidade nacional. Já Furtado (2007), referenciando a vinda dos primeiros imigrantes alemães para o Brasil, deu destaque para uma das razões desta imigração: o branqueamento do povo brasileiro. Prado Júnior (2004) também cita o branqueamento do povo brasileiro como um obstáculo a ser superado para a adequada modernização do país considerando os padrões europeus de civilização. Por meio destes breves apontamentos devemos ressaltar que, embora tenha integrado as estratégias de nacionalização brasileira, a inclusão dos índios era dificultada, pois essa população vista como uma raça a ser diluída ao longo dos anos favorecendo a constituição de um povo genuinamente brasileiro.

outra missão, a criação da Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas, conhecida por Comissão Rondon. Esta tinha o objetivo de instalar o sistema telegráfico entre Cuiabá e Porto Velho facilitando a comunicação entre o Rio de Janeiro, capital federal, com o Mato Grosso e o Amazonas, passando pelo Acre. A Figura 10 ilustra o percurso percorrido pela Comissão Rondon para cumprir o que lhe fora determinado. Das estações instaladas, destacamos a Estação Telegráfica Juruena e a Utiariti, ambas no período de 1907 a 1909 (Diacon, 2006). A Estação Telegráfica Juruena nos é particularmente importante por ter sido integrada à Missão do Mangabal e a Estação Telegráfica Utiariti por ter composto o *locus* do Posto Missionário do Utiariti, objeto de análise do próximo capítulo.

No entanto, assegura Domingues (2010), a Comissão Rondon não se constituía numa comissão com finalidade exclusivamente militar, mas também civil, e estava submetida tanto ao Ministério da Guerra, quanto ao da Indústria, Viação e Obras Públicas. Deste modo, justificam-se as diferentes instruções atribuídas ao citado capitão e seus soldados. Além da observação militar, coube à comissão as marcações das coordenadas geográficas, os estudos regionais (flora, fauna, aspectos geológicos), a verificação da navegabilidade dos rios e, especialmente, a colonização dos territórios. Esta atribuição deveria se dar conjuntamente com os governos estaduais, cabendo a ela demarcar e medir os lotes de terra.

O estudo de Domingues (2010) acrescenta, ainda, que o telégrafo e as ferrovias representavam naquele tempo o avanço da engenharia e dos sistemas de comunicação. Representavam o progresso e a conquista da ciência, a superação do isolamento e a possibilidade de integração dos espaços e dos grupos que neles habitavam à nação; foi nesse sentido que o trabalho empreendido para a instalação das linhas telegráficas compôs um conjunto de ações civilizatórias promovidas pelo Estado brasileiro.

O estudo de Arruda (2003) em torno das estratégias e táticas de resistência empreendidas pelos índios Umutina no Posto Fraternidade Indígena, localizado nas imediações do município de Barra do Bugres, Mato Grosso, durante o período de 1913 a 1945, colabora para o entendimento das ações desenvolvidas de forma articulada⁴⁵ entre a Comissão Rondon e o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPIILTN). Segundo a autora, a perspectiva de transformar índios em trabalhadores nacionais não foi uma estratégia inovadora que surgiu no alvorecer do século XX. Ao contrário, já vinha sendo desenvolvida ao longo do século anterior.

⁴⁵ Arruda (2003) esclarece que as atividades desenvolvidas pela Comissão Rondon e pelo SPIILTN assumiram, depois da criação deste último, uma expressão de continuidade em que a comissão fazia o primeiro contato e o SPIILTN desenvolvia na sequência a pacificação.

Figura 10 – Linha telegráfica Cuiabá-Santo Antônio
 Fonte: Diacon (2006, p. s/n)

O Posto Fraternidade Indígena foi fundado pela Comissão Rondon em 1913, resultando, entre outros fatores, de uma extensão da linha telegráfica originada no Posto Telegráfico Utariti que percorreu o território ocupado pelos Umutina (rico em poaia) até o município de Barra do Bugres. Neste posto, viveram índios Paresi, Umutina e Nambikwara, pois já estavam familiarizados com a cultura não indígena e, portanto, não eram considerados mais nativos.

A investigação da autora supõe uma hipótese surpreendente: o Posto Fraternidade Indígena teria sido transformado em uma unidade cujas atividades se aproximariam daquelas realizadas em reformatórios criados para indivíduos infratores, notadamente a partir de 1930; o nomadismo era considerado uma conduta inadequada passível de punições (Lima, 1995).

Possivelmente o caso investigado por Arruda (2003) reflete uma das subdivisões de postos de pacificação indígena implantado pelo SPI⁴⁶ cuja estrutura, funcionamento e razão última de existir foi objeto de investigação de Lima (1995).

⁴⁶ Serviço de Proteção ao Índio desvinculado da localização de trabalhadores nacionais desde 1918.

O trabalho deste autor tem sido percorrido por muitos dada a sua importância para a compreensão da política indigenista no Brasil. Explorando a construção do poder tutelar desde a criação do SPILTN, em 1910, até a sua substituição pela Fundação Nacional do Índio (Funai), em 1967, e tendo por fundamentação teórica as contribuições de Michel Foucault, Lima (1995) busca respostas para o exercício do poder estatizado sobre os povos nativos por meio da análise de seus mecanismos, efeitos, relações, técnicas e tecnologias. A partir desse referencial, o poder foi apreendido pelo autor tal como uma guerra prolongada que não utilizou a violência bélica, mas se deu num campo onde as “armas” teriam sido utilizadas em nome da paz. Dito de outro modo, o poder tutelar foi construído subtraindo a guerra bélica pela guerra de conquista em que estratégias e táticas foram empregadas para submeter os povos indígenas dispersos pelo território; tudo isto em nome da paz.

A reflexão de Lima (1995) foi extremamente pertinente, pois trouxe para o cenário os processos em que os povos indígenas foram envolvidos e que determinaram a destruição, submissão, aliança e/ou recomposição de seus grupos. Isto teria ocorrido, sobretudo, durante a República Velha em um movimento de expansão nacional direcionada ao oeste do território do Brasil. Consoante ao referencial foucaultiano o estudo desenvolvido pelo autor desconstrói versões oficiais em torno da política indigenista brasileira, assegurando resultar de um conjunto de fenômenos do poder estatal previamente elaborados pela administração pública.

Portanto, o poder tutelar é uma forma de ação do Estado sobre as ações dos povos indígenas e sobre seus territórios. Esta forma de poder, assegura Lima (1995) tem origem e guarda continuidade com as conquistas portuguesas e seus aparelhos de poder que visavam garantir a soberania da Coroa. O poder é, antes de tudo, um poder estatal cuja matriz é militar.

Este poder de ação sobre as ações dos índios materializa-se na sedentarização dos mesmos, vencendo as suas resistências. Sobre o território, o poder tutelar simultaneamente exclui e inclui. *Exclui* quando cria postos indígenas, os quais funcionam como pontos de apoio aos nativos porque tutela a todos e *inclui* quando subtrai sua liberdade e coloca os indígenas sob vigilância do Estado.

De acordo com Lima (1995), a criação do poder tutelar e sua rede institucional restringe a possibilidade de os nativos falarem e agirem em causa própria, ao mesmo tempo em que passam a constituir uma população genérica, homogeneizada, nacionalizada. O reconhecimento de direitos básicos, como direito à terra e à assistência diferenciada, passa não pela capacidade política de reivindicação, mas ao contrário, por sua relativa incapacidade de falar em seu nome. Isto justifica a presença do aparelho de Estado. O maior exemplo deste

poder tutelar está nas reservas dos territórios indígenas, que passam a ser administradas pelo Estado por seus aparelhos, tendo os índios a posse, mas não a sua propriedade. Torna-se relevante seguir a perspectiva do autor e afirmar que a última finalidade da demarcação é regular o acesso e a utilização das terras, tendo em vista as riquezas nelas existentes para exploração direta ou indireta pelo Estado.

A implantação do SPILTN estava associada à criação do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (Maic), que se deu em 1906, idealizado e representativo dos interesses dos proprietários de pequenas propriedades. O Maic, segundo o autor, compreendia diversos serviços antes localizados em outros ministérios, dentre eles o Museu Nacional e o Jardim Botânico. Desde sua criação, esse ministério sofreu três reformas com importantes reduções orçamentárias que também atingiram o SPILTN.

Criado em 1910, o SPILTN permaneceu no Maic até 1930 e respondeu a uma perspectiva já existente no âmbito desse ministério: catequizar e civilizar os índios. Tendo em vista o processo de laicização do Estado, a catequese foi afastada e predominou a proposta de *proteção*. Intensa campanha propagandística promoveu os trabalhadores militares integrantes do SPI. Para a implementação do serviço de proteção ganharam relevância dois aspectos: o primeiro refere-se ao encaminhamento do texto do decreto que dava ao termo *índio* um status jurídico formalizado legalmente, em 1928; o segundo considerou os índios em estágios de transição numa linha evolutiva que os conduzia à transformação em trabalhador nacional.

Nesse sentido, *civilizar* os nativos era transformá-los em mão de obra voltada para a economia de mercado e mudança de estágio. A pretensa linha evolutiva os diferenciava em mansos e bravos, sendo aliados os primeiros e os segundos, insubmissos, objeto principal das ações do Estado.

Lima (1995) esclarece, ainda, que segundo o Decreto n. 5.484 (Brasil, 1928) os índios passavam a ser classificados em índios nômades, índios aldeados, índios pertencentes às povoações indígenas e índios pertencentes aos centros agrícolas. Os primeiros eram os principais alvos do SPILTN, pois eram obstáculo ao avanço do desenvolvimento agropecuário para o sertão, além de se manterem em constantes conflitos. De um modo ou de outro, representavam uma grande oportunidade para o trabalho civilizatório dado o seu estado primitivo. Segundo a perspectiva positivista da época, eles estariam em um estágio no qual a educação os transformaria em civilizados; cabia ao aparelho do Estado mediar a relação entre os nativos atrasados e a sociedade brasileira, já civilizada.

Os classificados na última categoria eram os quase não-índios e sobre estes o Estado tinha muito pouco a intervir; restavam as terras agrícolas que seriam financiadas àqueles que pudessem pagar e os índios comporiam a mão de obra necessária para impulsionar o desenvolvimento nacional. Nesta categoria também estavam os que viviam em *condição degradada* e pouco poderiam contribuir para a pátria; estes também não estavam nos planos do governo. Nosso destaque é para as populações indígenas voltadas para o mercado, compondo um conjunto de trabalhadores rurais, pobres e livres. Em última instância, o resultado mais expressivo do processo de pacificação era a liberação das terras para a iniciativa privada.

Para alcançar o objetivo proposto, Lima (1995) descreve a organização do serviço segundo fases de ação e classificação dos índios do seguinte modo: postos de diferentes tipos, povoações e centros agrícolas. Nos postos, ficariam os índios nômades e aldeados; nas povoações os índios mais pacificados e nos centros agrícolas os classificados na última categoria, ou seja, aqueles que *não eram mais índios*. A essa organização subjaz um processo evolutivo colocado da seguinte forma:

1ª fase – atração de índios selvagens

2ª fase – transformação e educação dos índios semisselvagens

3ª fase – ensinamento dos trabalhos agrícolas e industriais derivados aos índios semicivilizados

4ª fase – estabelecimento dos índios na sua emancipação e definitiva introdução na vida civilizada (Lima, 1995, p. 136).

O trabalho desenvolvido pelo SPI pode ser, assim, resumido: os funcionários deveriam atrair e transformar o selvagem em semisselvagem nos postos de atração, postos indígenas, povoações e centros agrícolas; simultaneamente, os índios contatados seriam submetidos à tutela do governo, ainda que não soubessem disso.

Para atrair os índios selvagens, a estratégia era na sua essência militar, concentrando os grupos em torno de algum posto do SPI. Para tanto os mesmos deveriam ser deslocados e recebiam brindes como sinal de paz, o que facilitava a estabelecer a dependência e a sedentarização (Lima, 1995).

Depois de atraídos, passava-se a educá-los para o aprendizado agrícola pelo exemplo, com vistas a fixá-los ao local. Depois dava-se início à fase de inserção dos índios nos trabalhos agropecuários e nas escolas para aprender português e cálculos matemáticos, com vistas para a troca comercial; na sequência, o SPI procedia à regularização das terras segundo os grupos/famílias e melhorava a instrumentalização para o trabalho agrícola.

6.2 A DIOCESANIZAÇÃO NO BRASIL E O FIM DA ERA DO PADROADO

Após a expulsão dos jesuítas do Brasil, em 1759, assim como de todas as colônias portuguesas, as missões foram dissolvidas e inúmeros padres morreram nas mais diversas partes do mundo.

Entretanto, em 1814, os missionários jesuítas foram novamente incorporados à hierarquia da Igreja Católica Apostólica Romana e retornaram ao Brasil com o objetivo de reataram as conhecidas *reduções*. Não conseguiram e voltaram-se preferencialmente para a educação. Porém, depois de algumas tentativas sem sucesso, reiniciaram uma nova trajetória por meio de uma *prelazia*.

A criação de prelazias no território brasileiro integra o processo de *diocesanização* do Brasil resultante do posicionamento da Santa Sé frente às profundas mudanças políticas, econômicas e sociais ocorridas no contexto internacional do século XIX e XX.

Nesse sentido, não acreditamos ser possível compreender tal processo sem antes retomar as razões que levaram o papa Pio IX (1846-1878) a convocar o Concílio do Vaticano Primeiro (1869-1870), em Roma, frente ao contexto europeu. Este concílio ecumênico, assim como o que o sucedeu no século XX, representaram para a Igreja Católica um marco histórico dos quais profundas mudanças internas e externas são decorrentes.

O Concílio do Vaticano Primeiro visou incrementar a fé e a religião católica, combater os *erros* praticados pela sociedade e, sobretudo, reformar o clero e o povo cristão (Zilles, 1970). Tinha como objetivo central extirpar os males da sociedade moderna fortalecendo a autoridade da Igreja Católica. Esses *males* estariam presentes no comportamento das sociedades modernas e laicas, inspiradas pela ciência e organizadas pelo Estado. Diante disso, como seria tratar da fé cristã numa sociedade secularizada? Eis o dilema da Igreja Católica que norteou tanto o Concílio do Vaticano Primeiro, conduzindo à centralização do poder nas mãos do papa, conforme o princípio primado do papa, quanto o Concílio do Vaticano Segundo (1962-1965), que seguiu outro caminho abrindo a Igreja Católica Apostólica Romana para a modernidade e descentralizando o poder do papa com o colegiado dos bispos. Ainda que sujeita a várias interpretações a infalibilidade do papa foi confirmada na primeira Constituição Dogmática sobre a Igreja de Cristo, decretada pelo Concílio do Vaticano Primeiro, esclarece Zilles (1970).

Segundo esse autor, no século XIX, a Igreja Católica vivia internamente um confronto de ideias, manifestadas por um lado pelo movimento reformador que pretendia alterar a sua disposição hierárquica (a igreja visível medieval) acentuando o seu aspecto oculto (o corpo místico de Deus). Este movimento negava a articulação da organização hierárquica proclamada pelo Concílio de Trento (1545-1569), com a Igreja de Cristo, representada pela unidade do povo cristão; mas não era hegemônico e foi facilmente desarticulado pela Cúria Romana durante a realização do Concílio do Vaticano Primeiro que reclamava maior poder nas mãos do papa e de seus conselheiros (Zilles, 1970).

Para a maioria dos padres conciliares, o que estava em questão era a necessidade de uma reforma interna da Igreja e o combate aos protestantes e aos males da modernidade. Estes fatores conduziram à centralização progressiva das decisões administrativas relativas ao clero na Cúria Romana, bem como no sistema de nunciaturas (diplomacia da igreja).

Vale destacar que a secularização dos Estados colocou as igrejas nacionais à margem dos centros decisórios dos governos nacionais. O sentimento de exclusão e a consequente perda de poder conduziu os bispos locais a Roma em busca de segurança. O primado pontifício protegeu os bispos das usurpações sofridas pelos poderes temporais, a Santa Sé respondeu à altura da demanda, porém exigiu submissão incondicional ao papa. Deduz-se, portanto, que o primado do papa foi instaurado como resposta às circunstâncias vividas pelos bispos nas suas dioceses e o Concílio do Vaticano Primeiro só ratificou algo que já vinha sendo realizado.

Zilles (1970) acrescenta que a restauração do poder espiritual da Santa Sé se deu paulatinamente à medida que teóricos da teologia consideraram a Igreja Católica a coluna fundamental da sociedade europeia; sem a Igreja, a Europa não existiria. Segundo esses teólogos, a moral pública de um soberano estaria na força da sua fé na religião católica e esta não existiria sem o cristianismo, que por sua vez, não haveria sem o catolicismo; consequentemente, nenhum deles – reinos, catolicismo, cristianismo e sociedade – teria existência sem o papa e seu primado.

Foi a partir de meados do século XIX que as ideias restauradoras da relação soberanos e papas tomou as ruas fortalecendo o papa Pio IX, que conquistou a simpatia dos que não estavam integrados na nova ordem e tal como o papa e seus bispos conselheiros sentiam-se oprimidos e marginalizados.

Esta teria sido a legitimidade da infalibilidade do papa no contexto social e que perdurou até o Concílio do Vaticano Segundo, mesmo com todos os problemas originados

deste primado. No Brasil, as consequências dos decretos do Concílio Vaticano Primeiro (1869-1870) deram-se em meio à proclamação da República (1889). Aquino (2012; 2013) trata da questão analisando o processo de *diocesanização* ocorrido no território brasileiro nos anos finais do século XIX e nas três primeiras décadas do século XX.

A centralização das decisões em Roma deu-se no outro extremo de um conjunto de medidas adotadas pelo movimento republicano brasileiro, que proclamou um novo regime para o governo do Brasil: a república, pautada nos ideais de progresso e civilização. Nesse contexto, ganham relevo dois decretos publicados em 1890: o Decreto n. 119-A (Brasil, 1890a) e o Decreto n. 155-B (Brasil, 1890b). O primeiro extinguiu o direito do padroado e estabeleceu a liberdade de culto no Brasil e o segundo adotou oficialmente outro calendário anual – um calendário republicano – em que todas as datas comemorativas religiosas, inclusive o natal, foram desconsideradas.

Ambos os decretos apontaram os caminhos da relação Estado-Igreja Católica que desencadearam a secularização do país e instauraram um Estado laico que buscou acomodar as reivindicações anticlericais e os interesses de uma elite eclesiástica nacional fortemente ligada à Santa Sé (Aquino, 2013).

Em consequência da *Era Pós-Padroado* ocorreu no Brasil a *diocesanização*, entendida como a expansão territorial e institucional da Igreja Católica que criou territórios não só físicos, mas, sobretudo, políticos, os quais atenderam os pressupostos teológicos da instituição e contribuíram para o fortalecimento da Santa Sé no continente sul-americano.

Falamos, então, da abertura de novas dioceses, em que a Santa Sé colocou em prática as reformas previstas no Concílio do Vaticano Primeiro (1869-1870) e reforçadas pelo Concílio Plenário Latino-Americano, de 1899, bem como pelas Conferências Episcopais das Províncias Eclesiásticas do Brasil.

Desse processo, que perdurou até 1930, destacamos a criação das dioceses do Amazonas, de Curitiba, de Niterói e da Paraíba, em 1892; a elevação da diocese do Rio a arquidiocese e a divisão do Brasil em duas províncias eclesiásticas: a província setentrional, cuja sede era Salvador, e a província meridional, cuja sede era o Rio. Consequentemente novos bispos tiveram de ser nomeados pelo papa e os recursos tornaram-se escassos para a manutenção das mesmas (Aquino, 2013).

A criação das dioceses no Brasil ocorreu quase que simultaneamente à mudança das províncias civis para federações com liberdades jurídicas e administrativas estabelecidas em

constituições próprias. Este aspecto do âmbito civil demandou progressiva adaptação do episcopado brasileiro no que se refere à criação das dioceses.

A *diocesanização* do catolicismo brasileiro durante a Primeira República criou uma rede de dioceses, prelaturas e prefeituras presentes em todo o território nacional, especialmente nos *sertões*. Desta rede, vale destacar sua inserção num contexto de territórios hierarquizados considerando a criação de dioceses naqueles locais “civilizados e de progresso” enquanto nos outros foram criadas as prelaturas e as prefeituras (Aquino, 2013).

Sobre as prelazias, ressaltamos a sua importância estratégica com vistas a driblar os impasses possíveis com as elites locais, uma vez que substituíram no Brasil os vicariatos utilizados para implantar as missões da Propagação da Fé na África e na Ásia. Assim sendo, as dioceses predominaram nas regiões sul e sudeste, enquanto as prelaturas e prefeituras surgiam nas regiões centro-oeste e norte.

Além disso, a *diocesanização* deu-se associada ao interesse “civilizatório” do governo brasileiro, que também desejava a manutenção da ordem social e a reprodução do ideário europeu. É nesse contexto que o apostolado educacional das congregações religiosas contribuiu para a manutenção de toda a rede de dioceses e prelaturas, uma vez que, em linhas gerais, os filhos da elite brasileira estudavam nos colégios católicos e suas mensalidades financiavam as obras da igreja e a formação de religiosos (Aquino, 2013).

Aquino (2012) esclarece que a extinção do padroado e a abertura do Estado brasileiro à liberdade de culto não limitou as alianças entre os interesses civilizatórios do Estado e os interesses religiosos da Igreja, notadamente no que se refere à conversão dos índios. Destaca-se ainda no século XIX, em 1895, a instauração das missões salesianas no Mato Grosso.

Assim, por iniciativa da Santa Sé, facilitada pelo Estado laico e pragmático brasileiro, diversas dioceses foram divididas e separadas em territórios menores denominados *prelazias* desde as últimas décadas dos anos 1800. As prelazias consistiam numa estratégia para dar cobertura religiosa a todo o sertão brasileiro com vistas à evangelização daqueles que nele habitassem, inclusive (e, sobretudo) os índios.

Tais territórios deveriam ficar sobre a responsabilidade de alguma congregação religiosa; havia interesse especial da Santa Sé em que a Companhia de Jesus ficasse responsável por uma das prelazias instituídas no Brasil a fim de que catequizesse os índios considerados *pagãos* (Silva, 1975).

Foi nesse contexto que a antiga Missão do Brasil Central, nível organizacional da Companhia de Jesus no Brasil, foi elevada a vice-província e foi dado início ao processo de

responsabilização dessa congregação por territórios brasileiros habitados principalmente por índios não catequizados.

Os termos *prelazia* e *missão*, utilizados concomitantemente, suscitavam inúmeras dúvidas acerca das competências de cada qual, ainda que para alguns a *missão indígena* fosse a única competência em questão. Diversas medidas provisórias foram expedidas pela Santa Sé de modo a favorecer o trabalho dos missionários jesuítas. Deste modo, desde o seu retorno, na forma de prelatura, a Companhia de Jesus assumiu total independência da jurisdição episcopal e do bispo para desenvolver suas atividades, mesmo que o território em que atuava constituísse território secular (Silva, 1975).

Para melhor compreender a atuação da Companhia de Jesus neste novo cenário internacional e nacional, convém termos em mente que o instituto se diferencia em níveis organizacionais segundo *países cristãos* e *países de missão*. Os primeiros possuem uma organização hierárquica com poderes ordinários, enquanto os segundos possuem um poder delegado tendo em vista que seus territórios ainda não se encontram completamente instituídos.

O Brasil, segundo Silva (1975), é uma nação cristã, nunca nela existiu hierarquia missionária com superiores especiais, cujo poder lhes fosse delegado; em virtude disso toda a sua extensão territorial ou possui sedes episcopais ou possui prelazias. Ambas são circunscrições eclesiásticas sob a responsabilidade de um *prelado*, nomeado pelo papa, considerado um bispo-titular e com direitos jurisdicionais sobre o clero a ele submetido, sobre o território e sobre o povo adstrito a este.

Em 1957, as prelazias foram definidas pela Sagrada Congregação Consistorial da Santa Sé como “[...] uma *diocese em formação* com *caráteres missionários* confiada a uma *ordem ou congregação religiosa* [...]” (Silva, 1975, p. 6, destaques nossos).

Como *diocese em formação* a prelazia seria governada não por um bispo diocesano, mas, sim, por um prelado ordinário ou por um administrador apostólico, eleito pela sua família religiosa; não estaria constituída por clero diocesano, contudo teria a responsabilidade de criar e manter um seminário para constituí-lo; o seu apostolado compreenderia tanto atividades diocesanas quanto missionárias. Por fim, para a manutenção dessas atividades, tendo em vista que não possuiria patrimônio inicial, nem tampouco poderia contar com as contribuições das populações envolvidas, viveria de auxílios oficiais ou particulares, não oriundos das rendas da Igreja, voltados para uma obra específica das quais Silva (1975) cita a Obra de Propagação da Fé, a Obra da Santa Infância e a Obra de São Pedro.

Os *caracteres missionários* da prelazia foram deste modo denominados por conta das semelhanças deste apostolado às desenvolvidas em lugares de missão da Propagação da Fé a grupos *pagãos* (Silva, 1975); seriam desenvolvidas em um vasto território com fieis distribuídos em locais distantes da sede missionária e em condições subdesenvolvidas. A vida paroquial dos missionários seria considerada imperfeita, não definitiva e de caráter isolado.

Por ser a prelazia confiada a uma *ordem ou congregação religiosa* caberia a esta, por meio do prelado, desenvolver todos os trabalhos diocesanos e missionários. As residências paroquiais e as estações missionárias seriam administradas cada qual pelo seu *superior religioso* e todos os bens pertenceriam à prelazia, e não à congregação, embora administrados por esta. Destacamos que na hierarquia local, os religiosos e subalternos das casas missionárias ou diocesanas deveriam submeter-se ao superior religioso e, este, ao prelado (Silva, 1975).

6.2.1 A Prelazia Nullius Diamantina e a Companhia de Jesus

A divisão do território da arquidiocese de Cuiabá em prelazia resultou da iniciativa do então arcebispo dom Aquino, em 1928. Visava este compor uma prelazia no território compreendido pelo município de Diamantino, a cerca de 200 quilômetros da capital Cuiabá, no Estado de Mato Grosso.

Nesse ano, dois padres da Companhia de Jesus visitaram o município e obtiveram informações em torno do lugar e da presença de índios na região. Com parecer favorável dos jesuítas visitantes, a nova missão foi instituída através da criação da Prelazia *Nullius* Diamantina (Figura 11), em 22 de março de 1929, pela Bula *Cura Universal Ecclesiae*; a prelazia ficou sufragânea à arquidiocese de Cuiabá, embora sob administração da Companhia de Jesus.

Criada a prelazia, o prepósito geral da Companhia de Jesus informou naquele mesmo ano a todos os jesuítas que a vice-província do Brasil Central, ligada à província meridional do Brasil, cuja sede era o Rio de Janeiro, seria responsável pela nova missão dos índios do Mato Grosso segundo a vontade do papa. Para assumir as atividades da prelazia *Nullius* Diamantina foram destinados: o padre João Batista du Dréneuf (administrador apostólico e

superior regular da missão), o padre José Materni e o irmão Osvaldo Dell’Agnollo, em 1930. (Silva, 1975).

O regime e a administração da prelazia deveriam seguir os cânones e decretos do *Concílio Plenário Latino Americano de 1899* (CPLA-1899), realizado em Roma. Este concílio estabeleceu normas, orientações e propostas voltados às realidades dos países latino-americanos na virada do século; orientou, em última instância, o processo de evangelização da América (Aguer, 1999).

Reafirmando as proposições do Concílio Vaticano Primeiro (1869-1870)⁴⁷ o CPLA-1899 preocupou-se com o exercício dos *sacramentos*, com a laicização da educação, a pregação da palavra de Deus, além de reforçar os vícios condenados pela Igreja. Em especial, tratou da evangelização dos índios insistindo no aprendizado da língua indígena pelos missionários a fim de que esses pudessem desempenhar suas atividades de conversão (Aguer, 1999).

Importa ressaltar que os bispos conciliaristas não inovaram muito, mas reforçaram a importância dos sacramentos para salvação das almas e os contextualizaram àquele período. Recomendaram que os sacerdotes, representantes de Cristo, meditassem e pedissem o auxílio de Deus para o momento da concessão dos sacramentos; estimularam a comunhão dos fiéis em cada missa, assinalando a inexistência de regras sobre a sua frequência mínima; exortaram a paciência e a caridade cristã na condução dos inaptos aos sacramentos, tornando-os dignos de recebê-los; estabeleceram normas em torno da pregação com vistas a um sermão especial que tratasse da existência, da eternidade e da severidade das penas do inferno aos que pecassem; instituíram uma catequese única para todos e preconizaram a reavaliação do material catequético num período de cinco em cinco anos; estabeleceram a elaboração de um sumário mínimo dos conteúdos a serem ministrados aos catecúmenos. Além disso, censuraram os sacerdotes que resistissem à administração da comunhão aos enfermos e classificaram como pecado esperar o enfermo não ter mais esperança de vida para aplicar-lhe a extrema-unção (isto impediria o pleno fruto espiritual do sacramento).

⁴⁷ Este concílio foi convocado pelo papa Pio IX com vistas ao incremento da fé e da religião católica, reforma do clero e dos cristãos. Seu problema central foi a posição da Igreja frente à modernidade. Neste período Descartes já havia formulado o princípio da verdade distinto daquele defendido pela doutrina católica; a ciência comprometia-se apenas com a razão. Foi o momento do Iluminismo que, no século XIX, modificou radicalmente a posição da Igreja, rompendo com a cultura medieval focada na religiosidade. Além de sua preocupação com a relação fé-razão, declarou o Concílio Vaticano Primeiro (1869-1870), o primado do papa que de certa forma possibilitou no século seguinte a realização do Concílio Vaticano Segundo (1962-1965) (Zilles, 1970).

Para a educação, o CPLA-1899 tratou das consequências causadas às sociedades latino-americanas com a crescente laicização das legislações educacionais. Denunciou as circunstâncias que impossibilitavam o cumprimento da exigência tridentina e propôs alternativas. Ao ensino elementar propôs a criação de escolas primárias católicas em cada paróquia contrapondo à indiferença religiosa e a corrupção dos costumes. Preconizou, ainda, a formação exemplar de mestres confiando a condução das escolas preparatórias para normalistas às congregações religiosas (Aguer, 1999).

Porém, apesar de todas as expectativas referentes à criação da prelazia Nullius Diamantina, obstáculos surgiram; e não raras foram as vezes em que o padre du Dréneuf solicitou afastamento de ambos os cargos que assumira. Silva (1975) cita um pedido em 1938 e, outro, em 1948. Os registros do administrador da prelazia colocam em relevo as resistências locais contrárias ao progresso da missão, que supomos ser das elites mato-grossenses, a formação de missionários europeus com vistas para a missão indígena e a interrupção do envio dos mesmos pelas escolas formadoras, “[...] pois depois de entrados não se fala[va] mais em Missão” [...] (Silva, 1975, p. 24), o que sugere um trabalho essencialmente paroquial contrapondo à proposta de evangelização indígena.

Deixaria registrado na mesma ocasião que as atividades missionárias poderiam ser expandidas, sobretudo entre os rios Teles Pires e Xingu, onde vários grupos indígenas habitavam, caso houvesse mais jesuítas disponíveis.

[...] Em Utiriti e Diamantino temos apenas o número estritamente necessário para poder dizer que se mantém viva a missão. É somente a questão do pessoal que me preocupa [afirmava o padre], porque do material estou certo de que teríamos o necessário para ampliar e desenvolver a missão; a mesma Obra da Propagação da Fé, aumentando o pessoal, não faria dificuldade em aumentar o subsídio que nos dá, tendo especialmente em vista o muito que as nossas casas fornecem de fato à dita Obra (Cópia do último escrito de monsenhor Du Dréneuf constante da Cúria da Missão datada de 23 de fevereiro de 1948 e enviada ao padre Arthur Alonso apud Silva, 1975, p. 24).

A resposta da Companhia chegou, em 1952, na forma de um decreto do prepósito geral João Batista Janssens informando mudanças significativas com vistas a atender as reivindicações do Administrador Apostólico.

Em 1955, os cargos antes exercidos por monsenhor du Dréneuf foram separados e atribuídos cada qual a um padre jesuíta: o cargo de administrador apostólico foi assumido por Alonso Silveira de Mello e o de superior regular da missão por Edgar Schmidt. Novas dúvidas surgiram sobre as competências de um e de outro.

Por decisão de Roma foi assinado um convênio, que definiu não só as competências, mas também deu novas providências e entre elas citamos a responsabilização integral do prelado de Diamantino sobre as ações de conversão da fé, sua conservação e aumento. A ele cabia constituir postos missionários, escolas, obras de assistência, erigir igrejas e capelas.

O convênio entre o prelado Nullius e o superior regular da Companhia de Jesus teve seu termo final assinado durante a segunda sessão do Concílio do Vaticano Segundo (1962-1965), em Roma, no ano de 1963.

6.3 O TERMO NAMBIKWARA E SUA RELAÇÃO COM OS OUTROS NOMES ATRIBUÍDOS AOS ÍNDIOS DO NOROESTE DE MATO GROSSO

Relatórios de Cândido Rondon e estudos etnográficos do início do século XX apresentaram oficialmente os índios Nambikwara ao Brasil e ao mundo. No entanto, construir a história do contato entre estes grupos indígenas e a sociedade envolvente tem sido um desafio, tendo em vista as diferentes denominações a eles atribuídas desde os primeiros caminhos trilhados pelo noroeste do Mato Grosso, ainda no século XVIII.

Price (1972; 1983) e Costa (2002) dão importantes contribuições acerca dos primeiros contatos entre não-indígenas e índios Nambikwara, ainda que os registros históricos oficiais desde a colonização do sertão mato-grossense não façam claras distinções entre os povos que habitavam essa parte do território brasileiro.

Price (1983) explica que em diversos momentos os índios não foram caracterizados conforme seus costumes e crenças. Foi isto que o motivou buscar de modo sistemático a origem do termo Nambikwara e sua relação com duas outras denominações: Cabixi e Paresi. O autor problematizou o uso dessas denominações para grupos indígenas associando-os aos grupos que habitavam a região do Guaporé. Além disso, trouxe informações em torno de outros povos citados em documentos oficiais que datam de séculos que antecederam os primeiros contatos, tais como os Tamaré e os Beíço-de-Pau, chegando ao século XX com a universalização do termo Nambikwara por Cândido Rondon.

Atualmente, sabemos que a denominação Nambikwara é “[...] um termo emprestado do tupi-guarani e que significa orelha furada, consiste em uma designação geral para nomear um conjunto de mais de trinta grupos associados a uma única língua: Nambikwara” (, 2013).

Os primeiros registros dos termos *Cabixi* e *Paresi* parecem ser do século XVIII quando foram citados por Manoel Rodrigues Torres, superintendente do tesouro real em Cuiabá, juntamente com os índios Mambaré e Wacayiri⁴⁸. Formalmente, o termo *Cabixi* surgiu numa descrição geográfica do Mato Grosso, em 1797, a qual continha os grupos indígenas até então nomeados por aqueles que pelo território passaram em busca de ouro e escravos. Deste modo, seriam os índios Cabixi uma nação que andava pelas savanas do Planalto dos Parecis⁴⁹ e florestas próximas aos rios Guaporé, Sararé, Galera, Piolho e Branco (depois denominado Rio Cabixi).

Price (1983) ressaltou que as limitações da época quanto à identidade dos índios levaram a população que mantinha contato com os *Paresi* nas proximidades de Diamantino a confundi-los com os *Cabixi* que habitavam as redondezas de Vila Bela da Santíssima Trindade, capital de Mato Grosso, os quais no início do século XIX atacavam a cidade e os povoados mineiros que ainda estavam em atividade, embora com a produção reduzida.

O convívio pacífico entre os moradores de Diamantino e os *Paresi* contrapondo ao conflito constante entre os moradores de Vila Bela da Santíssima Trindade e os índios que habitavam as cercanias da cidade causava estranhamento em alguns e levava outros a generalizarem o termo *Cabixi* para ambos os povos. A primeira solução para equacionar o equívoco foi apontada por estudos da época e registros de trabalhadores da região durante o século XIX que visitaram Diamantino e Vila Bela da Santíssima Trindade e que afirmaram ser os índios *Paresi* e *Cabixi* povos diferentes.

Entretanto, dadas as dificuldades para os não-indígenas distinguir os diferentes povos tradicionais habitantes do sertão mato-grossense ao longo, principalmente, dos séculos XVIII e XIX, esses grupos permaneceram, por diversas vezes, denominados como *Cabixi*. Tempos depois, o argumento que diferenciava ambos, segundo suas relações pacíficas ou conflituosas, levou a sociedade envolvente da época a elaborar outras denominações. Assim, os *Paresi* passaram a ser chamados de *Cabixi-manso* e os grupos habitantes das proximidades de Vila Bela da Santíssima Trindade, provavelmente, grupos hoje conhecidos como Nambikwara, de *Cabixi-bravo*.

O avanço das expedições em busca de minas de ouro e a procura por índios para o trabalho escravo nas mesmas, permeados por conflitos reais entre colonizadores e povos tradicionais, possibilitaram o contato com outros índios denominados *Tamaré* que habitavam

⁴⁸ Price (1983) esclarece que provavelmente o termo *Paresi* referia-se ao grupo Kasíñiti, assim como os termos Mambaré e Wacayiri estavam fazendo referência ao grupo Waimaré e aos índios Bacairi, respectivamente.

⁴⁹ Termo utilizado por Price (1983) para nomear a Chapado dos Parecis.

as proximidades do Rio Cabixi e tinham hábitos semelhantes aos Cabixi-bravo, pois não usavam roupas e dormiam diretamente no chão. Além disso, eram chamados pelos Paresi de *uaikoákore*, denominação atribuída aos Cabixi de Vila Bela da Santíssima Trindade, cujo significado é *Povo do Chão* tendo em vista seu costume de dormir diretamente sobre o solo. Talvez por tais razões foram incorporados ao termo Cabixi.

Já o termo *Nambikwara*⁵⁰ parece ter sido, no século XVII, registrado por um padre e referia-se a um povo que teria vivido no Rio Tocantins. Provavelmente, pertenceria a um grupo Jê que tinha como costume furar a orelha para nela colocar seus adornos. Pouco se conhece sobre esses índios, mas é sabido que eram muito temidos. Relatos históricos os descreveram como selvagens, guerreiros e canibais; viviam nas florestas e não conheciam canoa, características que também foram utilizadas para descrever os Cabixi-bravo.

Price (1983) elucida, então, que provavelmente este termo não surgiu para ser usado na identificação dos atuais índios Nambikwara. Em 1843, um destes documentos relatou a presença de Nambikwara nas nascentes e margens do Rio Apiacá e, em 1848, eles foram vistos na confluência do Rio do Peixe com o Rio Arinos; outros relatos apontaram que os índios Nambikwara habitantes das proximidades do Rio Tocantins andavam em direção ao sul do território mato-gossense.

Na suposta direção adotada por esses índios estavam os Irantxe, índios que viviam ao norte do Planalto do Pareci, no Rio Cravari, e pareciam ter boas relações com os Paresi. Seus primeiros contatos com os não índios foram no final do século XIX. De acordo com Price (1983), os Irantxe foram atacados por índios que se movimentavam em direção sul, provavelmente os de Beíço-de-Pau.

Como o *Povo do Chão*, os Beíço-de-Pau começaram a se fixar na região do Planalto do Pareci (também chamado de Chapada dos Parecis), e sob o ponto de vista dos Paresi, Cabixi-bravo e Beíço-de-Pau se assemelhavam, pois não dormiam em redes e não conheciam canoas. Portanto, para os Paresi ambos eram *uaikoakorê* e para a população não-indígena todos eram Nambikwara (Figura 12).

⁵⁰ O termo Nambikwara é composto por duas palavras de origem Tupi-Guarani (*nambi*: orelha; *quara*: furo) e quando ocorreu a diferenciação dos Cabixi em Cabixi-bravo e Cabixi-manso, relatos oficiais registraram a presença de índios Nambikwara vivendo ao norte, próximos ao rio Juruena.

Figura 12 – Distribuição aproximada das famílias linguísticas que ocupavam os territórios localizados entre os rios Guaporé e rio Arinos.
Fonte: Price (1983).

No início do século XX, já no contexto da instalação da Linha Telegráfica, Rondon foi atacado por índios nas proximidades do Rio Juruena e seus guias *Paresi* lhes disseram que era o *Povo do Chão*, conhecido em Vila Bela da Santíssima Trindade como Cabixi e em Diamantino e Cáceres como Nambikwara. Segundo Price (1983), Rondon teria rejeitado o termo *Cabixi* e adotara o termo *Nambikwara* por razões não muito claras.

Por fim, aqueles índios inicialmente chamados Nambikwara e que, possivelmente eram os Beíço-de-Pau, após a sua quase extinção durante o contato na década de 1960, seus descendentes foram transferidos para o Parque do Xingu.

6.3.1 O território Nambikwara: ontem e hoje

Sabe-se, então, que os primeiros registros oficiais que relatam a presença de índios Nambikwara são aqueles que datam do processo de colonização do noroeste do Brasil, no contexto da busca por ouro e escravos indígenas para o trabalho nas minas. O ouro foi descoberto no Rio Coxipó, afluente do Rio Cuiabá importante rio que atravessa a capital

Cuiabá, em 1719, embora tenha rapidamente se exaurido nos anos seguintes. Na década de 1730, uma busca na Chapada de São Francisco Xavier, atual Serra de São Vicente, principiou uma nova corrida pelo ouro motivando a vinda de garimpeiros para o sul do território Nambikwara fazendo surgir em pouco tempo vários povoados e tornando a área conhecida como **Mato Grosso**.

Costa (2002) relata que

Por volta de 1731, com a descoberta de ouro na região compreendida entre a Chapada dos Parecis e o Rio Guaporé, nas então denominadas Minas do Mato Grosso, foram fundados quatro arraiais mineiros: Santa Anna, São Francisco Xavier da Chapada, São Vicente e Nossa Senhora do Pilar, localizados entre o Rio Sararé e o Rio Galera, área de ocupação tradicional dos índios Nambikwara. Após a descoberta do ouro nessa região, uma parcela da população indígena Paresi foi escravizada, enquanto que os grupos Nambikwara do Vale do Guaporé, mais próximos aos arraiais, continuavam, de certa maneira, protegidos através da representação do índio *selvagem* e *antropófago* (p. 34).

Deste modo, a chegada dos bandeirantes às margens do Rio Cuiabá, o confronto com índios da região, a busca pelo ouro, sua exploração e consequente escassez antecederam e contextualizaram os primeiros contatos registrados entre índios Nambikwara e não-índios.

Em fins do século XVIII, sobretudo a partir de 1770, as expedições com o intuito de explorar o território ocupado por índios, dentre eles o território Nambikwara, começaram a registrar as comunidades tradicionais que habitavam o local. O Capitão-General de Mato Grosso, Luiz Pinto de Sousa Coutinho, ao chegar em Vila Bela da Santíssima Trindade⁵¹, no ano 1769, determinou a abertura de uma trilha terrestre para interligá-la ao Forte Bragança⁵². A expedição montada com tal finalidade registrou a presença de índios na região dentre eles os Cabixi, os Paresi, os Tamaré e os Guariteré⁵³. Mesmo finalizada, a trilha nunca foi usada tendo em vista os conflitos com os índios do território.

Para o trabalho nas minas foram importados escravos negros da Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, em quantidade expressiva face aos outros moradores da região. Mas, todos os anos os escravos negros fugiam das minas formando quilombos em meio ao sertão. Um deles, o quilombo do Quariteré, formado às margens do Rio Piolho no

⁵¹ Capital da Capitania de Mato Grosso, fundada em 1752.

⁵² O Forte Bragança foi construído em lugar estratégico para a defesa do território por parte da Coroa Portuguesa, porém o acesso a ele se dava somente através do Rio Guaporé e era necessário abrir um caminho terrestre. Uma expedição foi montada com este fim.

⁵³ Os Cabixi foram encontrados ao norte da área Nambikwara e provavelmente, segundo Price (1972) eram os Sabanê. Os Tamaré foram caracterizados como índios que não vestiam roupas e dormiam no chão e os Guariteré talvez fossem os índios Wálêteré, grupo Nambikwara não encontrado pelo autor.

Vale do Guaporé, motivou duas expedições com o objetivo de destruí-lo e trazer de volta para o trabalho nas minas os escravos fugitivos (Price, 1972; Costa, 2002).

A primeira, enviada em 1770, encontrou uma comunidade com 79 negros e 30 índios, todos liderados por uma mulher: a rainha Thereza. O quilombo foi destruído e seus habitantes capturados. Apesar disso, alguns escravos conseguiram sumir em meio a mata formando um novo quilombo não muito distante do local anterior.

Em 1795 outra expedição foi enviada com dois propósitos: encontrar os escravos não resgatados e descobrir novas minas de ouro. Assim que atravessaram o Rio Piolho encontraram o quilombo procurado, resgataram seus moradores, ainda que poucos daqueles que haviam escapado da expedição anterior estivessem vivos. No novo quilombo a bandeira encontrou grandes plantações de milho, feijão-fava, mandioca, batata, cará, banana, abacaxi, etc. Os prisioneiros foram levados para Vila Bela da Santíssima Trindade, na sua maioria índios e caborés (filhos de índios e negros). Esse contingente causou perplexidade ao Capitão-General que os enviou de volta ao quilombo nomeando-o de aldeia Carlota (Price, 1972).

Os negros fugitivos das minas e organizados em quilombos teriam sido os primeiros não-indígenas a entrar em contato com os índios Nambikwara.

No final do século XVIII as minas já não produziam mais, a capital de Mato Grosso, antes em Vila Bela da Santíssima Trindade, foi transferida para Cuiabá, em 1820, e pouco a pouco os povoados em torno das minas da Chapada de São Francisco Xavier foram desaparecendo. Em 1848, os índios chamados Cabixi mataram em Nossa Senhora do Pilar dois homens e uma expedição para puni-los foi montada pelo governo da província. Esta expedição revelou-se, contudo, totalmente ineficiente e mais tarde o povoado foi abandonado. O povoado de São Vicente continuou em operação até 1877, mas também foi atacado e queimado (Price, 1972).

Já no século XIX novas frentes econômicas adentraram o território Nambikwara. A poaia, a madeira, as peles e as penas de animais silvestres tornaram-se altamente lucrativos (Costa, 2002). A poaia tinha elevado valor no mercado dado ao seu uso na indústria farmacêutica. Sua extração foi iniciada em 1830 no município mato-grossense de Cáceres e, em 1854, já estava sendo colhida na vizinhança de Vila Bela da Santíssima Trindade (Price, 1972). Porém, os conflitos de outrora permaneciam e poucos se aventuravam a exercer a função de coletores de poaia. Ainda assim, isto não reduziu o impacto do contato entre índios Nambikwara e coletores da raiz causando redução do território tradicional e da população indígena (Costa, 2002).

No século XX a extração da borracha tomou espaço, mas, da mesma forma que o ouro e a poaia, não se deu de forma pacífica; os índios continuaram resistentes à entrada dos seringueiros e seringalistas no seu território. Apesar da resistência indígena seringalistas e seringueiros entraram nos territórios dos Wakalitesu, Halotesu, Sawentesu e Kithaulu e junto com eles vieram as estradas, os barracões e a extração do látex. Além deles, chegaram a gripe e o sarampo causando expressiva mortalidade nos índios Nambikwara, especialmente os Wakalitesu. Por fim, no rastro da exploração da borracha, desde seus primeiros movimentos no início do século XX, chegaram os missionários protestantes e católicos e os empreendimentos agropastoris (Costa, 2002).

Primeiro o ouro e os escravos, depois a poaia, na sequência a borracha e, por fim, a agropecuária, frentes de exploração econômica que deixaram profundos impactos nos grupos Nambikwara, e demais índios da região. Acrescenta-se a essa lista a construção da BR 364 com recursos do Banco Mundial no contexto do Projeto Polonoroeste, nos anos 1980. Não podemos deixar de citar, especialmente para o contexto histórico daqueles que, hoje, vivem na Terra Indígena Tirecatunga a presença dos missionários católicos e protestantes.

Num território que compreendia inicialmente grande parte da região noroeste do estado de Mato Grosso e a região sul de Rondônia viviam os diferentes grupos indígenas Nambikwara. O território atual é composto por 11 terras indígenas demarcadas entre o final da década de 1960 e a década de 1990 dispostas sobre três ecossistemas: a Serra do Norte, o Vale do Guaporé e a Chapada dos Parecis.

Na Serra do Norte estão as Terras Indígenas Tubarão-Latundê e Pirineus de Souza. Esta região fica localizada ao norte do território Nambikwara no Mato Grosso e se estende em direção ao estado de Rondônia. Dentre os rios que as irrigam estão o Roosevelt, Tenente Marques e o Comemoração.

No Vale do Guaporé estão localizadas as Terras Indígenas Sararé, Vale do Guaporé, Alantesu, Taihãntesu, Pequizal, Lagoa dos Brincos e Paukalirahjausu. O principal rio que a abastece é o Rio Guaporé e em sua direção correm os rios Cabixi, Piolho, Galera e Sararé.

E, a Chapada dos Parecis é um planalto cortado pelo Rio Juruena e seus afluentes: Rio Juína, Rio Formiga, Rio Camararé, Rio Camararezinho, Rio Nambikwara, Rio Doze de Outubro e Rio Iquê que delimitam e abastecem a Terra Indígena Nambikwara. Os rios Papagaio e Buriti também compõem a hidrografia regional e delimitam o território em que este estudo foi realizado: a Terra Indígena Tirecatunga. Os índios que vivem neste ecossistema também são chamados de Nambikwara do Campo (ou do Cerrado).

O território Nambikwara consiste num vasto planalto de onde emergem fontes de diversos rios que por sua vez limitam naturalmente o espaço ocupado pelos grupos indígenas. Em parte, esse planalto compreende o Planalto dos Parecis e seu ponto mais elevado está 700 metros acima do nível do mar (Price, 1972).

O solo é formado por decomposição de arenite, uma areia muito fina que ora assume coloração branca, mas em outros espaços devido a presença de óxido de ferro fica de cor avermelhada. Os tipos de vegetação encontrados são as savanas e as florestas. As savanas se subdividem em campo limpo, cerrado e campo sujo (ou cerrado sujo); e as florestas são do tipo fluviais e justafluviais (Price, 1972).

O campo limpo é um tipo de savana aberta, encontrada em grandes elevações e usualmente associada ao solo com arenito vermelho e compacto. Já, o cerrado é encontrado entre o campo limpo e as florestas; fortemente adaptado às queimadas. E o campo sujo é composto por árvores que crescem justapostas de tal maneira que dificilmente alguém poderá entrar na mata sem que precise abrir trilhas.

As florestas do tipo fluvial são compostas de árvores com altos e espessos troncos e suas copas dificultam a entrada dos raios solares. Há muitas variedades de árvores dentre elas a árvore da borracha (*Hevea sp.*), a árvore da noz (*Bertholletia excelsa*) e a árvore do caju (*Anacardium giganteum*). Entre as palmeiras destacam-se o buriti (*Mauritia flexuosa*), o babaçu (*Orbignia speciosa*), a bacaiuva (*Acromia sp.*), a bacaba (*Oenocarpus distichus*) e o assaí (*Euterpe precatória*).

As florestas justafluviais são encontradas às margens de largos rios e cabeceiras onde surgem suas nascentes, ou ainda, nos capões (pequenas ilhas de floresta em meio ao cerrado). Aqui a água está razoavelmente disponível para as raízes das plantas tendo em vista que próximo a elas estão riachos e saltos.

Nos próximos capítulos serão apresentados a organização política-administrativa e econômica dos Nambikwara, acrescidos de demais aspectos culturais que contextualizam os dados coletados na Terra Indígena Tirecatina e que muito enriquecem a compreensão da situação social e de saúde dos índios que aqui residem.

6.3.2 Língua, comunicação e escrita

Um dos aspectos que caracteriza a diversidade das populações indígenas que vivem no Brasil é o linguístico. Cada cultura tem sua própria língua, falada pelos grupos que a ela pertencem ainda que haja significativa distância geográfica entre os mesmos (Marconi e Presotto, 2011). De um modo geral, as línguas que têm a mesma origem são agrupadas em uma *família* linguística e várias famílias linguísticas podem ter em comum a mesma língua remota configurando um *tronco* linguístico (Melatti, 2014).

O estudo sobre a origem da língua falada e seu agrupamento em famílias e troncos sugere que aqueles que a falam originaram-se do mesmo grupo, mais antigo, salvo aqueles casos em que a língua foi imposta. Assim, o estudo da língua oferece informações importantes para os pesquisadores uma vez que se a origem é comum e há uma conexão histórica entre os povos, também poderá existir instituições sociais comuns.

Nos primeiros estudos desenvolvidos por Lévi-Straus (1948) a língua Nambikwara, embora isolada, parecia ter semelhança com outra língua: a Chibcha; nos anos 1990 (Lévi-Strauss, 1996), o autor já se questionava quanto a tal semelhança, embora confirmasse seu isolamento. Estudos posteriores classificaram a língua falada por esses índios como pertencente à *família linguística Nambikwara* dividida em três línguas: Sabanê, Nambikwara do Norte e Nambikwara do Sul (Miller, 2007; Costa, 2009). Cada língua manifesta-se em diferentes dialetos; o idioma é tonal e a entonação das palavras integra a sua estrutura e as confere diferentes significados como explica o relato a seguir:

O falá nosso é diferente. É engraçado, porque o Nambikwara ele usa a palavra *grande*, ele não fala a palavra *grande*. O português fala *grande* e você sabe que é *grande*. Quando nós vamo fala *grande*, nós falamos *graaaaande*. A gente *uuuuusa* o som. Na língua é *cainará*. Se ele fala *cainará* ele tá falando *grande*; agora, se ele *caiiiiiinará* ele tá falando *grande*, mas se ele fala *caiiiiiiniiii* até que ele para o som dele, ele tá dizendo que é *muuuuuuito grande*. Então, o português nosso daqui ele juntô com a língua Nambikwara e ficô engraçado. *Looooonge* (Participante 10).

A língua Sabanê é falada pelos índios Sabanê que habitam, na sua maioria, a Terra Indígena Pyrineus de Souza e é extremamente diferente das outras duas.

Os grupos que falam a língua Nambikwara do Norte vivem nos vales do rio Roosevelt e Tenentes Marques, assim como a região mais noroeste próxima aos rios Cabixi e Piolho.

A língua Nambikwara do Sul é falada por todos os demais grupos que vivem em território Nambikwara, ou seja, aqueles que vivem próximos ao Rio Juruena e seus tributários, aos rios Galera e Guaporé, bem como do vale do Sararé.

Costa (2009) esclarece que os índios Nambikwara têm como tradição narrar as histórias e é desta forma que a comunicação se estabelece. As memórias relembram momentos e os fatos revelam a intensidade das experiências vividas. Na Terra Indígena Tirecatinga esta prática está sendo abandonada e é objeto de preocupação dos professores e moradores mais idosos.

Como a gente também aprende a história do nosso povo? Nós não tem escrito, é o pai sentado com o filho. Ele conta a noite quando ele tá dormindo... contando... Igual eu falo sobre a Guerra Mundial, estudando história. Eu achava chaaaato e eu dizia: *Meu Deus, pra quê sabe essas matéria de história?! Mas, se ocê estudá com o velho; o velho sentá com ocê e contá? Mas, ocê gosta, ocê imagina, assim... Ele começa contá história, eu fico imaginando... Assim é mais bonito, ocê tá passando de geração. E o índio ele vem com isso, de geração em geração. Muitos ano Nambikwara existiu. Hoje em dia tem a língua, tem a roça. É uma coisa que é nosso e tem que tá levando adiante. Nós não tem nada escrito, a gente vem passando, oral (Participante 10).*

Na perspectiva usada por Costa (2009), para os Nambikwara a memória e a história estão atreladas uma a outra. A segunda é guardada na primeira pelos mais velhos, depositários de seu legado. Nestes termos, os Nambikwara constituem uma sociedade ágrafa e aquele que souber escrever garante seu lugar de destaque e liderança na aldeia. O depoimento abaixo demonstra o valor que a leitura, a escrita e o conhecimento básico de informática tem para a comunidade indígena participante deste estudo.

Não, nessa época não tinha nosso professora, né. Não tem escola... nada. Esse daqui de novato [refere-se a uma criança sentada ao lado] já tem. Mas do primero não existiu o nosso professora. Por isso, nós não estuda. Nós não sei lê e escrevê. Esse novato que nós temo, ele tá estudano! Táá aprendeno. Tem um deles tá mexendo com computado de aluno, né. Até lá no Caititu, também. Caititu já tem muito aluno, aqui também tem aluno... Novo Horizonte tem aluno (Participante 29).

As primeiras investigações sobre a língua Nambikwara se deram com a chegada do Summer Institute of Linguistics (SIL) em seu território acompanhadas de forte conteúdo religioso para conversão dos mesmos aos ensinamentos bíblicos (Costa, 2009).

O SIL foi uma missão evangélica americana que encontrou no México pós-revolução o contexto político e intelectual apropriado para oficializar seus propósitos e expandir sua

doutrina a diversos países latino-americanos⁵⁴. Criado em 1936, constitui-se numa organização especializada na tradução do Novo Testamento para línguas ágrafas. Chegou ao Brasil em 1956 através de um convênio com o Museu Nacional e contou com o apoio de intelectuais interessados no estudo das línguas indígenas do Brasil, sobretudo, de Darcy Ribeiro (Barros, 2004).

Iniciado no contexto do programa de *Educação Socialista*⁵⁵ do México, nos anos 1930 pós-revolução, teve como aliado o movimento indigenista que propunha uma educação diferenciada para os povos indígenas daquele país. Barros (2004) destaca a emergência da antropologia, juntamente com a linguística e a arqueologia, no cenário acadêmico mexicano que influenciou os acadêmicos latino-americanos e os governos de outros países nos anos subsequentes. Deste modo, o estudo das línguas indígenas foi importante para a substituição do critério *raça* na identificação das populações indígenas.

Cabe ressaltar para esse estudo a dupla identidade – missionários e linguistas – dos membros do SIL: *missionários* evangélicos fundamentalistas que através de métodos linguísticos evangelizam comunidades ágrafas através da tradução do Novo Testamento. Esta prática não se dá por meio de cultos, mas através do diálogo do missionário com um grupo de moradores da comunidade que o auxiliam na tradução bíblica ao mesmo tempo em que vão sendo evangelizados. Depois disso, eles se transformam em membros de uma igreja evangélica e seguem evangelizando os demais.

Para a tradução do Novo Testamento os missionários precisavam alterar a educação das comunidades centrando as atividades na função do linguista, por vezes, em detrimento do pedagogo. Foi com este objetivo que o SIL fez alianças com os governos estatais influenciando significativamente a elaboração dos programas educacionais integracionistas que tomaram força em meados do século passado. O Projeto Tarasco (1939-1940), criado no México, e o Programa Yarinacocha (1952), no Peru, são exemplos da influência do SIL na educação oficial indígena (Barros, 2004)⁵⁶.

⁵⁴ Governo mexicano de Lázaro Cárdenas (1934-1940).

⁵⁵ Programa educacional que substituiu as escolas paroquiais por uma rede de escolas públicas com currículos e livros oficiais a serem seguidos por todas as instituições de ensino, inclusive as privadas (Barros, 2004). Nesta fase da Revolução Mexicana a educação era considerada a base de sustentação do governo que contava com o apoio das massas para se manter no poder e colocar em prática importantes reformas que transformariam a sociedade mexicana. Além disso, a educação foi considerada um instrumento de formação de uma nova nação mexicana e com este propósito converteu professores que se transformaram em agentes do governo em busca de apoio nas localidades mais distantes (Cripa, 2009). Segundo Barros (2004) este segmento não permitiu que o SIL interferisse na formação dos profissionais da educação, ao contrário do Peru.

⁵⁶ Programa-piloto de educação indígena criado no contexto do governo de Cárdenas cuja principal característica, em relação à alfabetização indígena, era iniciar a escolarização dos índios através da alfabetização na língua indígena. Expandiu-se por vários países da América Latina, dentre eles o Peru, que criou o Programa

A partir de 1968, o SIL firmou convênio com a Fundação Nacional do Índio (Funai) assumindo a responsabilidade de implantar o ensino bilíngue nas comunidades indígenas. Entretanto, o instituto já desenvolvia seus trabalhos nas comunidades da Terra Indígena Nambikwara e na Serra do Norte traduzindo a Bíblia para a língua Nambikwara, elaborando cartilhas de alfabetização e leitura e desenvolvendo estudos específicos sobre a gramática Nambikwara.

Costa (2009) afirma que somente em 1978 o SIL se voltou para a alfabetização dos índios produzindo cartilhas destinadas à leitura e escrita ilustrando seus modos de vida: pescaria, caçada, trabalho masculino, etc. Neste período, sob a vigência do convênio com o SIL, os índios Nambikwara do Cerrado viveram uma experiência inovadora voltada para a participação dos mesmos na elaboração dos conteúdos escolares centrados nas suas necessidades, desvinculando a alfabetização do aspecto religioso que vinha acompanhando os trabalhos do instituto. Neste momento a Funai implantou para os índios da Terra Indígena Nambikwara o *Projeto Nambikwara* instalando uma escola na aldeia Sapezal, atualmente chamada aldeia Central, que funcionou durante sete meses no período da seca e proporcionava a presença dos familiares daqueles alunos que viviam em outras aldeias daquele território.

A escola ofereceu aulas da língua Nambikwara, aulas de matemática, de ciências sociais e de saúde (hábitos de higiene, cuidados com a saúde bucal, imunização e prevenção à malária). De acordo com Costa (2009), o trabalho desenvolvido foi vitorioso e o sucesso alcançado resultou da participação dos índios no planejamento escolar. Entretanto, o convênio com o SIL não foi renovado e o projeto foi interrompido só sendo resgatado na década de 1980 no contexto da construção da BR 364 com recursos do *Projeto Polonoroeste*.

Costa (2009) exemplifica a importância desse projeto na vida dos índios citando o ensino de matemática. Segundo a autora, para a comunidade Nambikwara, aprender as quatro operações: porcentagem, sistema monetário brasileiro, pesos e medidas, era de grande necessidade naquele momento dado que os índios trabalhavam na extração do látex nos seringais.

Os índios Nambikwara queriam escrever e ler para defender seus interesses relacionados a vida fora da aldeia. Na ocasião era comum os líderes mais velhos dividirem as responsabilidades com os mais jovens que sabiam ler e escrever. Assim, a autora esclarece

Yarinacocha. Ambos são exemplos de aliança entre missionários e indigenistas no campo da educação (Barros, 2004).

que a inserção da escrita nesta sociedade ágrafa alterou as relações de poder e a forma de transmissão do conhecimento antes exclusivo pela oralidade.

Enquanto na Terra Indígena Nambikwara os missionários do SIL atuaram na alfabetização dos índios, na Terra Indígena Tirecatinga, só demarcada em 1991, atuaram os missionários católicos da Missão Católica do Utiriti, embora poucos índios Nambikwara tenham sido internados nas suas instalações segundo evidências trazidas por Pereira (1994).

Após o encerramento das atividades da missão jesuítica,

A primeira escola foi a Wakalitesu... só que muito antes, né. Começou lá na aldeia antiga, lá embaixo. O nome da aldeia chamava Buracão. Por quê? Ela era uma cela, né... tipo um círculo grande. Daqui lá dá uns sete quilômetro, mais ou meno. Então daí, lá quem cuidava era a Funai, mesmo, quando eu era ainda criança. Quem dava aula era a Terezinha. Então, nós estudava na casa de pau e.. eu lembro muito bem que na época os pajé fizeram uma mesa tipo essa aqui, mas cummmmprido, assim, fora a fora. E fizeram um banco assim que nós sentava em fila. E cada um pegava, assim, um palmo e sentava pra escrevê. Então lá foi criado a primeira vez. Mas antes já tinha escola aqui, no tempo da missão e desse tempo pra lá eu não tenho conhecimento. Quem conhece é Geraldo, Maracanã, meu pai, véio Tito (Participante 5).

Passados alguns anos, a escola foi transferida da aldeia Buracão para a aldeia Três Jacu onde permanece até os dias de hoje. Naquele tempo os alunos não eram alfabetizados na língua materna, isto só foi iniciado em anos mais recentes.

A professora nossa era a Terezinha... e ela veio dando aula até aqui [refere-se a aldeia Três Jacu]. Então primeiro foi feito uma casa bem aqui, assim [volta-se para o lado direito da escola]... então foi feito uma escola de pau e palha, também. E depois foi feito ali embaixo [volta-se para o lado direito da escola atual], uns 100 metro ali pra frente. Foi feito uma escolinha, mais pequeno do que essa aqui. Aí foi feito de tábua, né... na época ainda era município de Campo Novo, né. Eu lembro, mais ou meno, o nome da secretária de educação que se chamava Célia. Era o nome dela. Nós estudava era... matéria, assim, ciência, português, matemática... Mas não muito bem aprofundado como é hoje, né. Contava os número de um até cem... mil. Então, a escola era mais tranquila... mais base (Participante 5)

Embora Price (1972) tenha relatado que os grupos Nambikwara do Campo falam a língua Nambikwara do Sul, este aspecto não foi confirmado pelos moradores da Terra Indígena Tirecatinga. Segundo eles a língua Nambikwara é uma só e eles desconhecem as diferenças entre os supostos dialetos falados pelos grupos.

6.3.3 Constituição e organização política dos grupos

No tempo de antigamente, um espírito malfeitor, possuidor de muita força e poderes sobrenaturais, começou a fazer buracos na terra ligando um rio a outro. As águas iam se encontrando, formando um único rio, largo e fundo. Ao mesmo tempo, o céu caiu sobre o chão, ficando os dias em trevas. Homens, mulheres e crianças morreram afogados e suas almas transformaram-se em anta. A salvo ficou uma enorme montanha de pedra, onde vivia um povo alegre que não conhecia doença alguma. Era imortal.

Algum tempo depois, do lado de fora da montanha de pedra, o sol voltou a brilhar como antes. A lua apontava, clareando as noites. Próximo à grande pedra de cor preta, o macaco japuça escutava vozes. Muito curioso, passava a maior parte do tempo a esperar que alguém resolvesse sair. Mas isso nunca acontecia. Sol a sol, ali esperava insistentemente, chegando a ficar com os pelos das costas avermelhados. O japuça resolveu, então, pedir à cutia para roer a pedra, mas quebrou os dentes. Chamou a anta que, com sua força, tentou partir a pedra, inutilmente. O tatu-canastra começou a furar a pedra com uma lixa e se machucou. O urubu dava voos em direção à pedra, batendo com o bico, querendo perfurar a rocha.

As tentativas foram em vão e já estavam desistindo quando a andorinha-da-mata se aproximou do alvoroço que se formava. Ao tomar conhecimento do assunto, e também curiosa em saber quem morava na imensa pedra preta, tomou a frente, empunhando uma espada de madeira, com a ponta bem fina, própria para perfurar. Os animais que se aglomeraram ali resolveram se afastar um pouco, com medo do que pudesse acontecer. A andorinha-da-mata voou longe, longe, longe, para pegar embalo e conseguir uma velocidade estonteante.

Direcionou seu voo e com a espada perfurou a pedra que nem raio. E ela ficou rachada em duas partes. Os animais, que assistiam surpresos a tudo, viram gente sair da pedra. A andorinha-da-mata chamou um homem e uma mulher e indicou um lugar para o casal morar e formar sua família. Para outro casal, mostrou outra direção. E fez o mesmo com os demais que estavam ali próximos. Alguns índios preferiram ficar na grande montanha de pedra preta. É por isso que até hoje os grupos Nambikwara preferem aldeias pequenas e espalhadas em diversos lugares (Costa, 2005, p.13-14).

O relato mítico acima descrito refere-se à concepção que os Nambikwara têm acerca da ocupação de seu território; representa, como Costa (2009) explica, “períodos de felicidade, de realizações e de catástrofes, de degradação das condições de vida natural e moral” (p.125). Acreditam os índios que antes de cada grupo ocupar o seu lugar no território Nambikwara, que de longe não é aquele que se restringe às terras indígenas demarcadas, todos viviam no interior de uma grande montanha de pedra: a *Talensu*. Esta teria resistido à interferência de um espírito maléfico que provocou a inundação do mundo, matando tudo o que nele existia, exceto os Nambikwara.

Porém,

Talensu, na concepção dos índios, não se encontra no passado; está lá e está aqui, faz parte de uma concepção mítica de um tempo não localizável e que se acha ainda no presente. Acreditam os índios que até hoje existem Nambikwara em seu interior e que o pajé, *wanintesu*, em visitas esporádicas a essa montanha consegue vê-los e escutar vozes. Assim, graças à curiosidade do macaco japuça, *hosxasitisu*, muitos índios passaram a ocupar áreas distintas dos campos cerrados, fato que implicou o surgimento de diversas pequenas aldeias (Costa, 2009, p.126).

Costa (2009) ainda acrescenta que os Nambikwara se localizam em alguns momentos num tempo linear, em outros em um tempo cíclico e é neste contexto que ressignificam o passado no presente e no futuro.

Entretanto, um pouco distante desta abordagem mágica e envolvente dos Nambikwara tão encantadoramente trazida por Costa (2005; 2009), estão os trabalhos de Price (1972; 1981; 1987) e Pereira (1994) que em muito contribuem para a compreensão da ocupação territorial e da organização política dos grupos.

Um aspecto que nos despertou relativo estranhamento assim que demos o primeiro passo em direção ao universo Nambikwara foi o tema da constituição dos grupos. Price (1972) trouxe duas percepções em torno do mesmo: num primeiro momento os mesmos se aceitariam como integrantes de um grupo homogêneo, apesar das diferenças regionais; aqui os diferentes dialetos não se constituiriam problemas para o reconhecimento e aceitação entre si dos grupos. O que teria relevância seriam a origem mítica comum⁵⁷ e a prática de rituais que integram o seu universo simbólico, a exemplo da perfuração do septo nasal e lábio superior dos meninos na puberdade. Num segundo momento, os Nambikwara se concebem pertencentes a um *bando* específico⁵⁸.

Segundo Price (1972), antes da paz imposta e da migração ocasionada pela entrada de brasileiros na região, os Nambikwara de um grupo sabiam unicamente daqueles que estavam muito próximos de seu território. O autor não percebe os Nambikwara como um conjunto de grupos que se constituem e desconstituem com a mesma velocidade. Ao contrário, o autor defende que os membros formariam diferentes grupos, viajariam juntos por um tempo, mas que fariam parte de um grupo mais estável do qual, em última instância, quem sai é aquele que morre e quem entra é aquele que nasce.

⁵⁷ Falar sobre a relação incestuosa de dois irmãos que deram origem ao povo Nambikwara...

⁵⁸ Segundo Price (1972) o termo *bando* não é o mais adequado para caracterizar os grupos Nambikwara, pois o termo em questão está associado à visão restrita do Nambikwara que vivia em condições tradicionais. Em outro trabalho o autor adota o termo *grupo* ainda que este seja utilizado de diferentes formas pela ciência. De qualquer modo, o uso geral do termo refere-se ao conjunto de itens que se aproximam um dos outros e que se dispõem de modo desordenado e não equilibrado, embora possam ser agrupados (Price, 1987)

Deste modo, utilizando a perspectiva de Price (1972), dialogada com outros estudos, apresentamos nos itens a seguir, os grupos Nambikwara, segundo a língua falada e a área cultural habitada.

6.3.3.1 Serra do Norte: Sabanê e índios falantes da língua Nambikwara do Norte

Os índios que falam *Sabanê*, e por este nome são conhecidos, formam um único grupo e inicialmente habitavam a Serra do Norte juntamente com os grupos falantes da língua Nambikwara do Norte. Na língua deste grupo o termo *Há'di'baré* significa *povo* e seus integrantes não se concebem índios Nambikwara.

Segundo Price (1972), os Sabanê e os Yala'kalorê tinham boas relações, mesmo que tivessem vivido alguns conflitos no passado. Na década de 1970, os Sabanê somavam entre 30 e 40 indivíduos dispersos da Terra Indígena Pirineus de Souza no estado do Acre.

Costa (2014) analisa a problemática dos grupos que viviam na Terra Indígena Pirineus de Souza e que migraram para o extremo sul do Parque do Aripuanã num processo que representa o retorno dos mesmos ao seu território tradicional deixado entre as décadas de 1940 e 1960 por ocasião dos trabalhos forçados e maus tratos sofridos pelo representante do Posto Indígena Pirineus de Souza⁵⁹.

A autora percorre os acontecimentos decorrentes da extração do látex nas matas da Chapada dos Parecis e Serra do Norte descrevendo as relações desastrosas entre representantes do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e os grupos Nambikwara do Norte, dentre eles os Sabanê. Atualmente, na Terra Indígena Pirineus de Souza vivem 311 índios dos grupos Sabanê, Lakondê, Tawentê, Txãwtesu, Tawxantesu, Yalakalorê, Yalakuntê e Latundê⁶⁰, todos falantes da língua Nambikwara do Norte, exceto os Sabanê.

⁵⁹ Em 1942 foi criada a reserva Pirineus de Souza no contexto do SPI e às margens do Rio 12 de Outubro. Em 1943 esta reserva passou a explorar as seringueiras com compromisso de atingir uma cota mensal. Para tanto, os grupos Nambikwara do Norte foram obrigados a se tornar seringueiros, assim como trabalhar nas roças e abrir trilhas. Durante todo esse período as atividades lucrativas estiveram sob a responsabilidade de Afonso Mansur, representante do SPI que conduziu-as com intenso autoritarismo e crueldade. A atuação do mesmo levou à dispersão dos índios daquela região que buscaram em outros Postos Indígenas a proteção contra as doenças (gripe e sarampo) e a proteção contra os desmandos do encarregado (Costa, 2014).

⁶⁰ A estes grupos o Plano de Gestão Territorial elaborado pela Associação Komace da Terra Indígena Pirineus de Souza traz como grupo que habita este território os Idalamarê e os Nachuandê (Plano de Gestão Territorial, 2013).

Na Terra Indígena Tirecatunga há descendentes Sabanê vivendo, especialmente, na aldeia Vale do Buriti.

Os nomes dos grupos para os índios que falam o Nambikwara do Norte e vivem nas áreas drenadas pelo rio Roosevelt são de várias origens. Um dos informantes de Price (1972) declarou que ele e sua família integravam um grupo chamado *T'áwanté* (Tawentê). A aldeia em que nasceu localizava-se no lado leste do Rio da Dúvida, logo abaixo da confluência entre os rios Uru e Otôuo.

Além disso, mapas desenhados independentemente por 04 (quatro) informantes concordaram quando apresentaram o grupo *T'áwanté* (Tawantê) como tendo vivido ligeiramente mais distante, ao norte na área oeste do Rio da Dúvida e na nascente do Rio Francisco Bueno. Os índios T'áwanté tinham conflitos com os índios dos grupos Yálakunté e com os Tàiya'té. Na época em que Price (1972) desenvolveu seu estudo haviam 15 integrantes do grupo T'áwanté vivendo na Terra Indígena Pirineus de Souza.

Os *Tàiya'té* viviam próximos ao Rio Três Buritis e em 1944 totalizam cerca de 20 índios. Segundo Price (1972), havia dúvidas sobre a existência deste grupo nos anos 1970, pois um de seus informantes alegou que o grupo teria sido extinto, enquanto outro afirmou que seus integrantes viveriam próximos ao Rio Tenente Marques. Lévi-Strauss (1948 apud Price, 1972) localizou os Tàiya'té em algum lugar no Rio Roosevelt. Além disso, Price (1972) revela que existem possibilidades de que o termo Tàiya'té seja uma designação alternativa para o grupo Lacondê ou no mínimo uma parte deste. De qualquer modo o autor os localiza em algum lugar próximo dos T'áwanté em seu mapa ilustrativo.

Os *Yálakunté* não são descritos pelo autor, apenas citados e apontados como um grupo diferente dos Yálunté. Costa (2014) cita o grupo Yálakunté como um dos que vivem atualmente na Serra do Norte.

Outro grupo Nambikwara do Norte é o *Lacondê*. Este nome foi aparentemente pronunciado *Alapmúnte* pelos membros do próprio grupo e Yálakunté pelos T'áwanté na ocasião da transcrição para o português. Segundo Price (1972), um integrante sobrevivente deste grupo declarou que o seu território tradicional era o Rio Tenente Marques, muito próximo da região dos T'áwanté. Teriam se unido com outro grupo chamado Málotúnté, que viveu no sul do território Nambikwara entre os rios Três Buritis e Tenente Marques, para lutar com os Cinta Larga; os Lacondê também lutaram com os T'áwanté.

Ao sul da região norte do território Nambikwara, próximos ao Rio Cabixi e seus tributários estão os *Mamaindê* também chamados de *Mámaintsyéri*. Esses eram os únicos

falantes da língua Nambikwara do Norte que não viviam próximos ao Rio Tenente Marques. Os Mamaindê são tradicionalmente inimigos dos Kíthaulhú e Nekarattú. Totalizavam na época de Price (1972) 48 pessoas.

Ao sul do território dos Mamaindê, próximo ao rio Piolho, vivem os Negarotê também chamados *Nekarattú*. Não está certo se sua língua é Nambikwara do Norte ou se é Nambikwara do Sul (Price, 1972). Eles eram inimigos dos Mamaindê e dos Yumàroàtasú (grupo do Vale do Guaporé), mas amigos dos Kithaulhú. No início dos anos 1970, eles somavam 26 pessoas.

O povo do Juruena chama os Nekarattú de Nekato'tésú, e Price (1972) associou a palavra ao fato deste grupo estar localizado numa área próxima ao quilombo da Aldeia Carlota. Perguntou ao seu informante o que a palavra significava e depois de uma longa pausa ele respondeu *povo da cabeça de fungo*⁶¹.

Na Terra Indígena Tirecatinga há um membro deste grupo morando na aldeia Vale do Buriti integrando o núcleo familiar do dono da aldeia; e na aldeia Novo Horizonte há uma família composta de 07 (sete) integrantes, dos quais 06 (seis) se identificam como Negarotê.

6.3.3.2 Chapada dos Parecis: índios falantes da língua Nambikwara do Sul

Os grupos que falam a língua Nambikwara do Sul e vivem na Chapada dos Parecis são: Wa'kali'tésú, Haló'tésú, Kíthaulhú, Sá'went'ésú e Manduca.

Os Wa'kali'tésú estavam mais a leste do território Nambikwara vivendo próximos ao Rio Juruena e Rio Sapezal. O nome Wa'kali'tésú significa *povo jacaré*, uma referência ao fato de que o Rio Juruena é o único rio cuja grande área suporta numerosos jacarés. Os índios deste grupo, considerados membros de um dos maiores e mais belicosos grupos Nambikwara, lutavam com os Haló'tésú e Kíthaulhú. Provavelmente tenha sido membros do grupo Wa'kali'tésú que atacaram Rondon às margens do Rio Juruena, em 1907. Nos anos 1970, estavam reduzidos a 12 sobreviventes vivendo entre os Haló'tésú.

Em 2012, descendentes Wa'kali'tésú residiam nas seguintes aldeias da Terra Indígena Tirecatinga: aldeia Vale do Buriti, Novo Horizonte e Três Jacu; totalizavam aproximadamente 45 pessoas.

⁶¹ “people of the head fungus” (Price, 1972, p. 104).

Os *Haló'tésú* viveram ao longo dos rios Juína e Formiga e seu nome significa *povo da savana*⁶². Os inimigos tradicionais deste grupo eram os Wánai'lisú, do Vale do Guaporé, e os Wa'kali'tésú. Sempre tiveram boas relações com os Kíthaulhú e os Sá'went'ésú, embora o homicídio de um Kithaulhú por um Haló'tésú em meados dos anos 1950 tenha impactado as boas relações entre ambos desde aquela época. Price (1972) contou 64 membros.

Segundo o censo de 2012, descendentes Haló'tésú viviam nas aldeias Vale do Buriti, Novo Horizonte e Três Jacu e totalizavam um número aproximado de 10 (dez) indivíduos.

Os *Kíthaulhú* viveram tanto no Rio Camararé quanto a leste do Rio Juína. O significado do nome não está claro, embora pareça estar associado a uma parte do corpo de um chefe. Seus inimigos tradicionais eram Wa'kali'tésú, os Mamaindê e os Wánai'lisú; as relações com os Niyahlósú também eram tensas. Tinham boas relações com Negarotê. Somavam na década de 1970, 49 (quarenta e nove) indivíduos que viviam próximos ao Rio Camararé.

Três descendentes desse grupo viviam na aldeia Novo Encantado, em 2012.

Os *Sá'went'ésú* parecem ser um jovem grupo originado dos Kíthaulhú desde o início do século XX; possivelmente como reação à passagem da linha telegráfica pela região dos Kíthaulhú. Seu território tradicional localiza-se nas nascentes ocidentais do Rio Juína e o significado do seu nome é *povo da mata*. Eram inimigos unicamente dos Wánai'lisú e dos Aláku'tésú. Totalizavam 28 (vinte e oito) membros vivendo juntamente com os Haló'tésú na aldeia Serra Azul (Terra Indígena Nambikwara), nos anos 1970.

Na aldeia Três Jacu, Terra Indígena Tirecatina, viviam, em 2012, 02 (dois) descendentes Sá'went'ésú.

Os índios *Manduca* são constituídos por três grupos: os Niyahlósu, os Sí'waihsú e os Hinka'tésú⁶³. Os *Niyahlósu* viveram próximos da confluência entre os rios Camararé e Mutum. Os *Sí'waihsú* viveram nas nascentes do Rio 12 de outubro e os Hinka'tésú viveram no baixo curso desse rio e no Rio Iquê. Na época do estudo de Price (1972) eram: 11 Niyahlósú, 2 Sí'waihsú e 3 Hinka'tésú cuja a maioria vivia na Terra Indígena Pirineus de Souza.

Na Terra Indígena Tirecatina, em 2012, vivia um descendente Manduca, na aldeia Vale do Buriti, porém identificava-se como Haló'tésú.

⁶² "savannah people" (Price, 1972, p. 105).

⁶³ Price (1972) considera a Serra do Norte como localização dos Manduca, já Costa (2009) os coloca como índios Nambikwara do Cerrado, habitantes da Chapada dos Parecis.

6.3.3.3 Os grupos do Vale do Guaporé

No Vale do Guaporé Price (1972) identificou os seguintes grupos, todos falantes da língua Nambikwara do Sul: *Yuwàroàtasu*, *Alâka'tésú*, *'Wa'kalénant'ésú*, *Wâi'ka'kosú*, *Âlânt'ésú*, *Wasusú*, *Âi'ka'tésú*, *Thauli'tésú* e *Kátitauhlú*.

Segundo o autor, só havia um membro do grupo *Yuwàroàtasu* que vivia em Vila Bela da Santíssima Trindade, no Mato Grosso. A sua lembrança da língua não era muito boa, mas declarou ter sido membro desse grupo.

Os *Alâka'tésú* compunham um grupo que viviam perto do Córrego Margarida eles lutaram com os *Sá'went'ésú* da Chapada dos Parecis. Nas imediações da Fazenda Oeste estava a aldeia dos *'Wa'kalénant'ésú* e próximo dali viviam os *Wâi'ka'kosú*, inimigos do grupo anterior. Mais ao sul do Vale do Guaporé e a oeste do Rio Novo estão os *Âlânt'ésú* que são inimigos dos *'Wa'kalénant'ésú* e amigos dos *Wâi'ka'kosú*.

Numa grande aldeia localizada ao sul do Vale do Guaporé no curso do Córrego Dourado viviam os *Wasusú*. E, localizados a oeste de todos os grupos já citados estavam os *Âi'ka'tésú* que aparentemente viviam perto do Rio Guaporé; eram temidos por todos os demais.

Os *Thauli'tésú* ou *Galá'ta'tésú* foi um grupo que viveu numa aldeia ao norte da aldeia dos *Wasusú*; o único membro deste grupo na época do trabalho de Price (1972) vivia com os *Wasusú*.

Price (1972) esclarece que teve dificuldades para verificar com precisão a quantidade de membros de muitos grupos do Vale do Guaporé. De qualquer modo, eles eram no mínimo 14 (quatorze) *'wa'kalénant'ésú*, cerca de 20 (vinte) *wâi'ka'kosú*, 25 (vinte e cinco) *âlânt'ésú* e 34 (trinta e quatro) *wasusú*.

Na Terra Indígena Tirecatinga, em 2012, haviam descendentes *Âlânt'ésú* na aldeia Três Jacu e não havia registros de descendentes de outros grupos do Vale do Guaporé.

Por fim, os *Kátitauhlú* que vivem no Vale do Sararé se subdividem em 4 grupos: os *Qáli'tsú*, os *Káluhwaisú*, os *Wâihlá'tisú* e os *Sayúli'kisú*. Além dos intensos conflitos que existem entre os grupos do Vale do Guaporé os grupos do Sararé eram inimigos dos *Wasusú* (a quem eles chamavam de *Kasusú*) e dos *Âlânt'ésú* (ou *Álugá'tesú*). Em 1968, o total de índios no Vale do Sararé era de 68 indivíduos.

Estudos desenvolvidos ao longo do século XX apresentam os Nambikwara como índios que vivem em aldeias e se organizam em grupos, ainda que a origem da denominação

dos mesmos seja apontada ora em função dos seus vizinhos e da distância entre os territórios ocupados pelos mesmos (Price, 1987), ora como identificação dos membros do grupo segundo o território que habitam ou alguma característica de seus líderes (Costa, 2009).

Os grupos diferem na sua organização social, na sua cultura material e nos sistemas de crenças, mas partilham a mesma filiação linguística. O respeito é mutuo e Costa (2009) comenta que um grupo Nambikwara não adentra no território do outro antes de notificar sua visita.

Os resultados sobre a distribuição dos grupos apresentados por Price (1972) foram utilizados como ponto de partida para uma análise mais aprofundada da organização geopolítica dos Nambikwara, especialmente daqueles que vivem na Chapada dos Parecis (Price, 1987). Para fundamentar suas análises, o autor concebe as relações entre índios e não-índios como produto da interação entre seres humanos que vivem segundo suas próprias concepções. Ele adverte que podem os costumes e crenças atuais representar costumes e crenças passadas, no entanto o modelo de sociedade Nambikwara que ele apresenta é aquela que não se apoia indefinidamente no seu passado. Nesta sociedade a estrutura social pode mudar ao longo das gerações e, assim, pode representar um modo de adaptação dos índios a uma nova ordem.

Então, partindo de aspectos específicos - distribuição do povo no território, duração das configurações espaciais, discriminação entre os membros de um grupo e destes com os demais, bem como, a cooperação no trabalho - o autor traz contribuições importantes sobre a organização geopolítica dos Nambikwara, sobretudo os do Campo. Elas nos auxiliaram na compreensão acerca da realidade vivida pelos habitantes das aldeias da Terra Indígena Tirecatinga.

Ao considerar o modo como o povo Nambikwara se *distribui no espaço* e a *duração* das configurações espaciais, Price (1987) explica que a escolha do local para a construção das casas levava em consideração a distribuição dos recursos, a disponibilidade de água e bancos de areia dado que eles costumam dormir no chão. Costa (2009) acrescenta os laços de parentesco como critério para a distribuição das mesmas. Além disso, as casas estavam espalhadas por toda a região Nambikwara e a distância entre as mesmas, bem como, a população residente em cada uma das casas subsidiaram a conclusão de que quanto mais próximos os assentamentos (aldeias) menor era o número de pessoas vivendo em suas casas; e, ao contrário, quanto mais distante um assentamento do outro, maior a sua população. Price (1987) observou que metade dos assentamentos analisados tinham de 05 a 07 quilômetros de

distância e a outra metade de 20 a 50 quilômetros. A média da população que vivia nos assentamentos próximos entre si era de 10,3 pessoas por assentamento. Já nos assentamentos mais distantes a média aumentava para 33,4 pessoas. As configurações espaciais assumiam, de um modo geral, um padrão cíclico em que as aldeias maiores se rompiam formando bandos que viviam em domicílios individuais, enquanto pequenos assentamentos eventualmente uniam-se.

A escolha do local para as aldeias Nambikwara da Terra Indígena Tirecatinga leva em consideração desde aspectos relacionados aos recursos naturais da região, até a facilidade no acesso aos serviços básicos (água e luz), passando, inclusive, por questões espirituais. Os laços de parentesco permeiam todas as relações entre as aldeias, embora com níveis de expressividade variáveis.

A análise da *discriminação* evidenciou à Price (1972) que os Nambikwara tinham consciência das diferenças linguísticas e culturais entre as comunidades, de modo que os membros de muitas comunidades consideravam os costumes e práticas das outras comunidades inferiores. Price (1987) declara que diversas vezes presenciou situações em que eram proferidas desqualificações de um grupo em relação a outro. Segundo o autor, neste último estudo, os membros de um grupo nomeavam os membros de outro grupo segundo a distância que este estaria do primeiro, assim como segundo suas características. Para tornar mais clara a discriminação entre os membros dos grupos, o autor exemplifica que o povo que vivia no Rio Leme era chamado de *'yó'dunsú* pelos seus vizinhos que viviam no Rio Trinta e Dois; estes por sua vez eram chamados por aqueles de *kwalisádnésú*. Ambos, acrescidos de todos os que moravam ao norte do seu território eram chamados de *haháíndésú* por aqueles que moravam no Rio Galera.

Price (1987) esclarece que todos esses nomes são semelhantes a rótulos, ou seja, tratam-se de termos genéricos usados para designar um povo que não é bem conhecido. Não eram utilizados para aqueles que pertenciam ao próprio grupo. Assim, pode-se supor que a comunidade Nambikwara tenha nomes diferentes utilizados por eles próprios e que são desconhecidos, porém, autor acredita que no período que antecedeu o contato os Nambikwara não se viam pertencentes a mesma unidade geopolítica.

Além disso, os índios reagiam negativamente quando questionados sobre os nomes de suas comunidades. Price (1987) concluiu que se tratava de uma recusa dos mesmos por serem referidos como membros de uma categoria, pois os rótulos eram ofensivos e atribuíam uma

designação genérica à pessoa num contexto em que tais designações só eram reservadas aos estrangeiros.

Em uma das reuniões realizadas ao longo deste estudo perguntamos aos participantes sobre os grupos a que eles pertenceriam. Após um breve silêncio um deles respondeu:

Anteriormente, quem dava os nome para os indígenas não eram os indígenas, porque eles denominados. Os padre, a FUNAI quando entrô... de repente quando assim, não era os pais que decidiam o seu nome. Não! Era a FUNAI que decidia quem ia se chamar João, Maria. Por que hoje eu tenho o sobrenome Silveira? O Silveira não tem nada há ver com a linhagem da minha família! Porque quando meu pai morô na Missão quem foi padrinho dele? Foi um bispo, né, Dom Henrique [Alonso] Silveira de Mello, então, como ele foi padrinho do meu pai entenderam que o nome dele deveria ser chamado Silveira, então... Hoje, os pais escolhem, sim, os nomes, mas isso eu acredito que foi incorporado como uma questão cultural. . Tem muitos que colocam o seu sub-grupo como identificação e no fim coloca o povo, né! [...] Você vai vê, ou tem Sawentesu que é o nome do sub-grupo dele... éh Sawentesu Nambikwara, ou é Wakalitesu Nambikwara, ou é Halotesu Nambikwara... ou é só Nambikwara (Participante 1).

Os exemplos citados no excerto acima são claramente demonstrados nos Quadros 2, 3, 4 e 5 que acompanham a descrição da organização geopolítica dos grupos Nambikwara na Terra Indígena Tirecatina. Vale ressaltar aqui as reflexões de Quijano (2005) sobre o padrão de poder instituído ao longo do processo de constituição da América e do capitalismo colonial/moderno resultando, segundo o autor, na globalização em curso.

Nesta trilha da *colonialidade do poder* o eixo central é a classificação da população segundo a ideia de *raça* que reproduz a perspectiva da dominação colonial. Deste modo, distinguir dominantes e dominados segundo critérios raciais utilizando sua estrutura biológica como referência, necessariamente levava à inferioridade dos povos dominados. Quijano (2005) afirma que foi a ideia de *raça* que baseou as relações sociais na América e produziu identidades sociais das quais os índios, os negros e os mestiços são exemplos claros. Tais identidades também deram a esses um lugar de inferioridade na estrutura hierárquica social e foi lhes atribuído um papel na estrutura de poder.

Assim, ao conquistarem a América os ibéricos nomearam e colonizaram o continente encontrando grande número de diferentes povos, cada qual com sua história, sua linguagem, memória e identidade. Cerca de 300 anos depois todos foram reduzidos a *índios* despojados de suas identidades históricas e colocados à margem da produção cultural da humanidade.

A mais constante *cooperação*, na sociedade Nambikwara, é a que existe entre o esposo e a esposa; ambos dividem os trabalhos diários de modo que cada um contribua com um tipo particular de serviço numa troca recíproca. Assim, o grupo pode ter sua própria lareira, uma

casa redonda ou alongada e viverem com outros grupos para formar uma unidade que coopera. Todos fazem as roças juntos e possuem o mesmo direito sobre o que for produzido (Price, 1987).

A união de um assentamento resulta não só dos vínculos de parentesco, mas também da fidelidade a um líder. Estes normalmente são igualitários e confiam muito mais na influência do que na autoridade. Uma de suas funções é arranjar novos matrimônios de preferência no interior do próprio grupo, mas se não for possível deve arranjar casamentos que estabilizem e mantenham os laços de apoio mútuo entre os assentamentos.

Outra forma de cooperação mediada pela reciprocidade se dá durante as visitas. Pouco tempo antes da partida, convidados pedem aos hospedeiros os objetos que desejam, os quais são entregues sem barganha, ainda que quem concede reclame após a partida.

A maioria das migrações registradas por Price (1987) se deu devido ao casamento, embora no caso dos índios da Terra Indígena Nambikwara à época em que o autor esteve em área, migravam por pressão daqueles que adentravam em seu território. Há evidências que assentamentos amplos favorecem as relações estressantes que podem resultar na sua cisão e que assentamentos menores podem desaparecer com a ausência do líder que os mantinha juntos.

Casar pessoas, visitar e trocar com maior frequência com comunidades que são relativamente mais próximas em vez de fazê-lo com aquelas mais distantes é conveniente, embora a regra seja casar dentro do próprio grupo. Exceto para pessoas do grupo, aquelas com as quais não há cooperação estão livres para partir.

Na Terra Indígena Tirecatunga os Nambikwara residem, principalmente, em 04 (quatro) aldeias: a Três Jacu, a Vale do Buriti, a Novo Encantado e a Novo Horizonte. A distância entre elas é bastante variável. Adotando procedimento semelhante ao de Price (1987), numa sequência linear, tendo como ponto de partida a aldeia Vale do Buriti, para se chegar à aldeia Novo Encantado percorre-se uma distância de, aproximadamente, 20 quilômetros; da aldeia Novo Encantado até a aldeia Três Jacu percorre-se cerca de 9 quilômetros e desta até a aldeia Novo Horizonte há mais 7 quilômetros a serem percorridos.

Em 2013, moravam na aldeia Vale do Buriti 04 (quatro) famílias, as quais compunham um único núcleo familiar; seu *dono*⁶⁴ é conhecido por Maracanã; cada família tinha sua própria casa, totalizando 21 moradores. Esta aldeia foi criada em 2010 e resultou da migração de um núcleo familiar morador da aldeia Três Jacu. Inicialmente foi construída a alguns

⁶⁴ Mantivemos a nomenclatura utilizada por Price (1977) ao definir as categorias de propriedade características da cultura Nambikwara.

metros da sua localização atual, mas por razões assinaladas a seguir, foi novamente transferida (Figura 13 e 14).

Aldeia Vale do Buriti, fizemos duas aldeia. Primeira aldeia... O primeiro motivo para mudarmos... durante anos que moramos na primeira aldeia, sofremos muito. Por que água, luz, era tudo distante. Segunda aldeia... Com o passar do tempo, resolvemos mudar para outra aldeia, mais próxima da rede elétrica. O primeiro andamento conseguimos “luz” para as casas, para dormirmos. Segundo, conseguimos água, um poço artesiano, para não sofrermos com pouca água. E hoje, estamos muito mais melhor do que antes, porque a aldeia evoluiu e conseguimos um pouco de melhoria (Participante 31).

O ancião da aldeia Vale do Buriti foi fundador da aldeia Três Jacu e, possivelmente, o motivo da migração foi a necessidade de um novo espaço com recursos suficientes para a subsistência de sua família.

Aí quando eu morei aqui, aquele pé de atobeira, lá, foi criancada que plantô. Aí quando eu mudei aqui pra cima, né, como eu acabei de falá, onde eu fico tem planta. Aí eu mudei aqui pra cima, né, não tinha como eu fazê. Aí eu mudei lá pro Vale do Buriti no ano de 2010 (Participante 27).

Figura 13 – Ilustração da primeira aldeia Vale do Buriti.

Figura 14 – Ilustração da aldeia Vale do Buriti em 2013 com destaques para a entrada da aldeia, a rede elétrica e o poço artesiano.

No primeiro semestre de 2015, na aldeia Vale do Buriti uma das famílias que nela morava retornou para a aldeia Três Jacu, reduzindo a sua população para 16 pessoas. Das 04 (quatro) casas que existiam anteriormente, duas foram desmanchadas, uma era da família que migrou e a outra, de uma família que passou a morar na casa do dono da aldeia.

Como dito anteriormente, os moradores desta aldeia são na sua maioria Sabanê, mas as uniões matrimoniais realizadas foram com descendentes do povo Irantxe, Wakalitesu e Manduca. Destacamos que em diferentes ocasiões um dos descendentes Sabanê declarou não ser Nambikwara e, sim, Sabanê. “Porque, eu também, eu não sô Nambikwara. Desde criança eu sô Sabanê... (Participante 27).

Sobre seu território de origem falou:

Essa tinha muito os aluno, né... que vinha aqui com as irmã. As moça e os rapais... estuda. As moça como essa aprendia a costurá, fazê banha... fazê tarefa deles, lá, como as irmã pede. Os rapais trabalhava pros irmão, né, os padre. Na tarefa que os padre mandava roçava, fazia roça de toco, plantava cana, fazia açúcar... eu fui criado aqui no Utariti, até 1970. [...]Eu também, eu era um... em 1970, eu era um pixotinha, um garoto... eu não sabia nem aonde eu tava vivendo, né [...]Como os padre achô que eu, que sô de outra etnia, não tem aonde eu fica... eu também era rodado. Eu não sabia que existia meus parente, mais os padre já sabia. Aí, o que aconteceu? “Você fica junto com Nambikwara e eu obedeci, né, [...] É eles [seus parentes mais próximos] tão lá na Pirineus de Souza. Só que agora é quatro aldeia grande. Pirineus de Souza é só Sabanê, eles tão alocado ali na divisa da área do Cinta Largo. Misturado com povo Sabanês tem Manduca e... Tawandê, só que fica naquele outro lugar. Ali, não tem pobrema nenhum, eles trabalha em conjunto na comunidade. Esses dia, a minha irmã ligô pra mim, pra mim ir lá. Agora, sábado. Só que eu não posso ir lá. Eu já falei pra ela. Por quê? Quando a pessoa vem eu tenho que recebê lá em casa... os de fora, né. Aí, nós sô só dois, três família... só e eu

tenho que recebê. Assim, eu gosto de fazê a visita, né... então eu tenho que recebê a visita. Eu falei pra ela: “Pois é mana, eu não tenho condições de ir. Mas, depois da festa que vocês vão fazê, se tivé uma vaguinha pra mim, eu gostaria de visitá ocês. Tudo bem, ela entendeu. Eu tenho dois filho que tá pra lá. Eu tenho um filho que tá pra lá e eu tenho uma menina que tá pra lá. Eles convidaram, mas não tem jeito, não... pra tirá menina-moça de sábado pra domingo” (Participante 27).

Quadro 2 – Relação dos moradores da Aldeia Vale do Buriti, segundo identificação oficial e grupos indígenas dos pais – 2014

Aldeia Vale do Buriti	
Identificação oficial	Grupo pais (pai/mãe)
Sabanê Nambikwara	Halotesu/Halotesu
Sabanê	Sabanê/Sabanê
Nambikwara	Sabanê/Halotesu
Nambikwara	Sabanê/Halotesu
Nambikwara	Sabanê/Halotesu
Nambikwara	Sabanê/Halotesu
Nambikwara	Sabanê/Halotesu
Negarotê	Halotesu/Negarotê
Kapoytaci	Irantxe/Paresi
Nambikwara	Sabanê/Halotesu
Wakalitesu	Wakalitesu/Alantesu
Nambikwara	Wakalitesu/Sabanê
Yalikawaydoloxe Nambiquara	Wakalitesu/Sabanê
Nambikwara	Wakalitesu/Sabanê
Nambikwara	Wakalitesu/Sabanê
Nambikwara	Halotesu/Sabanê
Nambikwara Halotesu	Manduca/Wakalitesu
Nambikwara	Halotesu/Sabanê
Nambikwara	Wakalitesu/Sabanê
Sabanê Nambikwara	Sabanê/Irantxe
Sabanê Nambikwara	Sabanê/Irantxe
Sabanê Nambikwara	Sabanê/Irantxe
Sabanê Nambikwara	Sabanê/Irantxe
Sabanê Nambikwara	Sabanê/Irantxe
Sabanê Nambikwara	Sabanê/Irantxe
Sabanê Nambikwara	Sabanê/Irantxe

Fonte: Censo Terra Indígena Tirecatinga – 2012; 2015.

O depoimento acima revela a dificuldade de alguns índios retornar para suas famílias após o encerramento dos trabalhos missionários na década de 1970 e a expressiva força da tradição – o trabalho comunitário, a reciprocidade, o ritual da menina-moça – em um povo

que não se considera Nambikwara, embora seja considerado pela literatura disponível um de seus grupos.

As uniões com os Wakalitesu parecem revelar o que Price (1987) apontou sobre a compensação de membros: a união da primeira filha do dono da aldeia com um descendente Wakalitesu fez com que este passasse a integrar o núcleo familiar do sogro, porém a união de um dos filhos do chefe da aldeia (apenas seis anos mais novo que a primogênita) com uma descendente Halotesu levou-o a integrar o núcleo familiar de José Paulo que morava anteriormente na aldeia Três Jacu e que recentemente fundou a aldeia Novo Encantado; nesta aldeia ele passou a ser uma liderança, presidindo a Associação Indígena Airanxekysxú.

A união da segunda filha de Maracanã com um descendente Manduca, mas que se identifica Halotesu, trouxe novamente um membro masculino ao núcleo familiar do seu pai. A exceção ocorreu com a união do seu outro filho que se casou com uma descendente Irantxe que passou a morar na aldeia Vale do Buriti.

Em todas as visitas que fizemos a aldeia Vale do Buriti seu dono fez questão de mostrar a aldeia anterior identificando os espaços onde as casas estavam localizadas, bem como a roça cultivada por ele e sua esposa nas cercanias do novo local da aldeia (Figura 15). Contou-nos que gradativamente transferiu as mudas de abacaxi e mandioca, para a nova aldeia que manteve o mesmo nome. Em visita recente mostrou-nos a diversidade de culturas que garantem a sobrevivência dos moradores da aldeia, acrescentado às plantações de abacaxi e mandioca (brava e mansa), culturas de feijão-fava, banana e cana-de-açúcar. Ainda há uma forte relação com a primeira aldeia Vale do Buriti e tudo o que nela existia está bastante vivo em sua memória mesmo com a vegetação nativa retornando. O depoimento abaixo reforça o que foi observado *in loco*.

O povo trabalha memo! Trabalhaaaaava! Por isso que hoje eu falo: “Tá difícil, né”... Não vô nem fala nada porque eu acho que você já tá sabendo como que tá feio o negócio. Tinha roça de cana, mandioca... naquele época, óia sofrido. Arrumava um pouco de arroz com casca e ía assim com pau [faz movimento de abertura do vñão] plantando arroz... igual chinês, plantando, poquinho, poquinho... Faziam todo mundo plantá num pedaço de terra lá tinha muito gente. A aldeia tinha muito gente. Aí plantava mandioca, plantava banana... fizemo roça de comunidade. Mas você vê, coisa mais bonito que tinha! Aí, eu memo que inventei, “Eu vô fazê uma roça pra mim, peguei roça de bom tamanho (Participante 27).

Figura 15 – Roça familiar dos moradores da aldeia Vale do Buriti, 2015.

A aldeia Novo Encantado, localizada a, aproximadamente, 6 quilômetros da entrada da Terra Indígena Tirecatinga e a 20 quilômetros da aldeia Vale do Buriti, contava com 03 (três) casas em 2013, porém com a morte de uma liderança no ano seguinte passou a apresentar apenas duas. Nesta aldeia três famílias integram o núcleo familiar cujo dono é José Paulo, descendente Halotesu, totalizando 15 pessoas, as quais descendem de Sabanê, Halotesu, Kithaulhu, Wakalitesu e Paresi (Figura 16 e Quadro 3).

Em 2013, contava com rede elétrica, mas o fornecimento de água para as casas estava garantido por meio de uma mangueira que as ligavam até a caixa d'água central da aldeia Três Jacu.

O ancião da aldeia, um dos primeiros moradores da Terra Indígena Tirecatinga, casado com uma descendente Irantxe (falecida há muitos anos) é pai de 04 (quatro) filhos: um homem e três mulheres. Em sua casa vivem seu único filho e uma neta. A primogênita do casal faleceu no primeiro semestre de 2015. A segunda filha é casada com um descendente Paresi⁶⁵ e mãe de 04 (quatro) filhos, dos quais 03 (três) são mulheres; esposo, esposa e filhos compõem uma família e moram numa casa separada da de seu pai.

⁶⁵ Embora identifique-se como Paresi, este descende de pai Wakalitesu e mãe Paresi. Por diversas vezes os índios me explicaram que os “mestiços” poderiam ficar “puros” caso se unissem a um membro de uma ou de outra etnia de seus pais.

A outra filha, mais jovem que a anterior cerca de 04 (quatro) anos, é mãe de 05 (cinco) filhos, dos quais 03 (três) são descendentes de Kithaulhu e 02 (dois) descendem de Sabanê. Ficou viúva em 2014, mas antes disso morava com sua família na terceira casa da aldeia.

Figura 16 – Ilustração da disposição territorial das casas da aldeia Novo Encantado, 2013.

A aldeia Novo Encantado conta com uma Associação Indígena chamada Airanxekysxú; seu presidente é considerado uma liderança da aldeia. A roça familiar localiza-se próxima às casas como ilustrado na Figura 5 e, segundo informações, foi cultivada, principalmente, pelo dono da aldeia; nela há plantações de mandioca.

O Quadro 3 ilustra a identificação de seus moradores, assim como seus grupos de origem.

Quadro 3 – Relação dos moradores da aldeia Novo Encantado, segundo identificação oficial e grupos indígenas dos pais – 2014

Aldeia Novo Encantado	
Identificação oficial	Grupo pais (pai/mãe)
Sabanê Nambikwara	Sabanê/Halotesu
Silveira Nambikwara	Halotesu/Irantxe
Kithaulhu	Kithaulu/Halotesu
Sabanê Nambikwara	Sabanê/Halotesu
Nambikwara	Kitaulhu/Halotesu
Nambikwara	Kitaulhu/Halotesu
Sabanê Nambikwara	Sabanê/Halotesu
Silveira Nambikwara Txyalikisú	Halotesu/Irantxe
Nambikwara	Halotesu/Halotesu
Silveira Nambikwara	Halotesu/Irantxe
Silveira Nambikwara	Halotesu/Irantxe
Paresi	Wakalitesu/Paresi
Paresi	Paresi/Halotesu
Paresi	Paresi/Halotesu
Paresi	Paresi/Halotesu
Paresi	Paresi/Halotesu

Fonte: Censo Terra Indígena Tirecatinga – 2012; 2015.

A aldeia Três Jacu fica localizada a cerca de 15 quilômetros da entrada da Terra Indígena Tirecatinga e a 29 quilômetros da aldeia Vale do Buriti. É a aldeia mais antiga e conta, segundo dados atualizados para o ano 2015, com o maior número de habitantes (70 pessoas) vivendo em 11 (onze) casas. Estas mantêm relativa distância uma das outras e todas estão interligadas por trilhas bem definidas (Figura 17 e 18). No pátio central há uma casa desprovida de paredes utilizada para diversas atividades comunitárias. Em 2014 foi instalada, a pedido da comunidade pela Secretaria Municipal de Saúde de Sapezal, uma academia de ginástica ao ar livre para a prática de atividade física; em 2015, os equipamentos já não estavam mais lá.

O fundador da aldeia Três Jacu foi o mesmo que fundou a aldeia Vale do Buriti.

Agora, esse aldeia aqui, eu que fundei. Mas só que como eu acabei de fala pra você. Esse aldeia aqui é eu que coloquei, é Cabecera de Três Jacu, que era lá em cima. Aí a aldeia já formô aqui. Por que virô aldeia? Eu memo nunca pensei que ia sê aldeia aqui. Eu pensei que só eu que ía fica. Eu chamava pessoal, “Vem uma família aqui trabalha comigo. Eu tô sozinho, né, minhas criança vão fica aí, né... eu não sei que hora que eu volto do serviço”. Mas ninguém queria vim. Certo dia, eu fui lá no irmão de Geraldo pra mim posá lá, pra mim caçá papagaio. De lá da aldeia Buracão, veio uma bicicleta e passô direto. Aí o menino ficô chorando, o rapais, um tal de Haroldo que eles fala. Aí eu falei: “O quê que foi que ocê tá chorando?”. E ele falô:

“Meu pai levô um tombo” e lá [aldeia Buracão] é assim ó cima pra baixo [mostra com gestos que tratava-se de um declive bastante acentuado]. Só que não deu pra contá a história porque ele só falô que acidentô. Tá bom, cedinho, nem cacemo... cedinho fomo pra lá. Cheguei lá, o home tava com o queixo inchado, bochecha inchado... cabo com tudo aqui nele! Quando eu fui olhá lá, descida brabo, perdeu o freio de bicicleta, bateu num toco e ó [faz gestos de viradas múltiplas] caiu assim... Lá a Maria Antonieta veio, levô ele, mas não resistiu, morreu. Aqui a sepultura dele, aqui. Aí no dia do morte do rapaz, que eu tava lá... o pessoal vieram tudinho pra assisti a sepultura. Pertinho, bem aqui, era um campo de futebol que finado meu cunhado fez. Aí, enterrô bem no meio ali. E aí bem aqui, pertinho era minha casa de pau-a-pique. Ninguém voltô lá pro Buracão. Montaram as casa... foram só pra busca as coisa. Moraram aqui e até hoje essa aldeia é aqui” (Participante 27).

É na aldeia Três Jacu que estão localizadas: a Casa de Cultura, recentemente construída por uma organização não-governamental (Figura 19 A), a Escola Indígena Wakalitesu (Figura 19 B) e a Unidade de Saúde Júlio Kadukalosu (Figura 19 C).

Figura 17 – Ilustração da aldeia Três Jacu, 2013.

Figura 18 – Distribuição das casas da aldeia Três Jacu.

Figura 19 – A) Casa de Cultura, Escola Indígena Wakalitesu e Unidade de Saúde Julio Kadukalosu; B) Escola Indígena Wakalitesu; C) Unidade de Saúde Julio Kadukalosu, 2013-2015.

Por ser uma aldeia ampla e antiga, a aldeia Três Jacu conta com 05 (cinco) núcleos familiares⁶⁶, cujos donos descendem de índios Nambikwara que tinham contato contínuo com

⁶⁶ Para fins didáticos organizamos as famílias em núcleos familiares e os numeramos. Deste modo, entendemos por núcleos familiares a família estendida, cujo casal mais idoso vivia na aldeia no momento da coleta de dados juntamente com seus filhos, filhas, genros, noras e netos, ainda que em casas separadas. Sempre que possível

a Missão Católica do Utiariti. O primeiro núcleo, chamado neste estudo de *Núcleo Familiar 1* está composto por 06 (seis) famílias distribuídas em três gerações, a saber: o casal 1, composto por Tito e Anita, descendentes Wakalitesu, teve 04 (quatro) filhos, 02 (dois) homens e 02 (duas) mulheres. Destaca-se que Anita é filha de Cascudo Nambikwara integrante do bando de Julio Katukalosu, importante chefe Nambikwara.

Uma das suas filhas do casal 1, casada com um descendente do mesmo grupo constitui o casal 2. Seu esposo é o único filho do pajé e com ele teve 06 (seis) filhos, 04 (quatro) homens e 02 (duas) mulheres; a primeira filha do casal 2 casou com um descendente identificado como Nambikwara⁶⁷, nascido em Vilhena (Rondônia) constituindo o casal 3; o filho primogênito do casal 2, também, se casou com uma descendente identificada Nambikwara, nascida na aldeia Cabeceira, Terra Indígena Nambikwara (município de Comodoro, Mato Grosso) constituindo o casal 4.

A outra filha, do casal 1, embora mãe de 02 (duas) filhas, não se casou. Importa destacar que o pai de uma das crianças mora na aldeia Novo Encantado.

Dos dois filhos homens do casal 1, Núcleo Familiar 1, somente um deles se casou e, com sua esposa descendente Alantesu (casal 5), teve 08 (oito) filhos, 03 (três) homens e 05 (cinco) mulheres, dos quais o primogênito também se casou com uma descendente Alantesu (casal 6), filha do casal 2, Núcleo Familiar 3, e com ela teve uma filha.

O casal 1, o casal 5 (exceto, dois filhos adolescentes que naquele ano não estavam morando na Terra Indígena Tirecatunga) e a filha solteira juntamente com suas crianças vivem em uma única casa; os casais 2, 3 e 4, também, dividem a mesma casa, enquanto o casal 6 tem sua própria moradia.

O *Núcleo Familiar 2*, estava composto por Valdemar, filho de Joaquim Nambikwara, e Rute (casal 1), ambos Wakalitesu, e seu único filho, casado com a primogênita de Tito e Anita, casal 1, Núcleo Familiar 1. Há alguns anos, Rute faleceu e Valdemar casou-se novamente.

O *Núcleo Familiar 3* está composto por 03 (três) famílias distribuídas até a quarta geração, a saber: Máximo Nambikwara (falecido) e Alaíde formavam o casal 1, grupo Alantesu, que tiveram, também, somente um filho. Este se casou com uma descendente Wakalitesu (casal 2) e desta união 07 (sete) filhos nasceram, 03 (três) mulheres e 04 (quatro) homens, dos quais apenas 02 (duas) mulheres estavam casadas em 2015. Uma delas, a de

identificamos os ancestrais do casal mais idoso numa tentativa de evidenciar os laços de parentesco estabelecidos entre aqueles que se fixaram no território após o encerramento dos trabalhos da Missão Católica do Utiariti.

⁶⁷ Não há registros do grupo a que este membro pertence.

maior idade, casou-se com um Sawentesu (casal 3) e teve uma filha. Já a outra, mais jovem que a anterior sete anos, integrou o Núcleo Familiar 1 (casal 6). Dos outros filhos, todos solteiros, apenas um não morava na aldeia. Tal como Cascudo Nambikwara, Máximo integrou o bando de Julio Kadukalosu.

Após a morte de Máximo, sua esposa, então viúva, se casou com o, igualmente, viúvo do Núcleo Familiar 2, pajé Valdemar, constituindo o casal 4 do Núcleo Familiar 3, pois passaram a morar com o casal 2 e seus filhos. Em 2013, por razões espirituais pajé Valdemar não morava mais com sua esposa, tinha sua própria casa bem próxima da casa em que vivera por um tempo, embora continuassem casados.

O *Núcleo Familiar 4*, compreende 05 (cinco) famílias, distribuídas em 03 (três) gerações. O casal 1, formado por Lídio, descendente Wakalitesu (filho do Cascudo Nambikwara) e Luzia, descendente Halotesu (filha de Baiano Nambikwara), teve 11 (onze) filhos: 07 (sete) homens e 04 (quatro) mulheres. Dos filhos homens, 04 (quatro) se casaram: Tarcizio se casou com Rosiane, descendente Irantxe formando o casal 2, teve 02 (duas) filhas; Nelson se casou com Dilcilene, descendente Paresi constituindo o casal 3, teve 02 (dois) filhos, um do sexo masculino e outro do sexo feminino; o terceiro filho de Lídio e Luzia, casado, uniu-se a Luciene, descendente Irantxe e passou a integrar o núcleo familiar do sogro na aldeia Caititu; e, por fim, o quarto filho, José Miguel, uniu-se a uma descendente Terena com quem teve 02 (dois) filhos, um do sexo masculino e outro do sexo feminino, e depois de morar na aldeia Três Jacu, abriu uma nova aldeia para sua família: a aldeia Novo Horizonte.

Das filhas do casal 1, Núcleo Familiar 4, 02 (duas) estão casadas: uma se casou com um descendente Paresi (casal 4) e teve 09 (nove) filhos, dos quais 02 (dois) homens e 07 (sete) mulheres, e a outra casou-se com um descendente Halotesu (casal 5), com o qual teve 02 (dois) filhos do sexo masculino. As outras duas filhas, ambas solteiras, moram com o casal 1, embora uma delas seja mãe de uma menina cujo pai é o filho de um casal da aldeia Guarantã e não mora na Terra Indígena Tirecatinga e, sim, no Parque do Xingu, onde constituiu uma nova família.

No domicílio de Lídio e Luzia mora o próprio casal, duas filhas solteiras, uma neta e três filhos solteiros. Todos os demais casais que compõem o Núcleo Familiar 4 moram cada qual em sua casa, juntamente, com seus filhos, totalizando 05 (cinco) casas.

O Quadro 4 apresenta a identificação oficial dos moradores dessa aldeia, assim como os grupos dos quais descenderam.

Quadro 4 - Relação dos moradores da aldeia Três Jacu, segundo identificação oficial e grupos indígenas dos pais – 2014

Aldeia Três Jacu	
Identificação oficial	Grupo pais (pai/mãe)
Nambikwara	Wakalitesu/Wakalitesu
Nambikwara	Wakalitesu/Wakalitesu
Nambikwara	Wakalitesu/Wakalitesu
Nambikwara	Wakalitesu/Wakalitesu
Nambikwara	Wakalitesu/Wakalitesu
Sadowtxialosu Nambikwara	Wakalitesu/Wakalitesu
Sanakwalosu	Wakalitesu/Wakalitesu
Nambikwara	Wakalitesu/Wakalitesu
Nambikwara	Wakalitesu/Wakalitesu
Wakalitesu	Wakalitesu/Wakalitesu
Nambikwara	Wakalitesu/Wakalitesu
Nambikwara	Wakalitesu/Wakalitesu
Nambikwara	*/Wakalitesu
Silveira Nambikwara	Halotesu/Wakalitesu
Alantesu	Alantesu/Alantesu
Nambikwara	Wakalitesu/Wakalitesu
Nambikwara Alantesu	Wakalitesu/Alantesu
Nambikwara Alantesu	Wakalitesu/Alantesu
Alantesu Nambikwara	Wakalitesu/Alantesu
Alantesu Nambikwara	Wakalitesu/Alantesu
Nambikwara	Wakalitesu/Alantesu
Nambikwara	Wakalitesu/Alantesu
Nambikwara	Wakalitesu/Alantesu
Nambikwara Alantesu	Wakalitesu/Alantesu
Nambikwara	Alantesu/Wakalitesu
Nambikwara	Wakalitesu/Alantesu
Nambikwara	Wakalitesu/Wakalitesu
Paresi	Wakalitesu/Paresi
Nambikwara	Paresi/Wakalitesu
Nambikwara	Paresi/Wakalitesu
Nambikwara	Paresi/Wakalitesu
Nambikwara	Paresi/Wakalitesu
Nambikwara	Paresi/Wakalitesu
Nambikwara	Paresi/Wakalitesu
Nambikwara	Paresi/Wakalitesu
Nambikwara	Paresi/Wakalitesu

Fonte: Censo Terra Indígena Tirecatunga – 2012; 2015.
O sinal (*) significa que não há registro do grupo do pai.

Aldeia Três Jacu (cont.)	
Identificação oficial	Grupo país (pai/mãe)
Nambikwara	Paresi/Wakalitesu
Paresi	Wakalitesu/Paresi
Nambikwara	Wakalitesu/Halotesu
Kalykitesu Nambikwara	Wakalitesu/Paresi
Nambikwara	Wakalitesu/Paresi
Nambikwara	Alantesu/Wakalitesu
Sawentesu Nambikwara	Sawentesu/Kitaulhu
Nambikwara	Sawentesu/Alantesu
Nambikwara	Wakalitesu/Wakalitesu
Nambikwara	Alantesu/Alantesu
Nambikwara	Alantesu/Wakalitesu
Nambikwara	Alantesu/Alantesu
Nambikwara	Alantesu/Wakalitesu
Nambikwara	Alantesu/Wakalitesu
Nambikwara	Alantesu/Wakalitesu
Nambikwara Halokitxialisu	Alantesu/Wakalitesu
Nambikwara	Alantesu/Wakalitesu
Nambikwara	Halotesu/Wakalitesu
Nambikwara	Wakalitesu/Wakalitesu
Nambikwara	Wakalitesu/Wakalitesu
Nambikwara	Wakalitesu/Halotesu
Nambikwara	Wakalitesu/Halotesu
Syakalosus Nambikwara	Wakalitesu/Halotesu
Nambikwara	Wakalitesu/Halotesu
Nambikwara	Wakalitesu/Halotesu
Ariadikatakalosus Nambikwara	Terena/Wakalitesu
Nambikwara	Wakalitesu/Halotesu
Halotesu Nambikwara	Halotesu/Halotesu
Halotesu Nambikwara	Halotesu/Wakalitesu
Halotesu Nambikwara	Halotesu/Wakalitesu
Irantxe	Irantxe/Paresi
Nambikwara	Wakalitesu/Halotesu
Nambikwara	Wakalitesu/Irantxe
Nambikwara	Wakalitesu/Irantxe

Fonte: Censo Terra Indígena Tircatinga – 2012; 2015.

É na aldeia Três Jacu que os dois pajés moram: Lídio Nambikwara e Valdemar Nambikwara. Aqui, dois membros do Núcleo Familiar 4 foram eleitos chefes da aldeia: Tarcizio e Nelson. Não houve relatos que evidenciassem o envolvimento dos mesmos no arranjo dos matrimônios. As declarações a respeito das funções dos líderes da aldeia Três Jacu

apontam que os mesmos devem se ocupar dos assuntos relacionados à lavoura mecanizada, tais como alocação dos trabalhadores e resolução de conflitos internos.

A Associação Indígena Wakalitesu, fundada na década de 1980 por uma liderança Terena que residia na Terra Indígena Tirecatinga, é a associação mais antiga desse território e, embora, sua sede esteja na aldeia Três Jacu, seu presidente mora na aldeia Novo Horizonte, e também é filho de Lídio Nambikwara. Não há roças tradicionais na aldeia Três Jacu, embora em agosto de 2014 uma pequena área próxima à casa do chefe da aldeia estivesse sendo preparada para o cultivo. Durante as visitas domiciliares, realizadas em 2013, não observamos grande variedade de alimentos cultivados nas proximidades das casas, nem os relatos trouxeram a existência de uma roça tradicional cultivada por todos os moradores dela. A principal referência à prática da agricultura relacionava-se à agricultura mecanizada.

A Figura 20 materializa a percepção de uma criança que reside nesta aldeia sobre o território em que vive e traz com bastante clareza a importância da agricultura mecanizada cultivada desde 2004 na Terra Indígena Tirecatinga.

Figura 20 – Ilustração da Terra Indígena Tirecatinga com destaque para a agricultura mecanizada.

A aldeia Novo Horizonte fica localizada a 09 (nove) quilômetros da aldeia Três Jacu, 22,5 quilômetros da entrada da Terra Indígena Tirecatinga e 36 quilômetros da aldeia Vale do Buriti. Em 2013, contava com 03 (três) casas onde viviam 03 (três) famílias (Figura 21). Já

em 2015, a família que vivia numa das casas construiu outra nas imediações da anterior e passou a viver nela, deixando a antiga casa para uma idosa da etnia Paresi casada com um Nambikwara que também vivera na Missão Católica do Utiariti. A população total era de 14 pessoas no primeiro semestre de 2015.

Idealizada por uma de suas moradoras, foi criada em 2009. A história relatada a seguir evidencia as razões que motivaram a migração de uma das famílias.

Quando eu morava lá no Três Jacu... aí, eu acho que é verdade, tuuuudo isso que tá acontecendo, tudo os conflito [...].Tanta confusão, parece que as pessoa não se respeita! Nossa Senhora, você nem imagina! Noooossa, eu não aguentava mais. Aí um certo dia, mamãe tava lá, aí eu falei: “Eu não aguento mais. Eu queria vivê. A gente fica aqui e parece que as pessoa olha com inveja, olho grande, ninguém respeita a gente. Aquela coisa ruim. Eu queria vivê num lugar que todo mundo me respeitasse, me olhasse diferente... Éhhh, eu vivia de novo pra cria meus filho... na simplicidade”. Aí ela (a mãe) falou pra mim: “Então vamo, lá embaixo andá”. E nós viemo [...].A gente entrô no mato, aí nós viemo. Andando. [...]Nóis chegemo arranhada aqui... tipo assim, tipo aqui assim [...] Quando nós saímo aqui assim, ó, quando vi esse lugar assim, parece que saí em outro lugar pra mim. Parecia que eu tava num sonho! E lá (aldeia Três Jacu) sempre acaba água; lá eles tão até sem água, agora. Aí eu vinha escutando esse barulho, esses pássaros cantando... Parece que alguém falava: Você tá chegando num lugar pra você ficá”. Aí eu vim. Quando nós chegamo naquele Corguinho [...] Quando eu cheguei nele, eu olhei pro céu e falei: “É aqui que eu moro! É aqui que eu vou vivê”. Nóis vinha, limpava, plantava... sabe que eu emagreci em uma semana quatro quilo? Eu roçava, roçava mesmo, pegava foice, eu roçava! Entrava assim roçando com eles... Ah, vamo trabalha! E viemo, abrimo. Meu marido... eu falava pra ele assim: “Você vai fazê documento pra prefeitura, vamo vê se eles ajuda nós”. Aí nós viemo... noooossa! (Participante 10)

Localizada num terreno elevado retoma na sua configuração geográfica o que Roquette-Pinto (1917), Lévi-Strauss (1996), Price (1972) e Costa (2009) apontam sobre as aldeias Nambikwara, ou seja, estão localizadas em terrenos elevados de preferência no cerrado, próximas à fonte permanente de água (nascentes e riachos), com roças cultivadas em meio a mata.

As famílias que vivem na aldeia Novo Horizonte são descendentes de Terena, Wakalitesu, Negarotê, Halotesu e Paresi. Seus integrantes moravam na aldeia Três Jacu, por isso alguns têm laços de parentesco com o Núcleo Familiar 4, e outros descendem de lideranças pioneiras que viveram no território desde a instalação da Missão Católica do Utiariti tendo laços de parentesco com moradores da aldeia Caititu e Guarantã (Quadro 5).

Quadro 5 - Relação dos moradores da aldeia Novo Horizonte, segundo identificação oficial e grupos indígenas dos pais – 2014

Aldeia Novo Horizonte	
Identificação oficial	Grupo pais (pai/mãe)
Silva Terena	Terena/Paresi
Nambikwara	Wakalitesu/Halotesu
Katikitalosu Nambikwara	Wakalitesu/Terena
Nambikwara	Wakalitesu/Terena
Negarotê	Negarotê/Negarotê
Nambikwara Halotesu	Halotesu/Wakalitesu
Nambikwara	Wakalitesu/Wakalitesu
Negarotê	Halotesu/Negarotê
Nambikwara Negarotê	Halotesu/Negarotê
Negarotê	Halotesu/Negarotê
Negarotê	Halotesu/Negarotê
Negarotê	*/Negarotê
Silva Terena	Terena/Paresi
Ferreira da Silva	Terena/não-indígena

Fonte: Censo Terra Indígena Tirecatinga – 2012; 2015.

O sinal (*) significa que não registro do grupo do pai.

Na casa 1 vive José Miguel, filho de Lídio Nambikwara, e Cleide Terena, filha de Apolônio Terena. O casal tem dois filhos, uma menina e um menino. José Miguel preside a Associação Indígena Wakalitesu, por sua vez fundada por Apolônio Terena.

Na casa 2 vivia, em 2013, a moradora mais idosa da Terra Indígena Tirecatinga: Rosa Nambikwara (descendente Wakalitesu), viúva de Baiano Nambikwara. Com ela moravam o seu filho Halotesu, sua nora Negarotê e suas netas identificadas, Negarotê, totalizando 7 pessoas; esta família mudou-se para uma nova casa na mesma aldeia e, em 2014, nasceu o seu primeiro bisneto.

Por fim, na casa 3 vive um casal sem filhos, ambos descendentes de Terena, ainda que a esposa também tivesse descendência Paresi⁶⁸.

⁶⁸ As declarações de descendentes de Paresi, mesmo que seja por parte de mãe, reforçam a descendência desta etnia, embora não neguem a descendência das outras. Se autodenominam “mestiços” e, por vezes, têm identificado a etnia Paresi em seus nomes. Orgulham-se desta descendência. Neste caso, tanto Cleide quanto Claudineia descendem de mãe Paresi.

Figura 21 – Ilustração da aldeia Novo Horizonte e fotografias das casas da aldeia, juntamente com a fonte de água localizada próxima às casas.

Possivelmente, esta seja a aldeia que represente com maior fidelidade a preferência dos índios Nambikwara por edifica-las em lugares cuja vegetação predominante seja o cerrado ou o campo, e cultivar suas roças em meio a floresta. O depoimento a seguir evidencia o que, uma criança moradora da aldeia ilustrou na Figura 22. Destaque para a diversidade das culturas e a caça de animais silvestres.

É aqui, Karem. Olha é porco... esse bicho tá acabando com mandioca! Aqui é a sua roça?! Mais deles [refere-se ao casal que também mora na aldeia]... mais dela, né, minha comadre que... mais o marido dela que limpa... Nós cria abóbora, melancia... Aí tinha muito, mas tá apodrecendo e esses bicho fica comendo. Aqui tem feijão fava, tem abóbora, tem melancia, tem bacava do mato, tem mandioca... Ano passado que a gente derrubô. É no meio do mato. Tem que fazê no mato. Não pode fazê no campo, não. Tem que sê no mato, mesmo. Aí até... eles tava com a ideia de fazê uma lá pra baixo... Só que agora eles até deram uma desanimada, porque tem muito porco. E agora, hoje em dia, não é como antigamente que índio ficava usando flecha, né. Eles fica usando espingarda e daí não tem. Nós tamo querendo comprá uma pra nós. É bom, porque a gente come, também, porque mata ele. É nosso carne. Então, daí nós não tem e daí fica difícil pra ele olhá. Na verdade, mesmo, quem cuida é o marido dela, né. Ele que faz, preocupa de olhá a roça... vê o que tá acontecendo. Daí se ele tivesse uma espingarda ele caça pra nós comê e tudo nós come... (Participante 10)

Figura 22 – A roça da aldeia Novo Horizonte, segundo a imaginação de uma criança Nambikwara

Além das famílias já apresentadas segundo aldeias em que moram, vale destacar os descendentes de Ciro Nambikwara (grupo Wakalitesu), citado por Pereira (1994). Ciro, já falecido, é pai de Luiz Campos Nambikwara, que se casou com Irene Iwanazokairo Paresi e teve 06 (seis) filhos: 04 (quatro) mulheres e 02 (dois) homens. Embora seus pais e avós já tenham falecido, todos moram na Terra Indígena Tirecatinga e suas uniões integram tanto os núcleos familiares residentes na aldeia Caititu, quanto nas aldeias Três Jacu e Novo Encantado. O filho primogênito de Luiz C. Nambikwara, Nelson Paresi, se casou com uma das filhas de Lídio Nambikwara, formando o casal 4 do núcleo familiar do sogro vive, atualmente, na aldeia Três Jacu; enquanto o seu segundo filho, Gelson Paresi, se uniu a uma das filhas de José Paulo, passando a viver com ela na aldeia Novo Encantado.

Das 04 (quatro) filhas de Luiz C. Nambikwara as 03 (três) primeiras casaram-se com descendentes Irantxe e moram na aldeia Caititu, e a quarta filha, está casada com Nelson Nambikwara, também filho de Lídio Nambikwara constituindo o casal 3 do Núcleo Familiar 4.

Os já falecidos Máximo Nambikwara, Cascudo Nambikwara, Joaquim Alantesu, Baiano Nambikwara, Ciro Nambikwara bem como os ainda vivos, porém idosos, José Paulo Nambikwara e Napoleão Índio Sabanê (Maracanã) são índios Nambikwara, cujos descendentes constroem suas vidas nas aldeias anteriormente descritas a partir dos laços de parentesco que os unem.

Há muito se sabe que as aldeias Nambikwara são conduzidas por chefes, o mais famoso deles foi Julio Katukolosu (Figura 23). Pertencente ao grupo Wakalitesu, nasceu em torno de 1903 no Rio Juina e em 1935, quando a Missão do Mangabal foi fundada Julio já era o chefe político e espiritual dos Wakalitesu. “Possuía todas as qualidades de um bom chefe: hábil, astuto, inteligente, interessado, sábio, prestigioso, generoso e organizados” (Pereira, 1994).

Foi informante de diversos pesquisadores, dentre eles Claude Lévi-Strauss e Kalervo Oberg. Na coletânea de registros sobre o Capitão Julio, como era chamado por todos, Pereira (1994) descreve como esse líder participava das atividades da missão jesuítica, desde 1935, quando foi fundada no Rio Juruena, próxima ao Posto Telegráfico Major Amarante, até o ano de sua morte, 1962, já na Missão Católica do Utiariti.

Admirado pelos seus, mas temido por muitos, participou do massacre de missionários protestantes, em 1930 (Price, 1972). Casado com três mulheres: Luiza Alalakitahlosú, a mulher monogâmica; Cecília Witakolosú e Joaquina Kaiakalakanelú, teve vários filhos, embora somente um tenha sobrevivido.

Luiza, morreu na mesma ocasião em que Julio, por gripe, em 1962; Cecília casou-se novamente e morreu em 1973, na aldeia Tiracatinga, por tuberculose; e Joaquina morreu em 1957, por pneumonia, em Utiariti. Teve vários filhos, mas somente um sobreviveu.

Figura 23 – Capitão Julio Katukolosú e suas mulheres
Fonte: Foto cedida por moradora da Terra Indígena Tircatinga

Perto da data de sua morte, ano de 1961, Katukolosu passou para Antônio a chefia dos Nambikwara. Mas nas lembranças dos índios Nambikwara que conviveram com ele e daqueles que ouviram dele falar jamais houve outro chefe semelhante a Julio Katukolosú.

Segundo Price (1981) o líder típico Nambikwara lidera pelo exemplo e não pela autoridade. Cabe ao líder provocar as discussões sobre algo que poderá afetar a comunidade, mas não cabe a ele decidir o que será feito; cabe ao líder, também, mediar os conflitos e para realizar com aprovação geral suas funções deve atender a algumas qualificações: ser um iniciador, ser um trabalhador, ser grande e forte, generoso e alegre.

Para os Nambikwara os pensamentos começam de “baixo” e ascendem gradativamente até a cabeça. Deste modo, o líder inicia as discussões dando possibilidade a todos de participação, influencia as tomadas de decisões usando a sua sabedoria e, por fim, conduz o grupo a um consenso. O líder Nambikwara deve ser proativo, pois é ele que representa a aldeia diante dos outros grupos.

Cabe ao líder dar o exemplo, por isso ele não diz às pessoas o que elas devem fazer, são elas que o seguem quando inicia o trabalho. De um modo geral, deve ser um bom caçador e um bom agricultor.

Sendo um bom trabalhador significa que terá bastante a compartilhar com aqueles que o seguem, para isto um porte físico grande e forte o ajudará a ser generoso. Aliás, ser generoso não é simplesmente uma virtude, mas uma condição necessária para o bem da humanidade.

A alegria, para os índios Nambikwara, é uma característica, sobretudo, masculina, pois as mulheres foram feitas para resmungar, afirma Price (1981). Diante disto, o líder deve ser alegre, porque os homens que ficam zangados podem brigar.

Na aldeia Vale do Buriti não há um chefe instituído, embora seja Maracanã o dono da aldeia e aquele que toma as decisões. É ele, também, que cultiva a roça tradicional com o auxílio de sua esposa. Não há associação indígena nesta aldeia, mas sabe-se que seus moradores integram a Associação Indígena Wakalitesu. Além disso, não há trabalhadores da lavoura mecanizada, mas todos recebem a parte lhes cabe no final da safra.

Na aldeia Novo Encantado, também não há chefe, embora quando José Ângelo, filho de José Paulo está na aldeia é ele quem representa seus moradores nas reuniões que envolvem questões comuns a todos os moradores da Terra Indígena Tirecatina. Aqui, há uma associação indígena e seu presidente é Gelson Paresi, genro de José Paulo.

Na aldeia Três Jacu, tanto o chefe político-administrativo e seu vice quanto o presidente da associação indígena são todos descendentes de Lídio Nambikwara, ainda que no caso da associação seu presidente resida na aldeia Novo Horizonte. Isto só demonstra que além das relações de parentesco ambas estão ligadas por meio de interesses políticos e econômicos.

6.3.4 A subsistência: agricultura, caça, trabalho e benefícios sociais

O tempo passou, o pai e a mãe de Irakisu tiveram mais filhos, casamentos se realizaram, e o povo Waikutesu cresceu. Assim, Irakisu começou a pensar no futuro de seu povo. Ele era um menino de bom coração e muito poderoso, como um *waninjalosu*. [...] Irakisu queria que todas as famílias do seu povo tivessem alimentos. Ficava muito triste por não ter nada para dar de comer a elas e por isso acompanhava seu pai no mato todos os dias quando ele saía para caçar, pescar e colher frutas. Irakisu via o sofrimento do pai para trazer alimento para casa. Certo dia ele teve um sonho muito bonito. Viu cair uma semente do *kayasu*, milho, e pensou: “Se eu pegar essa semente do sonho, posso ter uma grande roça”. Viu também no céu um círculo igual àquele que rodeia a lua. [...]

Um dia, andando com o pai no mato, Irakisu ouviu um som de flauta, *wâira haintisu*, mas não disse nada. Passado algum tempo, encheu-se de coragem, procurou o pai e contou-lhe sobre aquele som. [...] Continuaram a caminhar, mas o menino não parava de pensar naquele som. [...] Irakisu não queria mais ficar na aldeia [...] um dia ele foi para a roça [...]. O tempo passava, e Irakisu não voltava para a aldeia. Seu pai decidiu então ir busca-lo. [...] Ao chegar à roça, não encontrou o filho. Irakisu estava escondido, com receio de que sua mãe tivesse vindo também. Isso porque o que ele ia fazer não podia ser visto pela mãe.

[...] O pai sentou e ficou em silêncio. Irakisu começou a falar:

- Pai, eu lhe peço um favor: pegue os meus dois pés e me arraste como o círculo *yalana haisakisu*, que fica em torno da lua. [...] O pai [...] chorou, chorou e aceitou fazer o que o filho pedia [...] Quando o pai voltou para a aldeia, a mãe quis saber por que o filho havia ficado sozinho no mato. [...] Preocupado, o pai de Irakisu permaneceu em casa alguns dias. Certa manhã, ele saiu bem cedo de casa e, ao chegar à estrada, viu as *sawxânsu*, as saúvas, formigas cortadeiras, carregando pedaços de folhas de mandioca. [...] Assim, acompanhando as formigas, o pai de Irakisu chegou à roça. Naquele momento ouviu o som da flauta [...].

Ao chegar aonde havia deixado Irakisu, o pai encontrou muita comida. Irakisu tinha planejado tudo. Seu corpo havia se transformado em muitos alimentos [...] Ele viu também uma *sxisu*, a casa da flauta sagrada. [...] Irakisu havia se transformado em comida e na flauta *wairu* (Kithãulu, 2002, p.24-28)

A agricultura tradicional dos índios Nambikwara está ligada ao mito em que o espírito de um menino reside no solo, no subsolo e no ritual das flautas sagradas. Tais instrumentos só podem ser tocados pelos homens; enquanto as mulheres não podem olhá-los e nem tocá-los. Após o uso, as flautas devem ser guardadas em segredo longe do olhar feminino. Costa

(2009) esclarece que são guardadas enroladas em cobertores em algum lugar da mata ou em casas destinadas exclusivamente para isto. Segundo Miller (2007), os Mamaindê e os Negarotê não possuem mais a Casa das Flautas e tais instrumentos são produzidos e guardados em lugar distante da aldeia.

A Casa das Flautas, quando existe, é semelhante à casa habitada pelos índios Nambikwara, tem planta baixa, forma semicircular, destinada somente para os homens e relacionada ao ritual do menino. Ela fica ligeiramente afastada do restante das casas na direção oeste e sua entrada também fica voltada para o poente. É frequentada pelos homens para entoar seus instrumentos, para ensinar os mais novos e para guarda-los (Costa, 2009).

A agricultura e a atividade coletora são a base de sobrevivência dos Nambikwara. Todos os anos, antes da atividade agrícola os índios realizam o ritual e tocam suas flautas. A mandioca é o alimento básico dos Nambikwara do Cerrado tanto em forma de bebida, a *chicha*, quanto em forma de pão, o *beiju*.

No mito, o menino se transforma em diversos alimentos e plantas úteis, a exemplo da mandioca, do milho, da cabaça, do fumo, da abóbora, do urucum etc. Entretanto, nem todos os alimentos são cultivados pelas as famílias, então, Costa (2009) explica que a ausência de alguns implica a troca entre os grupos que, por sua vez, consolida as alianças entre as famílias.

A atividade agrícola é coletiva desde a escolha do local, a época do plantio, as tarefas envolvidas, as espécies que serão cultivadas e que servirão de sementes. A tarefa começa com a derrubada, segue com a queimada, o plantio e a colheita e as plantas são adaptadas ao ecossistema. Todos os produtos cultiváveis entre os índios estão distribuídos nas roças familiares.

Costa (2009) explica, também, que a fauna e a flora integram o universo da agricultura tradicional na medida em que os índios acreditam nos sinais que os animais dão para o início das atividades, pois representam o começo do período das chuvas. Para os Nambikwara do Cerrado não há especialização nas etapas do trabalho, cada pessoa desenvolve as tarefas que lhe são atribuídas e o destaque ocorre pelo cuidado com que realiza o que lhe foi atribuído. Todos, inclusive as crianças, contribuem para o cultivo da roça. Os padrões que ordenam o trabalho cooperativo são definidos pela sociedade, assim, os que trabalham merecem receber a sua parte do produto final. São os laços de parentesco que selam esse compromisso cooperativo.

Nos anos 2005 e 2007, os índios da Terra Indígena Nambikwara realizaram o plantio mecanizado de arroz. O sucesso esperado não se concretizou, ao contrário trouxe conflitos no momento da divisão da colheita uma vez que o plantio foi executado com o auxílio de maquinários agrícolas não previstos na divisão tradicional dos produtos que tem como base o trabalho coletivo onde cada integrante da família tem sua atividade no cultivo e cuidado da roça. Costa (2009) destaca que na Terra Indígena Nambikwara o ritual do menino-flauta naqueles anos não antecipou o plantio da agricultura mecanizada e o conflito se deu pela ausência da reciprocidade nos trabalhos.

Sobre as roças tradicionais, Roquette-Pinto (1917) afirmou que eram cultivadas tanto pelos grupos que viviam próximos ao Rio Juruena, quanto por aqueles que habitavam a Serra do Norte. Segundo o autor, elas estavam sempre limpas, sem ervas daninhas (arrancavam-nas pela raiz), e assumiam uma forma circular.

Além disso, Roquette-Pinto (1917) apontou os hábitos alimentares dos índios Nambikwara da Serra do Norte os quais se alimentavam de produtos cultivados nas suas roças⁶⁹. Afirmou, também, que eles se alimentavam de insetos e ofídios; destacou, especialmente, o consumo de cobras das quais o aparelho digestivo era desprezado e o restante assado no borralho. Os ovos de pato, também eram aquecidos no borralho antes de serem consumidos.

Os índios da Serra do Norte ingeriam mel com água constantemente e a mandioca era consumida, sobretudo, na forma de beiju. Sobre os beijos assados no borralho o autor descreve,

Para confeccionar os beijos abrem um buraco nas cinzas quentes de uma fogueira, e lá depositam a massa de mandioca, alizando o bolo com um páo qualquer e com a mão. Cobrem tudo, depois, com cinzas e brasas; no fim de algum tempo, que não sabemos como estimam, descobrem um grande bolo tostado e cheiroso [...] (Roquette-Pinto, 1917, p. 160).

A chicha é descrita como um mingau produzido a partir de coquinhos da bacaba que após serem socados são mergulhados na água e levados ao fogo. Os índios chamavam a chicha de *uid-niarê*.

⁶⁹ As anotações de Roquette-Pinto (1917) veem com bastante frequência acompanhadas de impressões evolucionistas e, por vezes, preconceituosas. Trazem juízo de valor, a exemplo da seguinte citação: “Os índios da Serra do Norte atestam, por esse traço ethnografico [referia-se ao fato deles dormirem no chão] a situação de inferioridade em que se encontram (p. 158)”. O autor declara surpresa em perceber que os índios Nambikwara cultivam alimentos em roças familiares.

Na Terra Indígena Tirecatunga a chicha é amplamente consumida e suas bases mais frequentes são a bacaba e a mandioca.

Lévi-Strauss (1948; 1996) analisou a subsistência dos índios Nambikwara e propôs um modelo conhecido por *dualismo econômico*. Segundo o autor durante o período chuvoso – outubro a março – cada grupo se instalava em regiões mais elevadas próximas aos rios onde construía suas habitações, queimavam a mata ciliar e começavam o cultivo das roças (mandioca e milho, principalmente, cultivando, também, feijão, fumo, algodão, amendoim e cabaças). Seria a lavoura a principal fonte de alimentos para os índios, acrescida da caça.

Já no período de estiagem a aldeia era abandonada e os grupos subdivididos em bandos nômades. Por vários meses andavam em busca de caça (larvas, aranhas, gafanhotos, roedores, cobras e lagartos) e frutas, grãos, raízes e mel. Os grupos acampavam em abrigos breves, informais que corresponderiam ao número de famílias integrantes do bando. Seria a busca por alimentos a preocupação central dos índios durante este período e caberia, essencialmente, às mulheres tal tarefa (extrair raízes e caçar pequenos animais). Aos homens restava a escassa caça de animais de grande porte.

Os Mamaindê e Negarotê, também vivem de roças tradicionais onde cultivam mandioca, milho, feijão-fava, banana, tubérculos e amendoim. A caça, a pesca, a coleta e os produtos industrializados adquiridos nos municípios (sal, açúcar, arroz, feijão, óleo, roupas e sapatos) complementam as suas necessidades alimentares e pessoais. Os recursos para adquiri-los são oriundos dos benefícios de aposentadoria rural, da venda dos artesanatos que produzem, do trabalho temporário nas fazendas da região e do comércio do palmito retirado das palmeiras nativas. Há alguns anos a Funai incentivou a criação de gado nas aldeias, mas os índios tiveram dificuldade para manejar adequadamente esses animais (Miller, 2007).

Na Terra Indígena Tirecatunga os meios de subsistência são variados e mesclam elementos tradicionais, tais como a roça familiar, com elementos incorporados da sociedade envolvente, a exemplo da lavoura mecanizada. Além disso, os contratos de prestação de serviços em unidades de saúde e de educação, assim como, o trabalho nas fazendas vizinhas, evidenciam que os índios habitantes desse território já integram o conflituoso, desigual e envolvente universo de uma sociedade balizada no consumo. Os idosos recebem aposentadoria e em boa parte das famílias é a única fonte de renda. O depoimento abaixo traz importantes contribuições a respeito.

E os Nambikwara, como eles são do cerrado e eles viviam assim de raiz, da caça, da pesca... e o cerrado, ali, é muito pobre, hoje, em termos de animais, de alimentação...

os rios, também, cada dia mais pobre de peixe... Os índios Nambikwara com a chegada dos grandes lavoureiros, circunvizinhos ali da terra indígena, né... eles começaram a trabalhar fora [...]. O índio começou a ter dinheiro [...] Todo mundo, hoje, quer ter sua geladeira, quer ter sua televisão... porque, antigamente, os índios eles mantinham seus alimentos, a caça em cima de jiraus, né, com fumaça defumando. [...] Eles usam calça jeans, usa celular, usa tudo que eles precisam, porque já estão inclusos na sociedade do homem branco [...] (Participante 32).

Apesar da adesão a padrões da sociedade de consumo, transformados em necessidades, há no interior do território outras evidências que traduzem o desejo de manter algumas práticas tradicionais. A exemplo disso observamos as roças familiares, sobretudo das aldeias Novo Horizonte e Vale do Buriti apresentadas no capítulo anterior. A dificuldade em articular práticas tradicionais de cultivo e o calendário escolar das crianças que estudam na Escola Indígena Wakalitesu também se apresenta como um desafio à manutenção das práticas tradicionais pelas futuras gerações.

Nóis tinha feito um calendário do Nambikwara. Até eu falo isso, porque fiquei muito triste, porque tava acabando. Bonito! Eu tenho ele. É o calendário de como a gente vive. Os indígena, ele não vive olhando a hora, olhando data: *Que dia é hoje?* Ele vive com o tempo. Ah! Chegô chuva, então é tempo de plantá. Ah! A lua baixô, então nós temo que pescá. Secô as lagoa, então vamo pescá. Esses dia, eu conversei com a mulhé da saúde. Eu juntei o pessoal pra nós ir pesca e ela disse: *Não! Hoje tem um negócio importante!* E eu falei pra ela: *Mas é o tempo e eles falaram pra mim que se passá eles não vai mais pegá pexe.* Eles prefere esse tempo, então a gente não vive com essa regra, horário... É o tempo da natureza que a gente tá vivendo. Agora que a gente tá esquecendo, eu fico triste de vê, assim... essa comunidade nossa esquecê. Aí eu fiz assim: mês de fevereiro, mês de roça... todos os home ía pra roça... nunca tava ninguém. Cadê o pessoal? Tava na roça... Aí, mês de fevereiro, março, abril, eles chegavam na aldeia. Aí, abril era derrubada, memo! Nossa! Grande! Depois da derrubada, aí mês de setembro, agosto, já era queimada, né. Queimada... Aí, depois plantá, depois colheita. Bonito essa coisa que tinha no calendário, que nós fizemo. Mês de julho. Por que mês de julho? É o mês que a criança tá de férias! Mês de outubro, mês de pequi (Participante 10).

Em 2003, após um episódio que resultou no sequestro de alguns profissionais da Funai por índios dos territórios Paresi e Nambikwara, a autorização para os índios cultivarem grãos em grande escala foi enfim concedida pela Presidência da Funai. Os índios da Terra Indígena Tirecatinga passaram, então, a cultivar soja em cerca de 1.100 hectares de terra. O depoimento a seguir relata a situação vivida por aqueles que habitavam esse território no início da década passada.

[...] veja bem, eu comecei a trabalhar com os índios Nambikwara em 2002. E lá era uma pobreza muito grande! [...] Eles começaram a trabalhar fora, nas fazendas, nas grandes fazendas. Nós temos ali a Fazenda Caititu, do Sérgio Link, a Fazenda Focking de um grupo lá do Rio Grande do Sul, temos a Fazenda Bigolin, temos a Fazenda Fogliateli, do Fogliato, a do Seu João Moriateli... todas grandes fazendas. E

os índios iam muito trabalhar de braçal, catar raízes, ajudar no plantio destas lavouras. E com isso, eles sentiram a necessidade, porque eles viram “Poxa, nós temos muita terra!”, e influenciados, talvez, pelo homem branco “Por que vocês não plantam? Por que vocês não fazem uma lavoura mecanizada pra que vocês possam viver melhor? Porque vocês vivem numa situação muito ruim”, aquela coisa toda... Com essa ida do índio para o campo, pra lavoura, pras grandes lavouras mecanizadas... eles resolveram fazer isso dentro da terra deles (Participante 32).

Com a autorização da Funai, mas sem condições financeiras e técnicas para iniciar o cultivo de grãos, os índios firmaram acordos com fazendeiros da região a quem eles chamaram de *parceiros*.

Todo o índio pode chegá e fazê o que qué aqui dentro. O problema nosso... essa lavoura aqui... nós planta, mas nós índio não pode vendê. Entendeu? Ela... vô falá que hoje nós somo bloqueado em cima disso, porque... eles querem que a gente produz aqui pro nosso consumo daqui da gente mesmo... só que nós não vamo comê tudo o que nós planta aqui! Nós precisa vendê, porque nós precisa comprá roupa, nós precisa comprá calçado, nós precisa comprá... éh... outras coisas pra dentro de casa pra nós... E daí da onde que nós vamo tirá dinheiro? Então nós temo que tirá de cima da lavoura aqui. E aonde nós não temo esse direito de comercializá o que nós produz. Mesmo o pouco que nós produzi aqui, né, nós não temo o direito de vendê. Como que nós tamo vendendo aqui?! Em forma de parceria, porque aí o parcerero ele tem nota fiscal, ele tem firma pra comércio disso tudo... como se fosse numa fazenda dele particular que não é aqui dentro da reserva indígena. Entendeu? Porque aqui de dentro mesmo se eu for pegá pra vendê eu não consigo vendê, ninguém compra de mim. Nem os vizinho fazendero não compra. Porque exige muita coisa, né... nota fiscal, qualidade de produção... um mooonte de coisa, tem que tá regularizado no Ministério da Fazenda... tem que tê autorização não sei da onde... Então, a reserva indígena não dá essa autorização pra mim porque a terra é da União. Entendeu? E aí eu não tenho esse direito de vendê, eu não tenho o direito de comercializá... eu não tenho o direito de fazê financiamento pra mim reprogramá a minha produção no próximo ano... eu não tenho direito de fazê é nada! Então esse é o problema, né. Agora, quebrá o cerrado se nós quisé quebrá tudo, nós quebra... mas aí nós vamo fazê o quê com ele? Se nós não pode vendê nada de dentro que ta aqui (Participante 33).

Esses acordos foram selados por meio de contratos assinados pelas associações indígenas e o agricultor, ainda que sejam considerados nulos todos os atos que visam explorar as riquezas naturais do solo, rios e lagos localizados nas terras indígenas salvo quando realizadas exclusivamente pelas comunidades indígenas. No caso da Terra Indígena Tirecatinga a associação responsável pela lavoura mecanizada é a Associação Indígena Wakalitesu e a escala de trabalho está sob a responsabilidade do presidente da Associação Indígena Himerece, da aldeia Caititu. É ele *a pessoa responsável pela lavoura* como o definem os índios que moram nesse território. Todos os homens da Terra Indígena Tirecatinga, jovens e adultos, trabalham em regime de escala na área cultivada e são

remunerados com valores que variam de R\$ 70,00 (setenta reais) a R\$ 100,00 (cem reais) o dia trabalhado⁷⁰.

Segundo informações locais, a parte que coube aos índios no contrato assinado com o agricultor foi a concessão do uso da terra para o plantio do grão e ao fazendeiro coube fornecer as máquinas, as sementes, o adubo etc. A mão-de-obra utilizada no plantio da área deve ser exclusivamente indígena, condição estabelecida pela Funai. A renda líquida obtida pela venda dos grãos é dividida em partes iguais, 50% para o fazendeiro e 50% para a comunidade. Destes 50% destinados à comunidade, depositados em espécie numa conta bancária da Associação Indígena Wakalitesu, metade deve ser empregada na compra de maquinários pelos índios e a outra metade dividida *per capita* a cada morador da área.

Com os lucros da safra de 2013, a Associação Indígena Wakalitesu deu início à aquisição dos maquinários necessários para que os índios passem a cultivar de forma independente e, assim, cumpram o que prevê a legislação atual sobre o uso das terras indígenas pelas comunidades tradicionais (Brasil, 1988).

“Mil hectares que a gente planta. E aí tem 100% da produção que é da comunidade... onde 50% é pra comprá máquina e 50% dividi pra comunidade... pras seis aldeia que tem aqui nessa área. [...] Isso tá com 9 ano, já. E a população tá quase 200 pessoa... Se a população aumentá mais a lavoura se torna pequeno e não supre a necessidade da comunidade. [...] Essas máquinas aí é do parceiro e tem nossa aí também que foi comprada... tem duas máquina nossa aí... que é nossa, né. Foi comprada pela exigência da Funai (Participante 33)”.

Outro exemplo de cultivo em larga escala de grãos ocorre nas terras indígenas Paresi e dos índios Irantxe. Embora todas necessitem da legalização de sua prática em todo o território nacional.

6.3.5 O sistema de trocas

O sistema de troca tradicional entre os índios Nambikwara está baseado na reciprocidade demorada segundo a qual os bens fluem de uma direção à outra sem necessariamente retornar num tempo predeterminado e com um objeto previamente combinado. Miller (2007) acrescenta que neste sistema não há acordo prévio sobre a natureza

⁷⁰ Valores referentes à safra do ano de 2013.

do produto, basta o desejo de adquirir manifestado ao proprietário e o objeto será entregue. O valor colocado está na generosidade daquele que entrega o objeto solicitado. Em outra oportunidade, aquele que doou poderá pedir o que quiser e lhe deverá ser entregue por aquele que recebeu.

Segundo Price (1977) o sistema de trocas atual é resultante das modificações ocorridas no sistema tradicional. No sistema de trocas tradicional dos Nambikwara existem sete categorias de propriedade: a caça, a terra, a roça, a casa, o artesanato, as mulheres púberes e os animais domésticos. O dono da caça é um personagem mítico, dono de todos os animais; o dono da terra é o líder da aldeia; e, o dono da roça e da casa é o chefe de família. Os artesanatos e os animais domésticos são de propriedade individual e a mulher púbere é de propriedade do seu pai.

Existem diferentes regras no sistema de trocas tradicional. A escolha da regra depende se a troca será entre integrantes do mesmo grupo ou aldeia, ou se será intergrupar. O artesanato, as mulheres púberes e os animais domésticos quando trocados no interior da aldeia não implicam reciprocidade. A caça não pode ser trocada, deve ser compartilhada com todos; os produtos da roça, depois de processados, não podem ser negados e os bens utilitários podem ser emprestados, exceto os adornos e os animais domésticos. A regra da não-reciprocidade vale também para os casamentos no interior do grupo.

Entretanto, se as uniões matrimoniais se derem entre grupos diferentes o pai da noiva coloca em prática a reciprocidade imediata. Ou seja, a união não ocorrerá enquanto outra união não for arranjada para substituir o integrante do grupo que passará a integrar a família da noiva.

No sistema de troca tradicional não há excedentes, tudo o que é produzido tem utilidade imediata, inclusive os enfeites. Aspin (1975 *apud* Miller, 2007) analisou detalhadamente a produção de artesanato pelos Mamaindê. A aquisição de produtos industrializados inicialmente efetuada por meio do trabalho na extração de látex, trabalho nas fazendas vizinhas, nas instituições governamentais e outros, foi mantida pela produção de artesanato em larga escala especialmente no período de 1969 a 1971.

Entre a produção e a venda, destacou o papel dos intermediários que foram paulatinamente incorporados ao comércio do que era produzido. Foi a partir da década de 1960 que os missionários do SIL passaram a intermediar a venda de colares, arcos e flechas dos Mamaindê aos turistas. Com os valores arrecadados, os missionários compravam os produtos industrializados solicitados pelos índios.

O comércio de artefatos indígenas foi institucionalizado pela Funai e os mesmos passaram a ser vendidos por este órgão para todo o país; a produção era maior durante a estação de estiagem.

Mesmo produzindo para o comércio externo, Aspelin (1975 *apud* Miller, 2007) destacou que o padrão tradicional de produção dos Mamaindê não sofreu alterações. O padrão tradicional descrito pelo autor deu ênfase à vontade individual de produzir o artesanato, mais do que a divisão coletiva de tarefas ou submissão a um líder; inexistência de especialização do trabalho; a posse individual das matérias primas; e a produção realizada nos limites da aldeia.

Quanto às trocas tradicionais com os não-índios, Costa (2009) esclarece que para os Nambikwara não é educado manifestar a insatisfação em relação a alguma troca, ou seja, os índios não reivindicam o ressarcimento do prejuízo. Deste modo, é comum saírem em desvantagem.

Sendo a reciprocidade a base das negociações, o ato de presentear passa a ser vivido como uma partilha que confere coesão social, produz vínculos sociais de solidariedade e compromisso; a troca, em si, é um mecanismo usado para obter apoio e compensar os desequilíbrios.

6.3.6 As aldeias e as habitações

Adotando o espaço como um lugar de práticas culturais e de pertencimento, não só a aldeia, mas a floresta, o campo, os rios e as montanhas integram o território Nambikwara e constituem espaços de memória do seu patrimônio cultural. O espaço é apreendido pelos índios Nambikwara do Cerrado (ou do Campo) a partir de suas representações, imagens e concepções e é deste modo que pensamentos e necessidades dialogam (Costa, 2009).

As primeiras observações relacionadas às habitações dos índios Nambikwara assinalaram que as suas aldeias eram instaladas em lugares elevados próximos às matas e relativamente distantes de rios. A disposição das casas era arranjada segundo os laços de parentesco e nelas não havia mobília razão pela qual os objetos ficavam dispersos pelo chão. Possuíam as aldeias um pátio central que seria de todos, também seria responsabilidade coletiva mantê-lo limpo (Costa, 2009).

As casas tradicionais dos Nambikwara do Cerrado podem ser de forma elíptica ou semi-esférica. O trançado das paredes serve também para guardar objetos e até medicamentos industrializados, enquanto a cobertura pode ser de palmeira de guariroba, palmeira da bacaba ou anajá (tipo de babaçu utilizada também para fazer a esteira da menina-moça). A coleta da palmeira para a construção da casa é feita por todos – homens, mulheres, adolescentes e crianças - e o trabalho começa da base para o topo; deve garantir boa vedação, proporcionar ao ambiente frescor e proteger do vento e da chuva. A casa tradicional é considerada mais segura que a casa de madeira, porque esta pode atrair raios segundo a concepção dos Nambikwara. Eles temem algumas manifestações da natureza, porque

Pra índio, quando ele promete e quando ele esquece que é índio sempre tem um negócio que puxa a orelha dele. O que acontece? Vem com raio, vem com vento... Eles, que são os poderosos da natureza. Se batê um raio numa casa e estragou alguma coisa ou numa aldeia... é porque eles tá puxando a orelha dele: *O que ocê tá fazendo de errado? Ocê tem que volta!* Então, o pessoal tem medo, por exemplo, eu prometo, se eu não cumpri vai batê raio na minha casa. Vai estragá. Eu sempre falo pras criança, ele [raio] não é coisa boa (Participante 10).

Segundo Costa (2009), na Terra Indígena Nambikwara também existem casas cuja arquitetura guarda semelhança com as casas da sociedade que envolve (madeira e telha de amianto), embora mantenha o chão batido e o fogo que aquece servindo para o cozimento dos alimentos, proporcionando iluminação, afastando insetos e outros animais. Raramente a fogueira é apagada, pois o Nambikwara não gosta de escuro.

A autora esclarece que períodos de estiagem e de chuva apontam práticas cotidianas que associam passado, presente e futuro; um exemplo disso são as casas- temporárias do período de estiagem. Essas têm uma arquitetura diferente que indica a estação do ano em que foi construída, ainda que sejam erguidas com madeira e cobertas com telhas de amianto.

Além disso, nas aldeias uma família pode ter duas casas: uma tradicional e outra de madeira; pode também, construir casas que mesclam elementos de ambos os tipos. A casa não-tradicional é muito quente dado que os materiais utilizados armazenam calor e mantêm a fumaça das fogueiras. A vantagem delas é que não acumulam insetos e duram por mais tempo.

Ter uma casa não-tradicional atribui ao proprietário posição de destaque na aldeia, o distingue dos demais e lhe dá prestígio. Preservar a casa tradicional mostra que seu proprietário gosta de ser um *bugre*.

Sendo a disposição circular o formato tradicional da aldeia Nambikwara, os sepultamentos ocorrem no pátio central. Porém, algumas já não mais se apresentam assim e os sepultamentos podem ser realizados em frente da casa (Costa, 2009).

A casa daquele que faleceu deve ser destruída e seus pertences devem ser enterrados junto com ele. Não será surpresa se uma casa abandonada for ocupada por outro com sua família.

Os registros de Costa (2009) estão relacionados aos Nambikwara do Cerrado e descrevem as aldeias e as habitações dos grupos que vivem na Terra Indígena Nambikwara nos primeiros anos do século XXI. Porém, as aldeias e habitações dos índios Nambikwara também foram objeto de observações e descrições no início do século XX, por Roquette-Pinto (1917).

O etnólogo descreveu com riqueza de detalhes as moradias que encontrou durante a sua permanência na Serra do Norte estudando os índios Nambikwara. Segundo ele, as aldeias eram construídas em lugares elevados distantes do curso dos rios aproximadamente um quilômetro, tinham uma praça central com 50 metros de diâmetro, cujo chão era limpo e com forma de estrela. O acesso à praça central era livre a todos e em cada extremidade desta praça haviam duas casas, uma frente a outra.

Nas aldeias estavam as moradias fixas a que ele chamou de *habitação-domicílio*, ainda que os índios construíssem *habitações-provisórias* caso anoitecesse e tivessem que pernoitar distante da aldeia.

Segundo Roquette-Pinto (1917), haviam três tipos de habitações: uma pequena, hemisférica, com porta mais ampla e com capacidade para abrigar cerca de 20 indivíduos; a outra era maior com 9 metros de comprimento por 3 metros de largura e, aproximadamente, 2 metros de altura apresentava forma de prisma com porta pequena de um lado e a outra extremidade aberta deixando o ar entrar livremente.

O terceiro tipo de casa descrito pelo autor era circular com 28 a 30 metros de perímetro e portas com cerca de 50 centímetros de altura. Esta e o tipo anterior estavam orientadas leste-oeste (Figura 24).

Figura 24 – Alguns tipos de casas dos índios da Serra do Norte no início do século XX.

Fonte: Roquette-Pinto (1917).

Roquette-Pinto (1917) descreveu e Costa (2009), quase um século depois, também registrou a presença da fogueira no interior das casas.

Debaixo de cada jiráo, uma pequena fogueira. Quatro pés de taquara, enfiados no chão, suportando uma grade horizontal de taquarinha: eis o jiráo.

Media cerca de 2 metros de comprimento por 1,5 de largura. Não há, nas choupanas, abertura para a saída da fumaça das fogueiras interiores; nem é preciso. Pelos interstícios da palha solta-se ella muito bem (Roquette-Pinto, 1917, p. 156).

Entre os registros de Roquette-Pinto (1917) e de Costa (2009), encontramos as contribuições de Lévi-Strauss (1948) e de Price (1983; 1987). Lévi-Strauss (1948) relatou que durante parte do ano no período de estiagem os índios viviam em casas temporárias somente para proteção. Estas casas eram construídas com palmeiras presas no chão de areia de modo que só cobrissem metade de um círculo ou a sua quarta parte. Na compreensão do autor, bastava que ficassem protegidos do sol, do vento e dos raios. Ratificou que cada família tinha a sua casa.

No entanto, durante o período da chuva, os índios construíam aldeias com uma ou mais casas, em locais elevados e próximos aos cursos dos córregos. No trabalho de Price (1987) as casas estavam espalhadas por todo o território e sua disposição resultava da relação entre a distribuição dos recursos e o modo de vida dos índios; o autor também observou três tipos de casas. As descrições de Miller (2007) concordam com Price (1987). Os índios Mamaindê, participantes de sua pesquisa e que vivem na região da Serra do Norte, preferem

construir suas casas em regiões de cerrado e abrir suas roças numa área de floresta densa. A praça central das aldeias Mamaindê é um local de convívio para todos, onde se realizam os rituais e os sepultamentos.

A observação de Price (1987), em parte corrobora, com Costa (2009) na medida em que para a autora os aspectos observados pelos índios para a abertura de uma nova aldeia são: lugar de origem do grupo, terra adequada à agricultura, fartura de animais de caça e reservatórios (naturais ou não) de água, além dos benefícios que a proximidade da área urbana propicia. Morar bem para os Nambikwara está intimamente ligado às condições necessárias à sua sobrevivência física e cultural.

Para muitos Nambikwara, uma aldeia em que a caixa d'água passa a fazer parte do cenário, como a casa de madeira, hiakaloênsu, com portas, janelas, quiçá divisões internas, com cobertura de telha de amianto e a tralha doméstica composta de cobertores, colchões, painéis de alumínio, pratos, colheres e facas e, se possível, uma bicicleta à frente da casa, indica que seus hábitos estão em mudança, e para melhor (Costa, 2009, p. 180).

Nas aldeias Três Jacu, Novo Encantado, Novo Horizonte e Vale do Buriti predominam casas cuja arquitetura se assemelha às casas da população envolvente. Deste modo, observa-se casas de alvenaria e/ou de madeira, todas com cobertura de telha de amianto e algumas possuem janelas, embora todas possuam portas. Algumas ainda têm o chão batido, outras já se apresentam com revestimento de piso. Não há em nenhuma destas aldeias casa do tipo tradicional, nem mesmo a do pajé (Figuras 25, 26, 27 e 28).

Com exceção da aldeia Novo Encantado, todas as aldeias possuem poço artesiano, embora estejam localizadas próximas de algum rio ou riacho. A aldeia Três Jacu supre a casas da aldeia Novo Encantado fornecendo-lhes água através de uma extensa mangueira.

Figura 25 – Casas da aldeia Três Jacu, Terra Indígena Tirecatinga.

Figura 26 – Casas da aldeia Novo Encantado, Terra Indígena Tirecatinga.

Figura 27 – Casas da aldeia Novo Horizonte, Terra Indígena Tirecainga.

Figura 28 – Casas da aldeia Vale do Buriti, Terra Indígena Tirecatinga.

Deste modo observamos que a arquitetura das habitações dos índios dessa terra indígena guarda proximidades com a arquitetura registrada por Costa (2009) na Terra Indígena Nambikwara, uma vez que predominam moradias do tipo não-tradicional. Notamos que na maioria das casas existem mobílias para armazenar alimentos, utensílios e objetos pessoais.

6.3.7 A vida em comunidade e a formação das famílias

O dualismo econômico proposto por Lévi-Strauss (1948) não se refere somente à subsistência dos Nambikwara, mas abarca as relações sociais. Segundo este modelo, a dualidade anual se estenderia às ações masculinas e femininas. O homem representaria a vida sedentária, amorosa, doméstica; voltado para a atividade agrícola, a caça e a construção da casa que abrigaria a família. Já a mulher representaria a dispersão, o campo aberto, a coleta de produtos vegetais. A mulher, nesta perspectiva, significaria a aventura da fome e caberia a ela transmitir os conhecimentos tradicionais aos mais jovens, por ocasião das viagens exploratórias (Costa, 2009).

Para os Nambikwara do Cerrado o ano tem duas estações: a seca e a chuvosa, e é este modelo dual de subsistência que teria direcionado a vida dos índios durante um longo tempo sendo percebido igualmente na distribuição do trabalho entre os sexos. Atualmente o comportamento semi-nômade registrado por Lévi-Strauss (1948; 1996) foi modificado pelo agrupamento das aldeias para usufruir da infra-estrutura já instalada (enfermarias, escola e caixas d'água); porém, a autora destaca que a circularidade se mantém, ainda que modificada e na época de estiagem a atividade de coleta continua (Costa, 2009)

O cotidiano dos índios Nambikwara também foi registrado por Lévi-Strauss (1996). Segundo o autor, todos acordavam muito cedo na aldeia e enquanto parte dos homens saía para caçar, a outra trabalhava na confecção dos cestos, das flechas e dos instrumentos musicais; as vezes faziam serviços domésticos. As mulheres também saíam à caça, mas um grupo permanecia no acampamento realizando tarefas culinárias.

Se não houvesse comida suficiente no acampamento, estas mulheres também saíam acompanhadas das crianças em busca de alimento; mas, ao contrário, se a quantidade de comida fosse aceitável elas se dedicavam à confecção de enfeites.

Lévi-Strauss (1996) registrou que quando os homens retornavam da caçada todos se alimentavam com o que havia sido encontrado e preparado. Quando anoitecia, outro grupo de mulheres saía em busca de lenha para o aquecimento durante a noite. Ao retornarem deixavam os galhos num canto da aldeia e todos se abasteciam conforme suas necessidades.

À descrição de Lévi-Strauss (1996), Costa (2009) acrescenta que são diversas as atividades que as mulheres da Terra Indígena Nambikwara realizavam à época de sua pesquisa. A elas cabia a coleta de plantas medicinais, de matéria-prima para os artefatos, de

insetos para as refeições, de tubérculos, dentre outros. Tudo o que era coletado era transportado no xire (cesto-cargueiro).

Os depoimentos a seguir evidenciam que esta realidade também já foi vivida por algumas mulheres da Terra Indígena Tirecatinga:

Agora tá bom. Primero muitos tempo a gente sofre, né. A gente anda de a pé... naquela época não tem carro, não. Viajando de a pé, cansado, obrigado carregá xire nas costa, né?! Pra í embora. Assim que nós vivemo naquele tempo. Esse terra não tava demarcada ainda. Demarcaro hoje, ainda o branco qué tomá nossa terra, né?! Nós sofremo bastante! Eles qué vivê naquele tempo de novo; naquele tempo sofremo bastante, bastante memo. Principalmente carregando criança no xire, né... nas costa. Nós carregava no xire, naqueeeela lonjura (Participante 29).

[...] Acostumado andá longe. Caçá mel, aonde que escirecê, posa. Caçá mel, bicho... moquiado pra fazê jirau, assado... aí leva xire, né. Carregando com xire, andando essa estrada ainda; essa estrada memo. Nessa estrada memo que nós andava até chega na aldeia, em casa, né? Depois memo quando outra pessoa tá na aldeia, né, aí reparte algum caça, longe memo, pescá pexe, tamandú (Participante 30).

A elaboração dos medicamentos tradicionais também era de responsabilidade das mulheres, esclarece Costa (2009), a elas cabia transmitir para as mais jovens a utilidade das espécies medicinais, o preparo e a posologia: “É remédio tradicional? Eu conheço. Quem ensinô você? Foi minha mãe. Quem ensinô sua mãe? Foi minha vó. Então veio... ninguém escreveu; eu não precisei lê (Participante 10)”.

Na Terra Indígena Tirecatinga a maior parte do trabalho feminino é desenvolvido na aldeia ou nas proximidades dela. Além das roças tradicionais que cultivam juntamente com seus esposos, as mulheres também cultivam alguns alimentos ao redor de suas casas para consumo de todos. De acordo com Costa (2009) os artefatos só são confeccionados quando surge a necessidade e quando há excesso do que fora produzido, coletado ou caçado. À mim, moradores de duas aldeias – Novo Encantado e Vale do Buriti – encomendaram miçangas para a produção de pulseiras e colares. Os desenhos confeccionados seguiriam sugestões de revistas especializadas.

A mulher é considerada pelos Nambikwara o princípio da vida, pois gera filhos e assim perpetua a espécie humana. O som da palavra na língua Nambikwara se aproxima do som de duas outras palavras que significam *mel* e *urucum*. O significado de ambas qualifica a mulher Nambikwara: o mel pela doçura e o urucum por associá-la ao surgimento das espécies vegetais.

Costa (2009) esclarece que os homens enaltecem a mulher pela sua jovialidade, beleza, disponibilidade e doçura. Para eles, a mulher ideal é a que apresenta todas essas

qualidades e tem aptidão para as tarefas cotidianas. Elas são preparadas desde muito novas para os muitos afazeres que assumirão quando passarem pelo ritual da menina-moça.

O depoimento abaixo revela a importância deste ritual para os Nambikwara da Terra Indígena Tirecatina⁷¹.

A festa da menina-moça é assim pra nós... porque antigamente, um pagé me contou, que as menina ficava tudo doente... as menina crescia assim sem regra... crescia por crescê... casava, não tinha aquela coisa, não tinha nada... vivia por aí, né. Aí ficava doente, morria, ficava grávida, ficava feia... tá bom. Aí diz que tinha um velho, que ele tava muito triste, muuuuito triste, com o que tava acontecendo. Aí tem o tucano, aquele pássaro, bonito, né... ele era gente. Pra nós indígena, todos os animais, todas as aves, era pessoa... e eles viraram bicho agora. Por isso que a gente respeita bicho, respeita a natureza, respeita tudo, porque eles era gente igual nós. Aí diz que ele falou pro velho assim, pro pagé: *Eu sei por quê as menina tão ficando doente*. Porque vocês não oferece ela... tem um espírito, assim, que ele é bom, que ele vai protegê ocês... que pro branco é Deus, né. Pra nós... nós temos o *espírito bom*, que ele é o nosso espírito que protege nossas menina, nossas criança, protege tudo. *Então, que que eu quero que ocê faz? Ocê canta...* Aí, ninguém sabia cantá a música da menina-moça... ninguém sabia. Aí, de madrugada começou cantá a música... Aí, todo mundo acordô e *Meu Deus o que tá acontecendo?* Durmiram pensando na música, acordaram cantando... *Vô perguntá pra ele o que que é*. Ele disse: *Eu quero que ocês vai no mato, ocês pega varinha e faz uma oca, aí eu vô ensiná ocês cantá a música que eu tô aprendendo agora com o parente que é o tucano*. *Então... aí depois ocês vão pegá a pena do tucano...* Ensinô, né. *Ocês vão fazê* [faz gesto que circula a calota craniana sugerindo o cocar descrito anteriormente], *aí ocês vão fazê a festa pra menina... pra oferecê a menina*. Tipo assim, eu tenho a minha filha, aí ela vai entrá no mundo de nós tê filho, de ela sê mulher... então a festa da menina-moça é pra mãe podê... ela ta pequena, ela é menina, criança, criança, criança... aí chega um tempo que ela já vai mesntrua... ela não vai sê mais menininha, ela vai podê produzi criança. Pra nós não tem aquele negócio: Ah, ele tem que casá com 18, 19 ano. É o momento da mulher sê mulher, da mulher produzi se ela quiser, se ela não quisé ela não produz. Então, aí a menina-moça, ela fica dentro, assim, reclusa, dentro da casinha, fica lá presa, assim, da casinha, da oquinha. Porque lá os mais velho vai ensiná: desceu a primeira menstruação, então agora ocê vai tê que aprendê... porque ocê não vai mais podê, por exemplo... igual hoje em dia tem que usá camisinha, tem que ensiná o jovem assim, né... então, hoje em dia, ocê vai ficá com home e ocê vai engravidá... se ocê for engravidá ocê vai cuidá de seu filho assim, ocê tem que aprendê como que ocê vai banhá seu filho... ocê vai olhá que quando ocê casá, ocê vai tê apanhá mandioca na roça, ocê tem que sustentá seu marido... eles tem umas regra... quando ocê ta menstruada ocê não pode batê no home... ocê aprende isso... ocê não pode ficá rindo alto, porque existe um espírito lá fora que ele é mau e ele pode ta ouvindo ocê e ele vai te pegá lá fora... Então esses negócio. Existe um espírito bom... Existe muita coisa assim, regra que eles ensina. E pra nós é sério. Por exemplo, se eu fizé festa pra minha menina e não for bem feita, vai causá problema pra ela... tipo assim, um castigo pra nós. Ela vai ficá doente, ela vai ficá vendo várias coisas, assim... parece que ela tá vendo coisa. Aí, os pai dela vai tê que fazê a festa... então nós tem que oferecê nossa filha, pra eles cuidá ela pra nós... pra eles [espíritos bons] conheçê. Se ela não tem nome, eles vão colocá o nome nela também. Igual eu quando eu fiquei assim reclusa eu não tinha, né [refere-se ao nome], porque minha mãe não colocô quando eu era criança. Aí o pagé ele me deu um nome [...] Cada coisa tem seu significadinho, né. Aí eles vão olhá, nossa aquela coisa refere a você. Então... a festa da menina-moça é essa, mas tem muito

⁷¹ Em julho de 2014 uma festa da menina-moça foi realizada na aldeia Três Jacu. Atualmente as meninas permanecem reclusas por cerca de trinta dias.

significado se for contá, conta, conta, conta... passa o dia inteiro contando (Participante 10).

Os Nambikwara colocam as meninas no período da menarca numa casa de reclusão construída só para este ritual. Há uma narrativa mítica que fundamenta esta prática e sua função é de proteção daqueles espíritos maléficos que a cercam. Segundo suas crenças o odor do sangue atrai esses espíritos que querem lhe fazer maldades (Costa, 2009).

As mulheres menstruadas, em geral, não se afastam muito de suas casas, sobretudo quando desacompanhadas. Acreditam que nestas condições estão vulneráveis e podem ser surpreendidas por aqueles espíritos ruins representados pelo gavião e arara-vermelha.

Costa (2009) também esclarece que para os Nambikwara a menina deve passar pelo ritual antes do casamento e da gravidez. Será durante o período de reclusão que aprenderá os cuidados com o corpo, os conhecimentos farmacológicos, as cantigas entoadas durante as noites de reclusão. Porém, ela deve ter clareza do esforço que seus pais tiveram, juntamente com a comunidade para preparar o ritual e protegê-la. Quando a menina for libertada os índios acreditam que ela renasceu, a partir daí ela torna-se uma mulher.

O ritual da menina-moça consiste numa preparação da mulher púbere para o casamento. Tudo começa com a saída da menina-moça de dentro da casa preparada especialmente para o ritual.

Antigamente, ficava um ano. Agora não, fica trinta dias... porque nós já tamo no mundo do home branco, né?! Como a gente tem escola, tem esses negócio, então a gente fica trinta ou mais. Porque fica assim... depende da mãe... Eu sou a mãe, vou prendê minha filha, aí vou conversar com o marido pra ele fazê a caçada. Aí se tivé muita caça, já tivé preparado tudo... aí faz. Mas a festa, depende do momento da gente consegui tudo, porque muitas vezes ocê não consegue muita caça. Então, ocê vai tê que prepará caça pro pessoal que vai vir, pras pessoa comê que vai vim na sua festa. Aí, ocê marca o dia pra todo mundo descê pra começá a festa. No final que a menina vem, ela fica lá ninguém vê ela, né. Aí, todo mundo já vê ela de outra forma, né. Essa menina ali, ficou esses dia. Ela era bem [pequena], aí ela lá cresce, né... parece que ela forma lá dentro... ela fica grande. Antigamente, já saía casada. Hoje em dia, já não tem mais isso... sai e vai escolhê depois o marido. Antigamente quem saía enganchado na mão direita dela já ia ser o futuro marido dela. Ela já ia saí casada com ele, hoje em dia já não faz isso, porque hoje em dia já tem o *gostá* né, aí ocê gosta de outro... Antigamente, não existia isso... meu pai escolheu rapaz, caçador, pescador, foi o mais que na festa agradô meu pai. Porque os pai pensava assim: *Quero um home bom pra minha filha*. Aí buscava o que ele achava que era o melhor. Eu acho que era interessante, porque hoje em dia a gente gosta e muitas vezes não dá certo... separa (Participante 10).

De acordo com a tradição, para ocorrer o casamento o pai da noiva deve ser consultado e se aceitar poderá colocar como condição que o noivo passe a morar com a sua família. Esta condição é com frequência o motivo das migrações e das consequentes reduções

dos grupos, embora também seja a forma que os índios encontraram para a estabilização das relações intergrupais.

Seja onde for que os recém-casados forem morar um dos grupos envolvidos na troca ficará desprovido de mão-de-obra para o trabalho. Com vistas a superar esta desvantagem cada comunidade busca arranjos matrimoniais que lhes serão vantajosos trazendo um novo membro do mesmo sexo para o grupo (Price, 1987).

Costa (2009) esclarece que os enlaces matrimoniais constituem oportunidades para ocorrer a troca. Se o casamento se der entre os membros de um mesmo grupo as exigências de reciprocidade são mais brandas. A endogamia é preferível, mas não colocam restrições à exogamia. Neste caso as exigências de reciprocidade são mais imediatas.

A endogamia desejada significa fortalecimento do grupo. Uma vez casados, o genro passa a morar com o sogro e a trabalhar com a família da noiva. Só após o nascimento do primeiro filho é que construirá sua própria casa e será ainda melhor se não sair da aldeia. Entretanto, mesmo morando com o sogro o casal forma uma unidade familiar e por isso tem sua fogueira separada.

Os índios da Terra Indígena Nambikwara só aceitavam o casamento com mulheres de outras etnias se estas fossem raptadas. Hoje, na Terra Indígena Tirecatinga tais uniões não só são reconhecidas como constituem laços que fortalecem as relações entre os diferentes grupos Nambikwara (Wakalitesu, Sabanê, Negarotê, Alantesu, Katithaulhu, Kithaulu) e destes com os descendentes Manoki, Paresi e Terena que há muito vivem no território.

6.3.8 O xamã, as práticas de cura, a natureza e a espiritualidade Nambikwara

O pajé tem o dom da clarividência, conhece as substâncias vegetais, tem sonhos premonitórios, relaciona-se com seres sobrenaturais. São estas habilidades que o conduzem à Montanha Sagrada juntamente com aqueles que desejam se tornar um xamã quando no ritual de iniciação (Costa, 2009). As práticas, os objetos e os lugares do pajé estão envoltos por segredos que se forem revelados aos não-índios sem a permissão dos espíritos os índios poderão ser castigados. É nessa premissa que os Nambikwara acreditam.

A força de um pajé está atrelada à sua liderança e credibilidade, ainda maior será se for reconhecido para além dos limites de seu território.

Para os Nambikwara do Cerrado,

[...] a doença instala-se no corpo das pessoas em consequência da atuação maléfica de espíritos sobrenaturais que se vingam de quaisquer atitudes que os deixam contrariados, furiosos ou, até mesmo, sem razão aparente, apenas com o propósito de se divertir com a desventura alheia (Costa, 2009, p. 318).

Segundo Miller (2007), a doença é descrita pelos Mamaindê (Nambikwara do Vale) como um rompimento dos enfeites corporais visíveis ou invisíveis e pode se estender aos parentes.

Os Mamaindê dizem, ainda, que os enfeites que usam podem se romper quando eles levam um susto, sentem vergonha, ficam muito tristes, caem repentinamente, batem a cabeça ou levam uma surra, machucam-se (produzindo edemas ou cortes), trabalham muito, carregam muito peso, consomem alimentos muito quentes, falam muito alto ou têm muitas relações sexuais. Todos esses eventos podem ser apontados pelo xamã como tendo sido a causa de várias doenças que afetam os Mamaindê e que são, assim, descritas como rompimento da linha ou colar (Miller, 2007, p. 143-144).

Deste modo, se a doença é consequência do rompimento do colar de contas que os indivíduos têm no corpo, a cura consiste em fixar a linha ou colar no corpo enfeitando-o com muitas voltas de colar de contas pretas. Para os Mamaindê, a linha ou colar é o rumo, a memória e o que faz sonhar. Sem ela não se sabe onde está, não se reconhece os parentes, fica-se doente.

Para os moradores da Terra Indígena Tirecatunga a explicação sobre a situação de saúde ou de doença já apresenta grande influência de conceitos da sociedade envolvente, tais como o estresse. No entanto, a referência ao tradicional permeia a compreensão da enfermidade e nenhum morador dispensa a consulta com o pajé.

Bom no meu ponto de vista como foi falado aí, né, eu vô tentá vê se explico. Éhh... do lado da pajelança... vamo falá que do lado da saúde dos branco tem diverso tipo de doença, assim mesmo é do lado da pajelança. Porque se o [...] tá com os espírito dele atacado... o pajé daqui vai curá... Olha na hora que ele falá eu quero que você me cura, o pajé vai olhá ele e já vai vê que ele tá atacado por um espírito mau. Se o pajé olhá pra ele vai dizê: “Olha você tá com o colar... o que tá atacando a dor de cabeça seu é o algodão que você tem na cabeça”. Ele vai tirá aquele lá e ajeitá, e botá de novo na cabeça dele. Então, o pajé ele não vê só uma situação. Ele é pajé... a gente fala doença de índio. Ele vai curá doença de índio. Ele não vai esperá o fulano ficá doente e curá só o colar dele. Não, ele cura tudo! Ele vai fala: “O espiritual atacô você. É tal bicho”. E ele vai falá a especialidade de bicho que nós não encheriga; é só o pajé que vê (Participante 33).

Costa (2009) explica que homens e animais podem ser acometidos pela mesma doença e quando ocorre é necessário que vários pajés se unam para eliminar o mal. As práticas de cura são realizadas sempre durante a noite e só terminam no clarear do dia. O canto do pajé atrai o espírito que lhe fala a doença do enfermo.

A autora relata que em alguns momentos o pajé interrompe o canto e passa a realizar movimentos de sucção que, segundo a crença Nambikwara, retira o mal que se apossou do enfermo. Quanto mais interiorizado o mal, maior será a sucção para eliminá-lo. Nestes movimentos objetos são retirados, a exemplo de terra, lama, sangue, fios de algodão etc. Entretanto, nem todos fazem a sucção, alguns tiram com a mão a doença. Bocas e mãos são amplamente utilizadas para a cura.

Pereira (1994) relata um ritual de cura conduzido por Julio Kadukolosu, que além de chefe era pajé,

Na noite de 24 para 25 de setembro de 1961, no rio Sapezal, assisti à cerimônia de cura de doentes. Reuniram-se à noite na casa de Katunkulusu e se sentaram, os homens na frente, as mulheres e crianças atrás, em volta de um fogo meio apagado e de três grandes cuias de chicha de mandioca. [...] Em seguida, Katunkulusu saiu de quatro pés até à porta e daí se ergueu e foi até o fim do pátio da aldeia. Gritou em direção ao uãhru, chamando as almas. Vieram duas. [...] A velha cardíaca achava-se ao lado de Katunkulusu [...]. Katunkulusu virou-se para o doente, colocou o colar das almas sobre o externo dela, segurando algum tempo com a mão. Ao soltar, não se via mais o colar (p.22).

Em 2013, durante a primeira entrada em área indígena, presenciei o sepultamento de um índio Terena antigo morador da Terra Indígena Tirecatinga que casado com uma índia Nambikwara morava há alguns anos na Terra Indígena Nambikwara. O índio falecido era uma liderança conhecida por índios e não-índios. Fundador da Associação Indígena Wakalitesu morreu, segundo dados oficiais, por suicídio com arma de fogo. Durante o velório, presenciei um ritual em que um dos pajés colocando suas mãos sobre as mãos do falecido, sem tocá-las, fez surgir um objeto cuja cor e formato eram semelhantes a uma folha seca, porém mais espessa.

Roquette-Pinto (1917) quando esteve com os índios da Serra do Norte não verificou práticas isoladas de cura, todos participavam do tratamento dos enfermos e quando a condição era grave chamavam um velho mais experiente. O autor apontou a prática de sucção numa prática de cura que acompanhou.

De acordo com Costa (2009) os índios acreditam que os pajés nunca estão sozinhos, sempre contam com a presença de espíritos ancestrais e mulheres-espíritos os quais lhes

fornece sabedoria para curar o enfermo. O canto no momento da cura é acompanhado por todos os que chegam para participar do ritual. Canto e sucção são intercalados com baforadas prolongadas de fumaça do cigarro do pajé. O ato de fumar, mais precisamente a queima do cigarro, indica acontecimentos que poderão ser bons ou ruins.

Além do fumo, os pajés podem estar vestidos com colares de coco de tucum, canutilhos e narigueira com pena do gavião da Montanha Sagrada. Podem usar, também uma espada reservada à cura das doenças em outros lugares para além do ambiente reservado à cura. A espada tem, inclusive, o poder de protege-los contra forças malignas durante as caminhadas pelo cerrado e maras ciliares (Costa, 2009).

Além da esposa-humana, o pajé tem uma *esposa-espírito* com a qual terá um filho: uma criança-onça que, por sua vez, o acompanhará ao longo de sua vida. À esposa-espírito é atribuído respeito e beleza inigualáveis. Esta figura mitológica-religiosa é proprietária de um objeto muito importante para os Nambikwara: o colar de contas pretas. Este é compreendido como uma pessoa ou parte dela e no plano real é utilizado como adorno que juntamente com as pinturas corporais propiciam saúde ao corpo e à alma.

A autora acrescenta que o pajé é frequentemente presenteado por suas esposas com colares de contas pretas do tucum para que tenha força. Acrescenta, ainda, que as contas do tucum podem estar intercaladas com outros elementos – vegetais, dentes de animais e miçangas. As cores mais utilizadas para a confecção dos colares são: branco, amarelo, laranja, azul claro e preto.

Para os Nambikwara, as mulheres-espírito vivem no firmamento, nos campos, nos cerrados, nos rios, nas lagoas, dentre outros, inclusive nas Montanhas Sagradas. No entanto, somente aqueles com poder da clarividência podem enxergá-las, ou seja, somente os pajés.

A mulher-espírito não só é admirada pelos homens, mas também pelas mulheres Nambikwara que reproduzem objetos de propriedade e práticas exercidas pelas mulheres-espírito no mundo invisível.

Na cultura Nambikwara, o mundo espiritual está correlacionado com o mundo material e deste modo a mulher-espírito não só é dona de seus ornamentos, como também mora nas Montanhas Sagradas. Segundo Costa (2009), este ser sobrenatural conta com o auxílio de outras mulheres-espírito para abastecer a mata e o cerrado de frutos e tubérculos integrantes da alimentação tradicional. Da união do pajé com sua mulher-espírito muitos frutos nativos do cerrado nascerão e o povo Nambikwara terá abundância alimentar.

Importante ressaltar que são as mulheres-espírito que escolhem seus pares – os pajés. Elas podem permanecer nesta condição de esposa pelo tempo que quiserem, mas se seus gostos alimentares não forem atendidos ou se sentirem dor causada por algum morador da casa, ou ainda, sem terem alguma razão aparente, elas podem deixar o pajé e unir-se a outro pajé. O seio familiar deve permanecer em harmonia para que a mulher-espírito permaneça no lar.

Os Nambikwara creem que no céu há uma figueira com imensas raízes que envolvem a Terra. É a *Árvore do Choro*. Nela mora um *Ser* sobrenatural que tudo sabe, que reina soberano. Soberano, mas não sozinho, pois conta com a presença de alguns animais: o urubu, o gavião e a libélula.

É em direção a esta árvore que o pajé viaja e quando retorna traz os ensinamentos que resultam na alegria e bem-estar de todos. Falar sobre os espíritos que habitam as águas e as montanhas, para os Nambikwara, é como estar em contato com eles e estes espíritos podem não concordar com as revelações contadas aos não-índios. Por isso o mundo mítico desses índios é envolto pelo segredo (Costa, 2009).

Esses índios temem as manifestações da natureza, porque acreditam ser manifestações de espíritos que estão em todos os lugares: montanhas, campos, rios, etc.. Para evitar que os espíritos se voltem contra os vivos fazendo-lhes perversidades, o pajé deve atuar como intermediador entre o mundo visível e o invisível.

Para os índios Nambikwara são nos rios que os espíritos maléficos moram enquanto aguardam o momento oportuno para atacar. Mas, nos rios também moram espíritos do bem e cabe, então, ao pajé indicar o melhor local para pescar, tomar banho, abastecer-se de água (Costa, 2009).

Segundo a autora, há uma mulher – uma mulher-espírito – que mora nas profundezas das águas. Muito bela encanta os índios e os conduz para o fundo do rio, de onde nunca mais retornam. O receio dos Nambikwara justifica as restrições que têm quanto às nascentes d'água, buritizais, cachoeiras, etc. e é em virtude desse receio que as visitas a tais lugares costumam ser realizadas em grupo.

Certos animais que habitam o leito dos rios, as suas profundezas ou às suas margens são respeitados, a exemplo da sucuri, da ariranha e do jacaré; eles estão associados aos espíritos das águas. As frequências aos cursos de água são sempre durante o dia, os índios não frequentam estes locais no período noturno. Não só por acreditarem nos seres sobrenaturais, mas também, porque é neste período que outros animais buscam os cursos de água.

Costa (2009) destaca que as mulheres em estado de fluxo sanguíneo não podem frequentar os rios, por isso se dirigem até às margens acompanhadas, enchem os caldeirões de alumínio e tomam banho com o auxílio de alguma vasilha.

Para os Nambikwaras as águas são encantadas e nelas não fazem suas necessidades fundamentais. Desde muito cedo acreditam que se fizerem ficarão na mesma categoria dos animais, além de serem acometidos por fortes dores abdominais

6.4 A MISSÃO DO MANGABAL E O POSTO TELEGRÁFICO MAJOR AMARANTE (OU JURUENA)

A missão do Mangabal foi o primeiro aldeamento jesuítico criado no âmbito da prelazia Nullius Diamantina, em 1935, e permaneceu ativo até final do ano 1945. Diversos fatores contribuíram para o encerramento desse aldeamento e a implantação de um novo com a consequente transferência dos missionários das proximidades do rio Juruena, e do Posto Telegráfico Major Amarante, para as margens do rio Papagaio, próximo ao Posto Telegráfico Utiariti, onde seria implantado o segundo aldeamento: o Posto Missionário do Utiariti (ou missão Anchieta, como os índios a denominam).

Mello (1975), um dos jesuítas atuantes em ambas as missões, relata os conflitos entre missionários e funcionários do posto telegráfico no tocante ao desenvolvimento das atividades missionárias. Segundo o autor, eles criavam “[...] repetidas intrigas junto aos índios contra os missionários, inventando ataques imaginários dos índios contra a estação telegráfica [...]” (p. 44). Vale destacar que um dos grupos Nambikwara em contato nesse período, havia, em anos anteriores, exterminado uma família de missionários protestantes e isto causava certo receio entre os jesuítas.

O relato do missionário retoma apontamentos de Lima (1995) quanto à relativa separação entre catequese e proteção. Assim sendo, entendemos que não só os jesuítas estavam motivados a pacificar os índios Nambikwara, como também o SPI mantinha um posto telegráfico (possivelmente desativado como sistema de comunicação) no local, correspondendo a uma unidade de atração indígena voltada, sobretudo, para o estabelecimento de vínculos pacíficos com índios de conhecida belicosidade.

Outros obstáculos mereceram, igualmente, destaque por Mello (1975), entre eles, as terras arenosas do local, o que dificultava a agricultura, a presença intensiva de insetos, o que impedia do mesmo modo o cultivo de milho e mandioca, e os frequentes deslocamentos dos índios, o que dificultava o aprendizado da língua e a catequização. Ainda assim, o vínculo entre os Nambikwara e os missionários foi sendo estabelecido.

A agricultura e a pecuária eram previstas como importantes meios de fixação dos nativos no território e para a subsistência da unidade; neste aspecto não havia divergência entre funcionários e missionários. Tampouco nos parece existir contrariedades quanto à inclusão dos nativos nas atividades cotidianas, tais como a construção de casas e outros estabelecimentos necessários para a permanência dos pacificadores.

Para melhor compreender esta realidade, dispomos do Texto 1. Nele podemos identificar a casa dos jesuítas, a garagem, a carpintaria. A escola começou a ser construída em 1937 e, em 1940, chegaram as missionárias da Congregação Irmãs da Imaculada Conceição (Figura 29 – Texto 1).

Figura 29 – Missão do Mangabal, rio Juruena, Mato Grosso

Fonte: Fotografia cedida por um participante do estudo, morador da Terra Indígena Tirecatina, (ago/2014)

O texto em análise evidencia alguns elementos uniformes dos aldeamentos jesuítas descritos por Leite (2006a, 2006b). No canto direito superior supomos ser a casa dos jesuítas, ampla e com várias janelas, que nos lembram a descrição de outras residências desses

missionários, presente nas obras do citado autor para o século XVI; casas utilizadas para diferentes finalidades, conforme descrição a seguir:

[...] na volta encontrou, no dia 22 de maio [1937], os missionários instalados na nova casa. Essa situa-se a uns 400 metros de distância da estação telegráfica, 100 do [rio] Juruena e 300 do [ribeirão] Mangabal. A casa foi barroteada, barreada e coberta de sapé, medindo 16 metros por 8, com seis aposentos, sendo um destinado à capela, outro para depósito e os restantes quatro para quartos de dormir. Um puxado de 6 metros por 3 serve para refeitório e cozinha (Mello, 1975, p. 44; Texto 2)

No canto oposto, acreditamos estar a garagem e a carpintaria construídas em 1939; não há referências quanto ao uso destes estabelecimentos para o desenvolvimento de práticas artísticas, a exemplo do que faziam os jesuítas de outrora, quando ensinavam os índios a esculpir imagens sacras. Provavelmente, a carpintaria servia na ocasião para a fabricação de móveis e utensílios domésticos destinados ao uso dos próprios missionários.

Na base do Texto 1 observa-se uma moradia semelhante àquela descrita por Roquette-Pinto (1917) caracterizada como *domicílio-permanente* dos Nambikwara, provavelmente a moradia ocupada quando os grupos permaneciam na missão. Por fim, na frente da moradia tradicional há um cercado limitando a saída de um animal, supostamente um bezerro.

A observação do conjunto de elementos dispostos no Texto 1 nos revela um *silêncio* perturbador. Onde estariam os jesuítas? E os Nambikwara? E os funcionários da estação telegráfica? Buscamos as respostas nas palavras de Mello (1975), que relatou as visitas esporádicas dos índios, em pequenos grupos que se dirigiam em direção ao rio Juruena. Do mesmo modo, para dar sentido à sua vida missionária, os padres que estavam naquela missão exclusivamente para realizar a catequização dos Nambikwara passaram a fazer viagens, ou receber fieis na missão. Supostamente essas viagens eram expedições a fim de conhecer adequadamente o local e deslocar outros nativos para o posto de atração (Posto Telegráfico Major Amarante ou Estação Telegráfica Juruena).

Do Texto 2, também podemos destacar a presença da estação telegráfica no cenário: *situa-se a uns 400 metros de distância da estação telegráfica*. Possivelmente, tratava-se de um posto de atração indígena com vistas a fixar os grupos nas cercanias da unidade e iniciar o processo de pacificação por meio do exemplo, uma vez que à época a Comissão Rondon já tinha sido extinta e o sistema telegráfico, substituído por outro sistema de comunicação.

Sendo o poder tutelar⁷² organizado numa rede administrativa condicionada às classificações já descritas anteriormente, acreditamos que a presença do citado posto representa a política indigenista brasileira no território. Vale destacar, que segundo Lima (1995), a situação econômica do Brasil e as frequentes reorganizações ministeriais com reprogramações orçamentárias limitaram a atuação do SPI durante o período de 1910 a 1940.

A magreza e o abandono do animal (Texto 1) também nos conduziu a outras revelações de Mello (1975). Os mantimentos para os missionários da missão do Mangabal eram enviados pela prelazia de Diamantino até o Posto Telegráfico Utariti de onde partiam para o Posto Telegráfico Major Amarante. Neste caso dependiam de alguma tropa que por ventura estivesse a caminho; houve, por volta do ano 1937, problemas no transporte de tais mantimentos resultando na sua falta. Para evitar outras situações semelhantes, a prelazia enviou aos missionários alguns animais que pudessem suprir as necessidades alimentares de todos.

Nesse contexto, ressaltamos que a agricultura desenvolvida nas roças da missão do Mangabal não era capaz de abastecer o aldeamento, tendo em vista a qualidade do solo e a presença dos insetos.

O Texto 3 extraído de Mello (1975, p. 47) evidencia o início da terceira fase de pacificação, quando, segundo Lima (1995), dava-se o ensino da escrita e da leitura, assim como dos cálculos matemáticos, necessários para a participação dos nativos no mercado nacional. Esta prática discursiva também é materialização da formação discursiva dos jesuítas desde o século XVI.

Em junho de 1940, afinal, a missão teve uma grande alegria com a vinda das primeiras missionárias, irmãs Ludovina, Tarsila, Rosário e Aureliana. [...]. Com a vinda das irmãzinhas da Imaculada Conceição, deu-se início à época mais próspera de Juruena. Em seguida, algumas indiazinhas experimentaram ficar internas com as irmãs, mas não permaneceram por muito tempo. Também com os padres entraram pensionistas, alguns órfãos, como Lídio, Tito, Ciro e André. Eles aprendiam a ler e ajudavam nos trabalhos compatíveis. *Era o início da escolinha da missão* (Mello, 1975, p.47; Texto 3).

⁷² Conceituado por Lima (1995) a ação do SPI sobre as ações dos nativos.

Figura 30 – Supostamente a escolinha da missão do Mangabal e missionária
 Fonte: Fotografias cedidas por um morador da Terra Indígena Tirecatinga, Mato Grosso (ago/2014)

O Texto 4 (Figura 30) ratifica o que o excerto do Texto 3 mostra *o início da escolinha da missão e o ensino da leitura e da escrita*. Neste caso, diferente dos aldeamentos do século XVI, a doutrinação era de responsabilidade das freiras. Alguns elementos presentes no texto marcam o encontro de duas culturas: a porta que encerra a entrada da escolinha transmite o sentido de disciplina, tão presente na cultura ocidental-europeia (e norteadora da política indigenista) contrariando a liberdade dos Nambikwara, apontada por Costa (2009).

Outro elemento marcador da cultura não indígena é o hábito religioso utilizado pela missionária contrastando com os corpos nus dos Nambikwara enfeitados com alguns poucos adereços, especialmente o colar de urucum transado. No centro do Texto 4, entre a imagem esquerda e a direita, supomos que alguém esteja vestindo um hábito semelhante ao da missionária. Isto nos fez lembrar um depoimento, obtido numa das conversas com os moradores da Terra Indígena Tirecatinga. Segundo o participante, naquela época era comum os Nambikwara furtarem roupas enquanto secavam ao sol e saírem vestidos a desfilarem pelo aldeamento. Era uma festa!

No Texto 5 (Figura 31), em diferentes ângulos, podemos observar a mudança do discurso Nambikwara, sobretudo com relação à disciplina dos seus corpos. Vestir-se segundo a formação discursiva jesuítica significa repreender a sensualidade precursora do pecado original; e segundo a formação discursiva do SPI, cobrir o corpo era uma conquista alcançada por meio da pacificação. A catequização estava em curso e os índios, já a caminho do mercado nacional.

Em especial, no canto superior esquerdo observamos um Nambikwara vestido e empunhando uma arma de fogo. Seguramente representa a política indigenista veiculada pela necessária segurança das fronteiras nacionais. Armas de fogo contrapostas às armas tradicionais são observadas na imagem do canto inferior esquerdo. Objetos de guerra e de conquista que representam um processo ininterrupto de nacionalização dos Nambikwara e legitimação do aparelho estatal.

A mudança do discurso também pode ser percebida nas imagens superior e inferior direita, em que a tradição transmitida pelos rituais passa a ser concomitante à escolarização das crianças... a oralidade substituída pela escrita com pesos e medidas dificilmente quantificados. Os anos mostrariam os resultados alcançados.

Figura 31 – Imagens que evidenciam a mudança do discurso Nambikwara

Fonte: Fotografias cedidas por um morador da Terra Indígena Tirecatina, Mato Grosso (ago/2014)

O encerramento da missão do Mangabal foi determinado em 1944, após a visita do preposto provincial Luis Riou e acelerado pela epidemia de sarampo que a acometeu, ocasionando grande mortalidade naquele ano. Mello (1975, p.49; Texto 6) relata momentos vividos na ocasião da epidemia e nesses registros assinalamos alguns dos batismos realizados,

[...]. Mais adiante encontrou os cadáveres de Maria e Gema, mais adiante os de Agostinho e Marta, à distância de uns cem metros deu com o Cacudinho, ainda vivo. Levando este a casa e tratando durante 8 dias, *veio a falecer, depois de batizado*. No dia seguinte, 29 de outubro de 1945, o Pe. João chegou à maloca do Martinho, encontrando muito doentes André e Ana e *batizou-os* [...] (Mello, 1975, p. 49; Texto 6).

No trabalho de Mello (1975), não há referência aos demais sacramentos durante o período em que a missão do Mangabal esteve em funcionamento, exceto “[...] a primeira comunhão a Lídio, Tito e Ciro em 1º de janeiro de 1944 [...]” (p.48). Porém, os textos analisados demonstram algumas práticas discursivas, a exemplo da escolinha, dos batismos, da confirmação de Lídio, Tito e Ciro, da infraestrutura do aldeamento (casas, marcenaria, roças, criações), características das missões jesuíticas, o que nos sugere que os sacramentos⁷³ nortearam a doutrinação dos índios.

De um modo geral, acreditamos que a missão do Mangabal adaptou-se ao contexto com vistas a atender as orientações tridentinas ratificadas pelo Concílio Vaticano Primeiro (1869-1870) e do CPLA-1899. Não há enunciados que apontam para edificação da igreja e da cruz, símbolos da presença jesuítica em território indígena; possivelmente dada à resistência dos Nambikwara em serem doutrinados na religião cristã, afirmada por estudiosos da etnia, a exemplo de Price (1972). Entretanto, não nos parece que a ausência dos mesmos tenha alterado as práticas determinadas pelos dogmas da Igreja; as missas foram ditas e as datas festivas, especialmente o natal, foram comemoradas (Mello, 1975). Mas a história não termina aqui para aqueles que sobreviveram à epidemia.

6.5 AS PRÁTICAS DISCURSIVAS DO ESTADO, DOS JESUÍTAS E DOS NAMBIKWARA

A construção deste capítulo nos permitiu compreender que os discursos se desdobram num certo espaço institucional. E, no caso dos discursos aqui considerados, esse espaço foi o primeiro aldeamento jesuítico, também chamado de missão do Mangabal, que por sua vez igualmente mostrou a presença do SPI. As práticas discursivas do Estado e da Igreja foram evidenciadas no Texto 2 “[...] *os missionários instalados na nova casa [...] a uns 400 metros de distância da estação telegráfica [...]*”. Estação acompanhada do complemento *telegráfica*

⁷³ Os sacramentos a que nos referimos são: batismo, confirmação (ou crisma), confissão (ou penitência), eucaristia, matrimônio e extrema-unção.

nos reporta ao discurso do Estado brasileiro cujo objetivo era tornar os nativos trabalhadores livres, pobres, destituídos de seu território, porém nacionalizados.

Nessa oração, o sujeito *missionários* e o substantivo *casa* evidenciam a presença da Igreja agindo sobre os Nambikwara com vistas a torná-los cristãos. A transformação dos discursos com relação àqueles enunciados e praticados no século XVI é evidente, mas os objetivos guardaram continuidades que os séculos não romperam. Estas continuidades estão presentes no ensino da leitura e do trabalho doméstico do Texto 3.

A missão do Mangabal participou da transformação na estrutura e no funcionamento dos grupos em questão – Nambikwara e jesuítas – tendo em vista a mudança que nela se processou. Convém ressaltar que, neste processo, nem aos grupos Nambikwara, nem aos jesuítas foi permitido manterem-se, incondicionalmente, fiéis aos seus sistemas de restrições semânticas. Ninguém saiu sem os efeitos das constantes trocas culturais inevitáveis para aquele espaço, naquele tempo.

No Texto 6 o *excerto* “[...] à distância de uns cem metros deu com o Cacudinho, ainda vivo. Levando este a casa e tratando durante 8 dias, veio a falecer, depois de batizado. [...]” descreve um dos momentos em que os missionários exerceram sobre os Nambikwara as suas práticas discursivas. O termo *veio* antecede *a falecer* evidenciando que o sujeito não resistiu à patogenicidade e virulência do agente etiológico causador do sarampo. No entanto, a referência ao batismo, sacramento católico, que antecedeu ao óbito trouxe para o contexto a aceitação pelo nativo da prática discursiva do missionário.

Assim, o diálogo, e, neste caso não necessariamente o diálogo pacífico, entre os discursos dos nativos com a missão, revelou-nos forte relação entre os mesmos. Dito de outro modo, se o pensamento, os valores, as crenças representam a organização dos homens e se materializam nas suas práticas num dado espaço e num certo tempo, o processo de constituição dos grupos que hoje residem na Terra Indígena Tirecatina não pode ter se dado desarticulado do processo de reformulação de seu pensamento e tampouco esteve desarticulado da organização e funcionamento do espaço institucional que o permitiu. Não há dúvida quanto à mudança ocorrida nos nativos proporcionada e materializada na Missão do Mangabal, porém está bastante evidente, também, que a transformação dos discursos não foi na mesma medida. Ou seja, a vulnerabilidade dos nativos diante das consequências devastadoras causadas pela epidemia os deixou susceptíveis, abertos, para adotar o discurso hegemônico missionário.

Vale ressaltar que nesse espaço havia outra formação discursiva polemizando com a formação discursiva jesuítica objetivando a pacificação dos Nambikwara. A estação telegráfica, primeiramente um posto de atração e, com o passar do tempo uma povoação, evidenciada pela chegada das irmãs e pelo domicílio-permanente próximo à casa dos jesuítas (Figura 29 – Texto 1) aponta para a esperada evolução dos índios. Não há dúvida que o processo progrediria com vistas à terceira e quarta fase da política indigenista, e as condições ambientais e de saúde precipitaram esta última.

Porém, não nos parece possível nesse contexto uma mudança de tamanha profundidade sem um intenso jogo de forças em que, necessariamente, em diferentes momentos e diferentes pesos e medidas, houve a predominância de uma em relação à outra. Este jogo constante entre elas foi possibilitando as mudanças nos discursos dos sujeitos que se revelaram no funcionamento da missão.

O comportamento seminômade dos Nambikwara, por exemplo, motivou a mudança no discurso jesuítico fundado na sedentarização dos índios num espaço reduzido, desfeito de suas bases simbólicas e baseado no conceito romano de propriedade e posse, bem como imbuído da ideia de produzir o excedente. Este conflito esteve presente no *silêncio* percebido ao analisarmos o conjunto do Texto 1. Aqui observamos que o funcionamento do espaço foi transformado em virtude da correlação discursos-espaço.

A análise dos Textos 1 (Figura 29) e 4 (Figura 30) colocou em destaque a primeira estratégia jesuítica para a efetiva catequização dos índios: a conversão, que, por sua vez, mobilizou diferentes práticas discursivas dentre elas a organização da escola, a construção das moradias, o cultivo das roças, as festas tradicionais etc. O objetivo era não só estabelecer um duplo vínculo pautado na confiança mútua e confirmado pelas visitas dos missionários às aldeias, como também criar possibilidades para a conversão. Os objetivos da política indigenista foram alcançados concomitantemente através das práticas discursivas jesuíticas.

Precisamos considerar que o caráter dominante de um dos discursos não se expressa unicamente nesta correlação de forças. Os enunciadores tiveram à sua disposição outros dispositivos para legitimar seus propósitos. Falamos da definição do *estatuto* do enunciador, para si e para o enunciatário, bem como o *modo de enunciação* escolhido para dizer o que pretendiam.

A fim de legitimar a catequização dos índios, razão primeira da presença jesuítica nos aldeamentos, o seu discurso definiu um estatuto a cada missionário da Missão do Mangabal e, igualmente, um estatuto aos índios que por ela passavam. O discurso jesuítico considerou o

jesuíta um membro da comunidade religiosa Companhia de Jesus, organizada hierarquicamente, preconizadora da flexibilidade apesar da disciplina defendida, e da mansidão; para os índios, seus enunciatários, o estatuto definido foi o de pagão. Destacamos que apesar da flexibilidade e da mansidão inscritas como características jesuíticas, a disciplina se apresentou como elemento determinante neste jogo de forças.

O Texto 4 (Figura 30) demonstrou todos esses elementos, tanto a flexibilidade e mansidão observadas na aceitação da nudez e dos adereços carregados de significados que enfeitavam os corpos dos índios, quanto a disciplina observada no uso do hábito religioso da missionária e na porta que limita a entrada das crianças ao estabelecimento que supomos ser a escola.

Igualmente o SPI definiu um estatuto para si e para os índios. Para si, o SPI assumiu o lugar de representante do Estado brasileiro, republicano, que buscava a formação da identidade nacional e expansão territorial que possibilitasse a ordem e o progresso do país. Aos índios, o estatuto definido foi aquele estabelecido pelo poder tutelar, ou seja, indivíduos que viviam em um perfeito caos, cujo estágio evolutivo requeria um mediador que os protegesse e que concomitantemente lhes proporcionasse o aprendizado necessário para a vida entre os civilizados.

Como afirmamos anteriormente, além do estatuto, o modo de enunciação também interfere na legitimidade do discurso e na sua relação com o espaço. Exemplo disso foi a presença do afeto no Texto 4 (Figura 30), sobretudo na segunda imagem, na qual a missionária observa a criança indígena que segura em seus braços. Esta afeição consiste uma das maneiras de dizer o discurso jesuítico – converter o índio pagão pelo amor - para que a formação discursiva desse discurso em movimento seja legitimada, ao mesmo tempo em que corrobora o estatuto do enunciador/enunciatário.

Já quanto ao modo de enunciação escolhido pelo SPI, acreditamos ter sido a fixação e permanência do funcionário da estação telegráfica no local, mesmo com a extinção da Comissão Rondon e a substituição do sistema de comunicação. A permanência do funcionário atribuía-lhe autoridade naquele espaço e seus objetivos preconizados pelos centros de decisão foram alcançados por meio das práticas jesuíticas.

Se o modo de enunciação regula as relações humanas no espaço institucional, no caso da missão do Mangabal é perfeitamente compreensível o esforço dos jesuítas em estabelecer relações amigáveis e sólidas por meio da mansidão e da flexibilidade, tendo em vista que aqueles grupos eram os mesmos que haviam massacrado uma família de missionários

protestantes em 1930. Da mesma forma, precisamos apontar que o modo de enunciação utilizado pelo SPI estabeleceu a tutela dos Nambikwara e contra ela as armas tradicionais foram insuficientes.

Por fim, consideramos que a prática discursiva é o discurso em ato e este se constitui a partir de uma formação discursiva que atravessa o que é dito, o modo de dizer e a instituição que permite a circulação do enunciado. A ausência da igreja e da cruz sugere-nos um modo enunciativo adaptado ao espaço e voltado para um grupo de índios cuja representação estava associada à violência, à antropofagia e à crueldade. Acreditamos que erigir uma igreja com toda a imponência, estabelecida pelos concílios, acrescentando a cruz com toda a sua carga simbólica não seria uma prática discursiva adequada àquela missão e, por isso, os missionários não a utilizaram. Ao que tudo indica, no Brasil do século XX, os índios não mais poderiam ser convertidos à força, pela violência física, pela sujeição dos pajés. Teriam que o ser pela fé e pela tutela.

7 O NOROESTE DO MATO GROSSO (PARTE 2): OS POVOS INDÍGENAS, A POLÍTICA INDIGENISTA E A MISSÃO JESUÍTICA DO UTIARITI

Neste capítulo, buscamos identificar e compreender as práticas dos atores em situação considerando as condições históricas que as permitiram. Os atores considerados incluem outros nativos que viveram experiências semelhantes como internos do Posto Missionário do Utiariti, localizado na Terra Indígena Tirecatunga, além de jesuítas e funcionários do SPI.

A análise aqui desenvolvida busca colaborar para maior compreensão dos dados apresentados no capítulo seguinte, tendo em vista que os participantes desta pesquisa ou estiveram na condição de internos no posto missionário ou descendem daqueles que ali viveram.

Dada a natureza do corpus analisado, mantivemos as categorias utilizadas no capítulo anterior: primado do interdiscurso e práticas discursivas. Assim sendo, o universo discursivo em questão foi a conjuntura nacional e internacional, que possibilitou os acontecimentos no período de 1946 a 1968 no Posto Missionário do Utiariti.

Do mesmo modo que nos capítulos anteriores, a delimitação do universo discursivo não aponta imediatamente o campo discursivo. Aqui também tivemos que fazer escolhas e, diante das inúmeras opções, nossa opção se manteve e nosso campo discursivo continuou sendo o campo político. Nesse sentido, nosso espaço restringiu-se às formações discursivas do Estado, dos jesuítas e dos nativos.

O *corpus* submetido à análise foi composto de depoimentos de participantes da pesquisa, que permaneceram como alunos internos no Posto Missionário do Utiariti, e fotografias das ruínas do que há mais de 40 anos foi um importante centro agrícola em meio ao Planalto Central. As razões para seu encerramento permanecem pouco explicadas. Utilizamos, também, alguns textos extraídos de Pereira (1994).

7.1 DA DEMOCRACIA À DITADURA CIVIL-MILITAR DE 1964

O retorno dos soldados brasileiros da segunda guerra mundial reforçou um paradoxo: na Europa, lutava-se por democracia, no Brasil vivia-se a ditadura de Getúlio Vargas. O

desejo por liberdade já vinha sendo exteriorizado desde 1943 com o “[...] Manifesto dos Mineiros, que clamava *Queremos liberdade de pensamento, sobretudo do pensamento político*” (Bueno, 2012, p. 366; destaques do autor).

Em resposta, Vargas fixou a data das eleições e, conseqüentemente, intensa ação política foi colocada em curso com vistas a um outro golpe. Não houve tempo; Vargas foi deposto e o general Eurico Gaspar Dutra, do Partido Social Democrático (PSD) assumiu. No seu governo, a Constituição de 1946 foi promulgada e o Brasil viveu ao longo de 18 anos um regime democrático (Bueno, 2012).

Em 1950, Vargas retornou à presidência do Brasil com a proposta de industrialização e ampliação dos direitos trabalhistas. Ideias recorrentes para um contexto bastante diferente; o país não era o mesmo e os índices inflacionários elevados e a pressão dos grupos conservadores exigiam medidas impopulares. Vargas mudou sua postura política inicial e contrariou os interesses conservadores. Bueno (2012) esclarece, que nesse período, a oposição era composta por políticos da União Democrática Nacional (UDN), representantes da classe média conservadora. Militares esperavam um pretexto para destituir Vargas. Os rumores de uma república sindicalista antecederam os acontecimentos e o golpe parecia mais próximo do que nunca. Mas Vargas respondeu com seu suicídio e esses planos tiveram que esperar mais alguns anos.

De 1955 a 1964, o Brasil passou pela presidência de Juscelino Kubitschek (1956-1960), de Jânio Quadros (1961) e João Goulart (1961-1964). Importantes transformações deram-se neste período, sobretudo na economia. Juscelino Kubitschek marcou seu governo com uma postura arrojada e alinhada às transformações internacionais; governou com estabilidade política e teve, deste modo, condições para executar seu Plano de Metas. Facilitou a administração pública, flexibilizando-a, notadamente fez um contraponto à administração burocrática dos governos anteriores. Além disso, abriu o país para os investimentos estrangeiros combinando a administração pública com a iniciativa privada forjando desse modo o nacional-desenvolvimentismo (Bueno, 2012).

As metas propostas foram parcialmente alcançadas, pois na agricultura e na educação os índices não foram satisfatórios. O sucessor de JK, Jânio Quadros (1961) assumiu um país com grave crise econômica, dívida externa expressiva e inflação ainda mais elevada – as conseqüências negativas dos anos de JK.

Jânio Quadros renunciou e seu vice João Goulart assumiu, em meio a forte resistência. Depois de um breve período parlamentarista, o presidencialismo foi novamente instituído.

Entretanto o Brasil estava inquieto, polarizado e organizado (Bueno, 2012). Segundo este autor, de um lado estavam aqueles que desejavam mudanças, do outro, os que as temiam.

O período de João Goulart foi marcado por intensa agitação política e social no contexto interno e, no externo, foi marcado pelas pressões da guerra fria. As propostas de reforma agrária, da educação e da saúde provocaram fortes reações de setores mais conservadores. A situação econômica, marcada por fortes surtos inflacionários que destruíam o poder de compra dos trabalhadores, constituiu-se como um pano de fundo para o golpe militar.

O golpe de 1964 representou para o país o que Toledo (2004) assinalou: foi um golpe contra a democracia brasileira, embora esta estivesse bastante incipiente. Foi também um golpe contra as reformas sociais e políticas, destas destacamos a politização dos trabalhadores urbanos e do campo; e, especialmente, nos parece que foi um expressivo golpe contra os debates ideológicos e culturais que estavam se dando naquele momento. Recorrendo ao autor, achamos importante destacar que no período pré-64 a situação econômica do país (endividamento externo, elevada inflação e a recessão econômica), associada às tensões políticas e sociais, fomentavam intensa discussão acerca dos rumos a serem dados para o país.

Os atores debatiam suas ideias publicamente e as propostas eram muito diversas. Entre elas citamos as de cunho conservador e liberal-liberalismo não-desenvolvimentista, liberalismo desenvolvimentista e desenvolvimentismo privatista; o desenvolvimentismo nacionalista, com destaque para o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (Iseb) e a Comissão Econômica para a América Latina (Cepal), e as propostas socialistas/comunistas do Partido Comunista Brasileiro e teóricos importantes até hoje visitados (Toledo, 2004). Os veículos para a discussão eram múltiplos, incluindo o teatro, o cinema, a música e as artes plásticas.

Toledo (2004) destaca em “abril de 1964, o golpe de Estado – permanentemente reivindicado por setores da sociedade civil – foi, então, plenamente vitorioso” (p. 18); os atores do golpe – facções militares e empresariado nacional – contaram com o apoio norte-americano para alcançar seus objetivos, mas também com o radicalismo verbal que algumas lideranças nacionais direcionaram ao governo associadas a gestos de João Goulart, segundo Toledo (2004), mal interpretados. A conjuntura necessária para as duas décadas de ditadura estava composta.

Netto (2014), com sua pequena história sobre a ditadura militar, contribuiu significativamente para a melhor compreensão desse período. Segundo o autor, o regime

ditatorial imposto valeu-se abertamente da violência e da coerção para se sustentar e legitimar. A ditadura foi longa e brutal; utilizou de seus instrumentos para atender especialmente aos interesses de uma classe dominante associada ao poder de grupos estrangeiros e grandes proprietários de terra.

Ao contrário do que se viu em outros países, que viveram governos totalitários em que se destacava um ditador, no Brasil a ditadura foi conduzida por um condomínio militar. Ou seja, os ditadores do Brasil integravam um conjunto de representantes oriundos das Forças Armadas, com predomínio do Exército, e que contaram com o auxílio técnico de civis especializados: os tecnocratas, que planejavam e implementavam as políticas públicas (Netto, 2014). De modo mais claro, na perspectiva adotada pelo autor, as Forças Armadas garantiram, por meio da tutela militar, as condições necessárias para que as classes dominantes alcançassem seus objetivos. Estes foram bem sucedidos por um tempo, mas não se deram sem resistências.

Apesar das diferenças internas – os “homens da Sorbonne” e os da linha dura –, os militares mantinham coerente ideologia quanto à concepção do golpe: seu objetivo foi a segurança nacional, cuja matriz era semelhante à norte-americana. Netto (2014) esclarece que a doutrina da segurança nacional operava, não somente com a guerra declarada, mas, sobretudo, com a guerra psicológica em que as fronteiras territoriais perdiam o sentido. Dito de outro modo, as fronteiras que separavam o mundo não eram físicas, eram ideológicas. Nesse sentido, “[...] o inimigo deixava de ser externo: estava no interior do país, era o subversivo – ou seja: aquele que pretendia promover transformações sociais revolucionárias (não importava se por meios pacíficos ou ações violentas) na sociedade” (Netto, 2014, p. 87).

Nada mais apropriado para qualificar a ameaça que uma comunidade indígena, em meio ao Planalto Central, conduzida por um grupo de padres missionários da Companhia de Jesus, poderia representar. Vamos adiante; este assunto fica para as considerações finais.

A doutrina da segurança nacional tinha como foco a segurança interna do país e, para tanto, criou um aparato repressivo, pautado numa importante e eficiente rede de informações a fim de localizar os subversivos. Além disso, implementou uma política econômica voltada para o desenvolvimento nacional que, em última instância, asseguraria a manutenção do regime. O modelo econômico contava com um forte intervencionismo estatal para garantir o crescimento que, por sua vez, estava bastante distante das necessidades sociais (Netto, 2014).

A doutrina do regime militar foi forjada na Escola Superior de Guerra (ESG), criada em 1949 sob forte influência norte-americana. Segundo Coimbra (2000), alguns oficiais

atores do golpe de 1964 frequentaram esse centro de formação militar, ainda que antes de sua criação tivessem estabelecido alianças consistentes com os oficiais norte-americanos no decorrer da segunda guerra mundial. Fizeram cursos de aperfeiçoamento nos EUA, de onde retornaram convictos de que o problema da segurança nacional não residia na defesa das fronteiras contra os ataques externos, mas havia um inimigo interno ameaçando as instituições democráticas: o comunismo, que se materializava nas resistências sociais.

O inimigo não tinha face, mas tinha expressiva facilidade para infiltrar-se nas escolas, nas fábricas, no campo, nas universidades, nas igrejas. Para combatê-lo, foi preciso ampliar os órgãos militares e, em seguida, adaptá-los à ação repressiva sem limites. Nesse contexto surgiram, em 1964: o Grupo Permanente de Mobilização Industrial, responsável pela adaptação do poderio bélico das Forças Armadas à doutrina de segurança nacional, e o Sistema Nacional de Informação, organizado a partir das câmaras de tortura e interrogatório dispostas numa lógica hierárquica em cujo ápice estava o Conselho de Segurança Nacional, por sua vez coordenado pelo Serviço Nacional de Segurança. Porém, outros aparelhos foram criados ao longo da ditadura civil-militar, integrados de modo a tornar mais eficazes as ações. Alguns tiveram financiamento de multinacionais, como a Operação Bandeirantes. O exemplo mais significativo e conhecido são os Destacamentos de Operações Internas/Centro de Operações de Defesa Interna (DOI/Codi), unidades descentralizadas para todas as regiões militares do país (Coimbra, 2000).

De acordo com Coimbra (2000), a doutrina de segurança nacional foi transformada em legislação e, conseqüentemente, um Estado de segurança nacional foi fundado a partir dos atos institucionais (AI). A Constituição de 1967 aperfeiçoou o que já vinha sendo gestado atribuindo ao poder executivo as principais responsabilidades em torno da segurança interna do Brasil.

Repressão e economia estavam na ordem do dia, mas para um grupo de militares – os “homens da Sorbonne” – a manutenção do regime dependia da articulação de ambas; a estabilidade econômica seria alcançada com a ampliação da indústria nacional, o fomento da infraestrutura, da energia, das comunicações e pela integração das regiões mais afastadas com os grandes centros. O outro grupo – os homens da linha dura – desprezavam a articulação da repressão com a economia, bastava-lhes a repressão (Netto, 2014).

Ao que tudo indica, a democracia também fazia parte do debate interno do condomínio militar, denominado por Netto (2014). Vasconcelos (2013) afirma que os militares que ascenderam ao poder discordavam em relação à afirmação da natureza democrática do

regime. Estava em discussão a legitimidade do mesmo e, para alguns, o apoio da sociedade civil não estava desvinculado da manutenção de certos padrões democráticos. Além disso, não poderia ser desprezada a força que essa parcela detinha no conjunto do poder instituído. Sob este argumento, os ditadores moderados mantiveram no período pós-64 imediato relações com o poder legislativo, que não foram isentas de conflitos e negociações políticas, mas que mantiveram alguns pilares de um regime democrático.

Os anos de ditadura no Brasil foram governados por cinco representantes do condomínio militar, a lembrar: Castelo Branco (1964-1966), Costa e Silva (1967-1968), Garrastazu Médici (1969-1973), Ernesto Geisel (1974-1978) e João Baptista de Oliveira Figueiredo (1979-1985).

Recorrendo às novas investigações acerca da preservação de princípios democráticos em governos ditatoriais, a exemplo da Argentina, do Chile e do Brasil, Vasconcelos (2013) apresenta algumas análises atualizadas sobre tema. Para uns, a estratégia dos primeiros anos de ditadura no Brasil com vistas à manutenção da democracia consistiu num modo de assegurar a legitimidade do regime, pois era necessário preservar a estrutura anterior ao golpe. Para outros, a legitimidade democrática estava inscrita num conjunto de ideias pós-guerra que estabelecia a democracia representativa como pré-requisito à dominação política (o paradoxo dos regimes não democráticos).

Outros investigadores, visitados também por Vasconcelos (2013), recorreram à cultura política brasileira composta pelas ideias democráticas desde a independência do país; antecedentes históricos e culturais que barrariam a dominação pura e única pela força. Nessa mesma perspectiva, outros ressaltaram não só os elementos democráticos, mas também os de caráter autoritário, ambos dando forma ao processo contraditório de dominação que predominou visivelmente durante o governo de Castelo Branco, de 1964 a 1966.

Para Vasconcelos (2013), não houve mera formalidade na busca pela legitimidade, porém isto não quer dizer que o regime instaurado tenha sido democrático; à primeira vista ele foi híbrido. Não há dúvidas de que ele se constituiu numa ditadura; no entanto, o autor ressalta que os pilares básicos de uma democracia liberal foram preservados. Muito embora o Congresso Nacional tenha sido paulatinamente desprovido de seu poder institucional, não foi eliminado. Na opinião do autor, ao menos no governo de Castelo Branco havia uma política governamental necessitada de legitimidade social e para garanti-la buscava “[...] associar a sua ação a alguns princípios democráticos. Porém, esta opção não significava um retorno a um regime de “plenitude democrática” [...] (Vasconcelos, 2013, p. 342).

Segundo Netto (2014), o governo de Castelo Branco representou a hegemonia interna das ideias dos “homens da Sorbonne”; contou com forte auxílio tecnocrata do Instituto de Pesquisa Econômica e Social (Ipes). Como era de se esperar para um governo ditatorial, reprimiu o movimento dos trabalhadores e dos estudantes; na sequência, voltou-se para o movimento sindical. Na leitura histórica do autor, as ações do primeiro governo militar foram fortemente contrárias ao nacionalismo e à democracia.

O presidente Castelo Branco utilizou os inquéritos policial-militares para atingir, em todos os Estados, sindicalistas, artistas, professores e religiosos, além de militares contrários ao regime. Além dessa medida repressiva, alinhou-se à política externa norte-americana, adequando o ensino brasileiro às premissas da educação daquele país.

Na economia, lançou o Plano de Ação Econômica do Governo (Paeg) implementado para o período 1964-1966; seu objetivo era o equilíbrio econômico com todas as expectativas depositadas sobre o controle da inflação, a causa da crise econômica, conforme acentua Macarini (2006). Muito próximo dos acontecimentos que agitaram o país antes do golpe civil-militar e dos debates em torno da reforma agrária, a equipe de governo tinha clareza sobre a situação da distribuição das terras no Brasil, mas a proposta governamental não incluiu modificações na estrutura da propriedade, ainda que tenha sido promulgada a Lei da Reforma Agrária (Brasil, 1964) naquela ocasião (Lorenzo-Fernandes, 1976).

O plano econômico implementado lançou as bases para o que viria a ser conhecido por milagre econômico brasileiro, fortemente criticado por Netto (2014). Das metas estabelecidas, o autor ressaltou o controle da inflação, intervenção sobre o imposto de renda e impostos indiretos, reforma monetária e política salarial. A carga maior ficou com a classe trabalhadora e a desvalorização salarial dos trabalhadores conviveu por um longo tempo com a concentração de renda. O plano não deu resultados satisfatórios a exemplo da inflação, que continuou elevada, com o crescimento da economia brasileira quase estagnado, quando o sucessor de Castelo Branco assumiu (Macarini, 2006).

Ainda relacionado à questão trabalhista, o Fundo de Garantia por Tempo de Serviço (FGTS) foi criado e, em substituição aos Institutos de Aposentadoria e Pensões (IAP), o governo de Castelo Branco criou o Instituto Nacional de Previdência Social (INPS). Este favoreceu o setor de saúde, ampliando a rede de atenção privada e facilitando os contratos terceirizados para a garantia de assistência médica dos trabalhadores (Netto, 2014).

O período subsequente ficou sob o comando dos militares linha dura. Tratamos, então, do governo Costa e Silva (1967-1969) que estabeleceu o Ato Institucional número 5 (AI-5),

em 1968, instaurando no país um Estado terrorista, por conta das violentas repressões que ocorreram a partir de então.

Quanto à política econômica do período, Macarini (2006) esclarece que a ditadura militar permitiu ampla atuação dos representantes do pensamento econômico conservador, ou seja, para os defensores do livre mercado – a política liberal. Em 1967, as análises econômicas mostravam que as promessas empreendidas pelos militares quando ascenderam ao poder não tinham sido efetivadas e o empresariado apoiador do regime manifestava descontentamento, ansiando pela restauração da lucratividade. O desenvolvimento econômico era condição para manutenção do apoio empresarial à ditadura.

O governo de Costa e Silva, então, tinha um grande desafio: superar a inflação e colocar o Brasil no ritmo do crescimento. Segundo Marcarini (2006), diferentes medidas foram implementadas e a corrente teórica que as fundamentou diferiu daquela que balizou o plano de Castelo Branco. Ainda assim, a equipe econômica reduziu o orçamento público (ou seja, enxugou os gastos do governo) e restringiu os salários dos trabalhadores. As bases para o aumento dos lucros estavam lançadas e o milagre econômico seria percebido nos anos seguintes, durante o governo de Emílio Garrastazu Médici (1969-1973), ainda que os níveis de pobreza estivessem cada vez mais acentuados.

No tocante à dimensão social, Coimbra (2000) aponta que, apesar da repressão, houve circulação das produções culturais, das novas ideias, embora houvesse dificuldade para chegarem às classes populares e ficassem mais restritas aos intelectuais e à classe média. Nesse sentido, vale destacar o ano de 1968 e as oposições ao regime que ganharam as ruas, as fábricas e as universidades.

Reis Filho (1998) foi quase poético ao escrever sobre o curto ano de 1968 e das intensas experiências então vividas pelos estudantes. Ressaltou as contradições da ditadura brasileira devido ao seu caráter heterogêneo – a cruz, a propriedade, o dinheiro, a espada – elementos representativos de segmentos da sociedade que contribuíram para o desfecho de 1964.

Dos movimentos que emergiram naquele ano, cita o autor, o dos trabalhadores rapidamente foi desmobilizado com prisões, perseguições, legislações que impediram as greves e estabeleceram o arrocho salarial, além de anular a Justiça do Trabalho, entre outros. Eles tentaram, mas os atores principais que agitaram aquele ano foram os estudantes, sobretudo os universitários.

Estimulados por acontecimentos internacionais de rebeldia e contestação, os universitários reorganizaram-se, construíram um plano de reivindicações que incluía verbas para a educação universitária, para os laboratórios, para as bibliotecas, mais acesso ao ensino superior. Mas, foram impedidos de dialogar pela intransigência das autoridades militares que tinham outros planos para o Brasil: um Estado de exceção.

Embora acentuando o desfecho violento que frustrou o movimento estudantil, o texto de Reis Filho (1998) também contribuiu chamando a atenção para a reviravolta da Conferência Nacional dos Bispos (CNBB) que passou a denunciar os excessos da ditadura nos anos seguintes. Uma corrente progressista inspirada pelo Concílio Vaticano Segundo, pela Conferência do Episcopado Latino-Americano (Celam) e pelas encíclicas dos papas foi se destacando e abrigou estudantes e intelectuais resistentes ao regime. Era a Teologia da Libertação.

O ano 1969 seria iniciado com um novo governo. Médici assumiria a presidência do Brasil e o país viveria concomitantemente anos de ouro e anos de chumbo, conforme Cordeiro (2009) assinala. Os anos de ouro – vale destacar não foram tão ricos para todos os segmentos sociais – foram caracterizados pelo significativo crescimento econômico e marcados por comemorações diversas, no esporte e na cultura.

Com o milagre econômico, o Brasil foi projetado para o mundo como o país do futuro. A sociedade foi tomada por um imenso sentimento de progresso, de conquistas. Porém, o lado sombrio dessa força também esteve presente. A edição do AI-5, em 1968, liberou o aparelho repressivo do Estado contra todos os que se opuseram a ele. Foi o período das torturas, dos desaparecimentos, das guerrilhas, dos exílios, entre outras ações repressoras.

Segundo Netto (2014), a expressão milagre econômico caracteriza um processo que transformou o Brasil em uma das maiores economias do mundo. Ainda assim, na opinião do autor, essa é uma expressão inadequada porque não contemplou um milagre (pois estes não existem) e nem tampouco se deu sem sacrifícios, sobretudo dos trabalhadores. O modelo econômico que pautou o processo de desenvolvimento em questão não se voltou para as necessidades da população, mas esteve direcionado para lucratividade da classe dominante e legitimidade do regime.

As medidas econômicas que o possibilitaram foram implementadas com o I Plano Nacional de Desenvolvimento (I PND) (1970-1973) que permitiu a estabilização da inflação, o aumento do Produto Interno Bruto (PIB), o incremento da agricultura e da indústria, assim como o aumento das exportações. Em contrapartida, manteve desvalorizados os salários dos

trabalhadores e aprofundou a concentração de renda, aumentando a pobreza. Assim, os efeitos desse milagre foram percebidos no crescimento das indústrias, na produção agrícola para o mercado externo; houve expressiva entrada de capital estrangeiro no país e a dívida externa aumentou, ainda mais. O resultado só poderia ser a acentuação das desigualdades sociais e o aumento do número de famílias vivendo abaixo da linha da pobreza absoluta (Netto, 2014).

Lorenzo-Fernandes (1976) fornece contribuições mais específicas quanto às estratégias do I PND e que são significativamente importantes. Segundo o autor, o modelo econômico previa o alargamento do mercado e para isso propôs a Política de Integração Social, com vistas à eliminação da agricultura de subsistência. Este aspecto nos parece ser de extrema relevância tendo em vista que, para a Amazônia e para o Planalto Central, a meta era expandir a fronteira agrícola e modernizar o comércio e a distribuição dos produtos com transporte, com crédito para armazenagem, formação de centros de abastecimento etc.

Nesse momento, um posto missionário havia sido desativado e os nativos que nele viveram por anos estavam retornando para seus antigos territórios. Muitos não mais existiam.

7.1.1 A política indigenista oficial do Brasil: de 1946 à ditadura civil-militar

Das medidas adotadas durante o período considerado para este capítulo, destacamos a criação da Fundação Nacional do Índio (Funai), em 1967, durante o governo Costa e Silva (1967-1968) que substituiu o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e a publicação do Estatuto do Índio, em 1973, fins do governo Médici (1969-1973), que está em vigor até os dias atuais. Ambas se deram em governos militares de linha dura o que por si só nos parece bastante significativo. O Estado terrorista estava implantado e os subversivos viviam no interior do país...

No entanto, destacamos que, até o momento de publicação dos dispositivos legais que instituíram tanto a Funai quanto o Estatuto do Índio, a política indigenista seguiu normas estabelecidas pelos decretos n. 9.214 (Brasil, 1910) e n. 5.484 (Brasil, 1928), dispositivos que nortearam as ações do governo federal durante o período em que o Posto Missionário do Utiariti esteve ativo, sob a responsabilidade parcial da Companhia de Jesus.

Assim sendo, reiteramos as considerações de Lima (1995) em torno da política indigenista e ressaltamos aspectos fundamentais desses decretos norteadores da atuação do

SPI. Nesse sentido, assinalamos que uma das finalidades do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) era estabelecer centros agrícolas em áreas adequadas para o cultivo, de modo a transformar os nativos em trabalhadores agrícolas nacionais.

Das atribuições do SPI para o exercício da assistência, destacamos a garantia dos direitos conferidos aos nativos na forma da lei e a posse dos territórios ocupados, assim como o respeito às suas tradições. Além disso, era atribuição desse órgão a fiscalização dos aldeamentos ou centros agrícolas, a fim de acompanhar o tratamento dispensado aos seus habitantes, a introdução de práticas agrícolas e pecuárias, além da instrução primária e profissional das crianças nativas (Brasil, 1911).

O governo federal também estabeleceu na ocasião que as terras ocupadas pelos nativos fossem legalizadas mediante acordos com os governos estaduais ou municipais. Depois de regularizadas, caberia ao órgão federal providenciar o usufruto das mesmas que, por sua vez, não poderiam ser arrendadas ou alienadas pelos nativos, seus futuros habitantes.

Nelas, os centros agrícolas estabelecidos contemplariam critérios previamente regulamentados, analisados e aprovados pela diretoria do SPILTN. Esta conduziria o melhor local, cujas terras fossem “[...] férteis, dotadas de salubridade, de mananciais ou cursos de água e meios fáceis e regulares de comunicação [...]” (Brasil, 1911, Art. 1º). O Decreto n. 9.214 (Brasil, 1911) estabelecia, também, como condição para a escolha dessas terras a extensão necessária para que as culturas fossem expandidas e que houvesse matas nas suas proximidades. Em seguida, as terras aprovadas com seus devidos orçamentos deveriam ser divididas em lotes cujas medidas variavam entre 1,5 a 3 hectares.

Os centros agrícolas deveriam contar com escolas primárias, oficinas, campos para a demonstração das técnicas agrícolas, locais adequados para o armazenamento dos instrumentos de trabalho, assim como instalações adequadas para o beneficiamento dos produtos da lavoura (Brasil, 1911). Na sede do núcleo também estariam as instalações destinadas à sua administração e à residência dos funcionários, contando, ainda, com instalação para correios e telégrafos.

Na hierarquia da organização, os centros agrícolas estariam submetidos às inspetorias que, por sua vez, responderiam à diretoria do SPILTN. Os profissionais que compunham a administração dos centros agrícolas eram diretor, chefe de culturas e escrevente. O quadro seria acrescido de outros profissionais à medida da necessidade apontada pelo inspetor – a

saber, médicos, farmacêuticos e professores, todos nomeados e mantidos enquanto desempenhassem bons serviços e durasse a necessidade do centro agrícola (Brasil, 1911).

Em 1928, o Decreto 5.484 (Brasil, 1928) foi publicado e nele foram estabelecidas as categorias de classificação dos índios, segundo graus de civilização (ou fases de pacificação), em índios nômades, índios aldeados, índios de povoações e índios de centros agrícolas. Retomamos aqui as análises de Lima (1995), segundo as quais o poder tutelar do Estado, fundamentado numa perspectiva positivista, classificava os nativos segundo níveis de evolução. E foi fundamentado nesta classificação evolucionista que o citado decreto estabeleceu o status jurídico-administrativo dos mesmos, atribuindo-lhes capacidades relativas e ampliadas à medida que se transformassem em trabalhadores nacionais.

O inspetor da região guardava sob suas atribuições o poder de nomear procuradores que, por sua vez, defenderiam os nativos diante de autoridades judiciárias. Os inspetores também tinham a responsabilidade de gerir os bens que os nativos viessem a adquirir até que os mesmos estivessem emancipados, ou seja, viessem a morar em centros agrícolas ou fossem incorporados à sociedade nacional. As contas da gestão de tais bens deveriam ser anualmente apresentadas às autoridades competentes para aprovação. Nos casos em que houvesse saldos ou recursos remanescentes estes deveriam ser depositados em nome do nativo ou da comunidade. Ainda sobre a gestão dos bens, o decreto estabelecia que eles deveriam ser registrados em livros específicos do órgão, sob a responsabilidade das inspetorias.

Além de classificar e estabelecer critérios para a gestão dos bens dos nativos, o Decreto n. 5.484 (Brasil, 1911) em seu artigo 47 assegurou a “[...] livre iniciativa particular de catequese religiosa, sem prejuízo da fiscalização do inspetor competente em tudo o que se referia aos interesses dos índios”, fixando, deste modo, os critérios para a evangelização dos nativos: orçamentos próprios da instituição pretendente e a submissão de seus missionários às inspeções do SPI.

No entanto, desde o final da segunda guerra mundial os interesses da Companhia de Jesus já não eram mais somente a evangelização e isto esteve bastante presente no cotidiano do Posto Missionário do Utiariti.

7.2 A IGREJA CATÓLICA E O CONCÍLIO VATICANO SEGUNDO (1962-1965): OS DESAFIOS DA QUESTÃO SOCIAL EM TEMPOS DE DITADURA

De meados do século XIX aos anos 60 do século XX, o mundo definitivamente não era o mesmo. As inovações decorrentes da Revolução Industrial demandaram novas abordagens da Igreja. Havia aumento da produção de bens e de consumo; ao uso do carvão e do ferro somou-se o do aço, da eletricidade, do petróleo e os avanços da ciência pareciam não ter limites. E não tiveram... Também não teve limites o sistema capitalista sustentado pela industrialização que determinava cada vez mais a vida das pessoas na Europa, na Ásia, na América (Souza, 2005). Suas contradições evidenciavam expressivas dificuldades em articular direitos trabalhistas e lucratividade; surgiam as greves.

Além disso, o século XX presenciara duas grandes guerras; o mundo estava polarizado, a modernidade entrou em crise e a Igreja Católica precisava mudar para não perder sua importância. Souza (2005) percorreu os antecedentes do concílio que mudaria a conduta da Igreja Católica Apostólica Romana de meados do século XX aos dias de hoje, apesar das tentativas de retorno à zona de conforto vivida durante tantos séculos. O autor destacou a atuação, inesperada, no pontificado do papa João XXIII (1958-1963), que convocou os bispos para um novo concílio, e de seu sucessor, papa Paulo VI (1963-1967), que manteve a iniciativa.

Com a morte do papa Pio XII, em 1958, o papa João XXIII foi eleito para surpresa de muitos. Souza (2005) esclarece que, embora seu antecessor tenha sido o último pontífice tradicionalista, a Igreja Católica já passava por pequenas transformações internas. A tendência tridentina há muito estava sendo superada, tendo em vista a crescente intenção da Igreja em dialogar com a modernidade. Esse diálogo pressupunha a substituição do pensamento norteador de Santo Tomás de Aquino, a eclesiástica, pelo existencialismo e pela fenomenologia. Depois veio, embora a Santa Sé recusasse, o marxismo.

Foi nesse contexto que João XXIII convocou o Concílio Vaticano Segundo, no início da década de 1960. Desejava uma ampla reforma da Igreja Católica e, segundo suas expectativas, deveria buscar o diálogo com outras igrejas cristãs. Era necessário se atualizar e inserir o cristianismo no mundo moderno, torná-lo atuante na nova conjuntura mundial (Souza, 2005). Para o papa, a Igreja precisava superar suas falhas e isto só seria possível por meio de uma profunda mudança interna.

A consulta preliminar dos bispos a fim de elencar os assuntos mais pertinentes para discussão no concílio resultou em poucas inovações. Os bispos, no geral, estavam preocupados com questões administrativas, canônicas e com a doutrina tradicional; foram enviadas a Roma respostas fragmentadas, sem novidades. A exceção deu-se por parte de alguns bispos, entre eles dom Helder Câmara, do Brasil, que propunha a discussão em torno da questão social. Além desta, outras surgiram, tais como a reforma da Cúria Romana, a colegialidade episcopal, a liberdade de consciência, o ecumenismo e a atualização da Igreja.

Em 1960, dez comissões preparatórias e dois secretariados foram criados; as primeiras ficaram responsáveis pela elaboração dos esquemas que seriam apresentados e discutidos durante a realização do concílio; se aprovados passariam a ser denominados de decretos. Dos integrantes das comissões preparatórias destacaram-se os jesuítas e os dominicanos. O papa presidia a comissão central responsável pelo acompanhamento das comissões preparatórias (Souza, 2005).

A realização do Concílio Vaticano Segundo (1962-1965) compreendeu quatro períodos. Destes, João XXIII presidiu o primeiro, e os outros ficaram sob condução de Paulo VI.

Segundo Souza (2005), no discurso de abertura do concílio o papa João XXIII colocou como objetivo a aproximação das pessoas à tradição da Igreja, considerando as profundas transformações sociais ocorridas naquele século. Ressaltou, ainda, a importância em não se condenar os erros, mas sim mostrar aos cristãos a validade da doutrina católica. Por fim, convidou a todos para olhar com confiança as relações da Igreja com o mundo. Foram apresentados durante esse período (1962) os esquemas sobre a liturgia, as fontes de revelação, os meios de comunicação social e os que propunham a discussão sobre as igrejas orientais.

Desses destacamos, dada a importância para este estudo, os esquemas que discutiram a liturgia e as fontes de revelação. O esquema sobre a liturgia colocou em pauta a participação dos fieis durante as celebrações; a mudança estava em sair da passividade e trazê-los para participar ativamente da igreja. As discussões foram intensas e o esquema voltou para novas elaborações antes de ser aprovado. Do mesmo modo, o esquema sobre as fontes de revelação (escritura e tradição) precisou ser revisto; ambos evidenciaram já no primeiro período do concílio as tendências progressistas da Igreja.

O segundo período foi realizado em 1963 e, no discurso de abertura, o papa Paulo VI falou sobre os objetivos a serem perseguidos, dentre eles a reforma interna da Igreja e o seu diálogo com o mundo. Os esquemas colocam em discussão a Igreja como mistério, sua

estrutura hierárquica, sua santidade e o povo de Deus. No esquema sobre a reforma interna esteve em debate o ecumenismo (Souza, 2005). De acordo com o autor, as discussões foram intensas, especialmente em torno da colegialidade dos bispos, do primado do papa e das conferências episcopais.

No terceiro período, realizado em 1964, os bispos discutiram seis esquemas, entre os quais novamente o ecumenismo e a liberdade religiosa. Por fim, em 1965, o concílio foi encerrado após apresentação, discussão e aprovação dos esquemas sobre a liberdade religiosa, a reforma da igreja, a renovação da vida religiosa. O esquema sobre as missões foi pela segunda vez apresentado e discutido; mas não foi aprovado.

Lembramos, aqui, que antes da realização do Concílio Vaticano Segundo, a Igreja Católica já vinha se adequando às novas conjunturas internacionais – não mais ao lado do poder dominante, mas sim engajada nos movimentos sociais (Neto, 2007). Foi nesse contexto que se deu a elaboração de uma nova teologia fundada no marxismo adequado à religião. Falamos da Teologia da Libertação, que tomou proporções expressivas no país, especialmente nos anos 1970, mas teve suas bases formadas ainda na década de 1950.

Neto (2007) esclarece que o cristianismo social cresceu nas pastorais operárias e organizações políticas e humanitárias primeiramente sob a influência de humanistas franceses. Mais tarde, com o clima de politização das populações associado à abertura da Igreja Católica favoreceu o engajamento de religiosos nas causas sociais.

A discussão em torno desse engajamento da Igreja com os movimentos sociais foi ampliada na Conferência Episcopal Latino-Americana (Celam) de 1968, realizada em Medellín, na Colômbia, e na Celam de 1970, em Puebla, no México. Nesse sentido, Neto (2007) refere-se à influência que a Celam de Medellín teve sobre a aproximação da Igreja com os movimentos comunitários constituindo as Comunidades Eclesiais de Base (Cebs). Além disso, o autor cita a crescente participação de leigos nos órgãos anexos da Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB) dos quais destacamos o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) resultante, também, desta proximidade igreja-comunidade-causas sociais.

A Companhia de Jesus também despertou para as mudanças do século XX. Segundo Zachariadthes (2009), esse processo ganhou relevo com o fim da segunda grande guerra. Estimulados a realizar práticas missionárias diferentes, passaram a se preocupar com os problemas do século, obviamente, as questões sociais. Estas eram um empecilho para a evangelização das sociedades e resultavam das relações conflituosas entre os trabalhadores e

os empresários, das desigualdades entre os países, da miséria e do crescimento econômico sem distribuição de renda que só fazia aumentar os conflitos sociais.

Zachariadhes (2010) acrescenta, ainda, que desde a 29ª Congregação Geral da Companhia de Jesus, realizada em 1946, o reforço para o apostolado social estabeleceu a criação em cada província (ou região) de centros de estudos e ação social, para dar suporte aos jesuítas no enfrentamento dos problemas locais. Assim, o apostolado social passou a ser exigido em todo o mundo pelos superiores gerais da Companhia de Jesus.

Como em outros tempos, mas num novo contexto, a Santa Sé atribuiu à Companhia de Jesus a missão de evangelizar os povos. Importa destacar que, depois de seu retorno ao Brasil, a Companhia de Jesus voltara-se para a educação, que passou a ser atrelada à questão social.

Este momento coincidiu com a abertura da Igreja Católica que levou à realização do Concílio Vaticano Segundo. Os missionários foram convocados, pelo superior geral da Companhia, padre Janssens, a olhar pelos mais pobres, marginalizados pela imperfeita ordem social.

O ano de 1968 foi importante para os jesuítas, pois o padre Arrupe, sucessor de padre Janssens, esteve no Brasil reunido com os provinciais para discutir assuntos de ordem social. Resultou deste encontro, afirma Zachariadhes (2009), a Carta do Rio ou Carta da Gávea; nela, entre outras preocupações, estava a marginalização das populações indígenas. A estas, a Companhia de Jesus deveria ser ainda mais dedicada e colocar de forma articulada a educação e o apostolado social.

Zachariadhes (2010) ressalta que no ano do golpe civil-militar, a igreja católica estava dividida entre aqueles que acreditavam na manutenção do regime, principalmente o episcopado, outros que queriam mudança, porém não acreditavam nas propostas de João Goulart e, outros, ainda que defendiam as reformas para reduzir a miséria e promover a justiça social: aqui estavam os jesuítas.

O Centro de Estudos e Ação Social (Ceas), criado em 1969 em Salvador, Estado da Bahia, voltava-se para atividades de estudos socioeconômicos em regiões pobres do Nordeste e formação de grupos de pressão com vistas à luta por interesses locais. O Ceas publicava um caderno com discussões dos problemas sociais vividos no Brasil face à ditadura militar. Com o tempo, agregou novos participantes, entre os quais, Zachariadhes (2010) cita estudantes e integrantes de partidos comunistas.

Alguns anos depois, em 1975, após a 32ª Congregação Geral da Companhia de Jesus sua missão estaria definida: aprofundar o apostolado social de modo a se engajar na defesa da

justiça social, pois sem esta não haveria evangelização. Dito de outro modo, para o serviço da fé, haveria de se promover a justiça (Zachariadthes, 2009).

Sanson et al. (2010) afirmam que o sentido da ação social dos jesuítas, segundo orientações do superior geral, foi deslocado para a emancipação do sujeito. Esta nova acepção tem influência dos movimentos operários da Europa que despertaram na Companhia o entendimento de que a situação deplorável desses trabalhadores não era natural, mas resultante da estrutura social.

Dito de outro modo, as injustiças sociais tinham suas raízes nos efeitos da exploração do trabalho. Sem dúvida, asseguram Sanson et al. (2010), havia também a preocupação com o comunismo ateu. Antes da realização do Concílio Vaticano Segundo, os missionários já eram orientados pelo superior geral a se nortear pelas encíclicas sociais de Leão XIII (*Rerum Novarum*) e de Pio XI (*Quadragesimo Anno*).

As contribuições de Follmann (2015) esclarecem, também, sobre o apostolado social como ação social voltada para a emancipação dos sujeitos. Segundo o padre jesuíta, o exemplo de Santo Inácio sempre conduziu os jesuítas para os mais empobrecidos, discriminados, excluídos. Na leitura inaciana, pobres não são uma categoria sociológica; tratam-se de pessoas desfiguradas pelas estruturas do pecado presentes na sociedade.

Assim, o apostolado social desde sempre integrou a essência da missão da Companhia de Jesus, segundo Follmann (2015), e, atualmente, passou a ser chamado ação social, integrando as demais ações da Companhia de Jesus. Dito de outro modo, o apostolado social é “o conjunto de programas, projetos ou serviços de inclusão socioeducativa ou de incidência social direta [...] com vistas à transformação das relações sociais na busca de uma sociedade arraigada na justiça social” (p. 6).

7.3 UMA MISSÃO JESUÍTICA ÀS MARGENS DO RIO PAPAGAIO: 1946 – 1968

A missão do Utiriti foi criada após o encerramento da missão do Mangabal, pela prelazia Nullius Diamantina, em 1946, e permaneceu ativa até fins dos anos 1960. Estava localizada na região noroeste do Estado de Mato Grosso, onde atualmente moram os participantes deste estudo.

O Posto Missionário do Utiariti através das atividades dos jesuítas atraía os grupos nativos que habitavam as redondezas justificando a permanência dos jesuítas por um longo tempo nesse local. Suas estratégias foram pautadas na conquista, em relações amistosas financiadas por recursos externos, pois não havia produção suficiente de alimentos. Os recursos eram oriundos do programa Aliança para o Progresso dos EUA, iniciado em 1961 e encerrado em 1969. Além destes, os missionários recebiam auxílio da prelazia (Pacini, 1999) e mantinham uma economia de subsistência pautada no trabalho dos nativos internos e moradores do local.

De acordo com Pacini (1999), esse posto missionário manteve um internato a partir de 1948 e nele foram desenvolvidas atividades educacionais com crianças nativas de diferentes etnias, entre elas Paresi, Nambikwara, Irantxe, Apiaká, Kayabi, Xavante, Cinta Larga, Rikbaktsá, além de filhos de seringueiros (Pacini, 1999). O ensino era desenvolvido com vistas ao cultivo da terra, à marcenaria, à mecânica, à apicultura e à pecuária de corte e de leite. Os responsáveis pela formação educacional eram as freiras, os jesuítas e alguns voluntários austríacos.

As ruínas do Posto Missionário do Utiariti representam importante patrimônio cultural com potencial turístico ainda não explorado. Atualmente, não recebem nenhum tratamento de conservação cultural, mas continuam presente na memória daqueles que nela estiveram e que permanecem vivendo num território demarcado apenas em 1991.

Sob a narrativa de dois guias, antigos internos do Posto Missionário, fomos conduzidos desde a aldeia Três Jacu, por aproximadamente 42 quilômetros de via terrestre em bom estado de conservação, até o local do antigo posto. A manutenção viária é garantida pela prefeitura de Sapezal, município mato-grossense próximo ao território indígena; sempre a pedido da comunidade.

Ao longo do caminho, marcas da passagem da Comissão Rondon ainda estavam presentes e os postes utilizados para a instalação das estações resistiram ao tempo.

Aqui, oh. Este aqui é o pau de onde Rondon fincou na época pra passar a rede de telégrafo. Naquele tempo pela linha de telégrafo que eles passava telegrama, era feito por fio, né. Ficava um isolante lá na ponta e aí passava um fio. Tem mais... mais pra lá. Lá na frente tem mais uns três desse ainda de pé. E agora você faz ideia, 1907. Teve índio que já falô de derrubá e eu falei: negativo! Lá na bera do rio Formiga tem um poste desse fincado; ainda tá com o isolado e o arame dele ainda encima, mas é na terra da fazenda, né... mas tem (Participante 33; Texto 1).

Já próximos da sede da missão, as descrições de nossos guias aludiram à presença de casas de trabalhadores nacionais envolvidos na exploração das seringueiras nativas.

Tudo daqui pra lá começava a coisa do Utiariti. Aqui da bera do rio e desse lado aqui [à esquerda] era a casa dos seringalista. Do povo que mexia só com seringal. Ainda tem os toquinho onde era a casa até aqui oh... aí daqui pra lá, começava o reduto do Utiariti, do internato do Utiariti, né. Tem as coisa de várias casa que tinha... tem aqui... tem aqui... fazendo a chegada do Utiariti (Participante 33; Texto 2).

Nossos guias também apontaram para um local onde havia grande extensão de terras destinadas ao cultivo de alimentos.

Aqui oh, dos dois lado foi capoeira da época do internato. Capoeira, aqui era roça. Aqui era mandiocal, era plantado canavial, era plantado tudo pra podê sustenta a coisa do internato... Aqui já foi mata nativa. Aqui tudo foi derrubado no machado [...], na foice e no machado (Participante 33; Texto 3).

Plantô arroz, mandioca. Aqui vamo fala, assim, era tipo escravo. Escravidão, sabe, porque os menino, as menina, tudo trabalhava. Nós [refere-se a ambos]... eu cheguei de vim fica aqui (Participante 6; Texto 4).

Chegando ao local onde era a sede do posto, nossos guias descreveram com bastante riqueza os detalhes das instalações e o cotidiano da missão. A estrada que percorremos funcionava como uma linha divisória entre o que era a ala dos meninos, à direita, e as instalações das meninas, à esquerda; próximos a estas estavam o hospital, a casa do diretor do posto, a casa de Rondon, a capela, o refeitório.

Rondon, segundo nossos guias, visitava a missão com relativa frequência. Da sua casa só a base resistiu ao tempo. Da capela, só restaram memórias, assim como das instalações destinadas às meninas e ao refeitório.

Aqui já é o Utiariti. Quando eu cheguei aqui essa casa tava de pé [casa de Rondon]. Daí quando o Utiariti foi acabando os índio que derrubaram essa casa... que não podia, né?! Esse aqui é poste de energia, de onde vinha... nós vamo lá aonde era a usina que puxava energia aqui pra o Utiariti. Aqui era vila de casas daqueles que casaram e neste lado também tinha casa (Participante 6; Texto 5).

É bem aqui, oh, era a casa de Rondon, tem até o piso, ainda. Hoje só tem o piso dela. Ele era bonito! (Participante 6; Texto 6).

Paralelo à estrada, e à direita, está o rio Papagaio que naquela época fornecia água para as atividades do posto. Este rio, que atualmente separa a Terra Indígena Tirecatinga da Terra

Indígena Utiariti, era utilizado para as atividades de vida diária e como marco divisório entre a sede e o campo no qual eram criados os bovinos.

Essa reta aqui... ocê tá vendo aqui do outro lado donde tá essa aldeia ali, dali pra lá era internada de criá gado. A missão criava gado ali onde tá só mato de novo. Ali era internada, só tinha gado ali... Esse lado [lado esquerdo] era tudo limpo (Participante 6; Texto 7).

Ali pro lado de baixo, ali era pomar... horta que tinha...(Participante 33; Texto 8).

Do centro do posto à esquerda ficavam as instalações destinadas à escola e aos cuidados de saúde (Figura 32; Texto 9). As ruínas do hospital ainda desafiam o tempo e a partir delas nossos guias nos mostraram a extensa área onde foram desenvolvidas outras culturas para a subsistência do internato. Não podemos dar mais referências quanto ao local destinado à escola, também poucos vestígios restam.

Figura 32 – Ruínas das instalações destinadas aos cuidados de saúde e à escola.

Aí fizeram esse hospital que o Utiariti tinha [refere-se ao prédio abandonado de cor azul]... que as ermã tinha... tinha doentes tratava aqui mesmo (Participante 33; Texto 10).

E aqui também chefe de posto morô... Aqui que ficava chefe do posto (Participante 33; Texto 11).

Humm... e era desse jeito aqui, ele era um hospital bem organizado... e hoje ele já acabô... tá desse jeito... E é um lugá muito bão porque tem água de qualidade... que a pessoa que mora aqui fica à vontade, né. Nossa se fizé ele de novo... a gente sempre fala assim: tem que tê gente que mora aqui pra cuidá das coisa que tem (Participante 6; Texto 12).

Do interior da instalação do antigo hospital, avistamos ampla área com vegetação rasteira. Nosso guia descreveu:

O pomar era ali pra baixo... aqui pra baixo era tudo pomar [extensa área vista da janela dos fundos do prédio em ruínas]. Lá mais lááá onde tá pé seco de árvore pra lá era uma casa, um rancho que fizeram com tanque pra lavá roupa... as menina lavava roupa lá, né (Participante 6; Texto 13).

À frente da mesma, a descrição continuou.

Aqui oh, era casarão das menina e das frera... na parte de lá era a cozinha... e as menina ficava aqui que era alojamento, né. E o banho era no rio. As cinco hora da tarde vai todo mundo banhá no rio (Participante 33; Texto 14).

[...] Pra cá ansim, era uma puchada que só ficava as moça de 25, 26 ano... que ficava num quarto... só as mais velha. E aqui [mostra área a sua frente] era tudo casarão. Ali dentro ficava menina de 15, 12, 13, 14... de 10 ano, criança de 5, 6 ano era tudo junto... era uma casona assim aberto. Ai eles fizeram armadô... no meio era corredô e dos dois lado era armadô de rede aí todo mundo dormia ali. Aqui era tudo quintal, terrero... Aqui esses pé de manga ali por baixo, tudo era limpo que a gente limpava, rastelava, varria... lá pra lá, assim, que era a horta, né. Horta, pomar tudo ali... E esse lado pra cá... mais pra cá aqui, oh... aqui desse lado era a cozinha. E desse muro pra cá era a capela das ermã. Aqui era um galpão... e a gente ficava quando distribuía janta pra nós... e nós ficava daqui pro serviço, né. As vezes a ermã que era responsável, que cuidava das menina e o mestre que cuidava dos menino, eles combinava: “Ah, amanhã as menina vão na roça pra carpi roça. Ah, amanhã também os menino vai pra tal roça carpi”. E assim, nós ficava. Saía cedo. As veis inté ía levá comida pra nois comê na roça [ou] ía a cozinheira pra fazê comida lá na roça pra dá de comê às menina. Só chegava de tarde aqui, cansaaaaaado. Mas tinha que fazê (Participante 6; Texto 15).

Olha esses pequeno... tinha muita criança aqui que eles trouxeram pra cuidá aqui, sabe. [...] tinha um eles [que] fazia escala de trabalho: uma semana uma que cuida, outra semana outra que cuida. E esses que não cuida já entra no grupo pra fazê outro serviço... Era ansim. Quem cuidava de criança... Bem aqui tinha um peção de jatobá, já derrubaram ele, já caiu também... ali embaixo era brinquedo das criança... aquele roda-roda, escada... aqui tinha um monte de brinquedo, aí os índio foram carregando eles. E aí, vamo pra cá agora... e daqui era até aqui que era a casona né [refere-se ao limite da casa com o pátio que a contornava] e daqui pra cá era corredor... igreja era aqui que derrubaram tudo... era uma igreja... ali [mostra ruína de tijolo, parte da igreja] que nós assistia missa... quando chegava no final do ano nós ia na missa do galo que eles fala, né... meia-noite... quando chegava perto de natal, como agora, as ermã e os padre já começam prepara tuudo pra chegá no dia 25. E aí eles não durmia... noite inteira... acordava escutava barulho deles andando pra lá e pra cá conversando. O que que eles tava fazendo? Eles diz que tava arrumando o que eles vão dá pras criança, pros rapazes, pras menina, pras moça... na language deles eles tão preparando presente pra todo mundo... tanto o que tá interno e o que não tá interno que mora, que já é casado, que já é... eles vão prepará

tudo pra todo mundo... e aí quando chega no final do ano, que chega dia 25, assim, a gente vai na missa do galo. E quando a gente vem de lá já prepararam o café pra todo mundo tomá e depois que a gente toma café a meia-noite eles falam ansim: “vão lá olhá os seus presente”. Bem pra cá ansim era uma sala de costura que as menina que aprenderam costurá costurava ali... era aquela fila de presente com o nome de cada um. E todo mundo entra lá tudo alegre, né. Ocê sabe, né, criança, adolescente... a gente entrava ali e todo mundo olhava presente e eles falava: “Não vão pegá é só pra ocês olhá”. Tinha que obedecê. Aí tudo mundo fica empolgado pra hora que amanhecê mesmo. Aí quando amanhece, eles manda a gente fazê fila pra distribui os brinquedo e os presente que eles dão pra gente... Era assim, naquele tempo (Participante 6; Texto 16).

Os relatos a seguir nos mostraram que o ensino escolar estava vinculado com a formação para o trabalho agrícola e doméstico. A disciplina norteava as ações dos jesuítas e a escola das meninas, separada da escola dos meninos, evidenciou que os valores não tradicionais disciplinavam os comportamentos entre os sexos (Figura 33; Texto 19).

Estudava. Vamo fala ansim, por exemplo, essa semana inteirinho estuda, quando chega no final da semana eles falava assim que tem de trabalhá em outro serviço, né. Os aluno que estuda de manhã, vão trabalhá no lugar da gente e a gente vai estudá... período da tarde, período da manhã... e vai estudando e vai trabalhando (Participante 6; Texto 17).

Esse aqui [indica para esquerda] era uma escola grande. Aqui que nós estudava, né. Aqui tinha escola Zanaquá, escola Santo Inácio, éh... o outro era como? Eu não lembro. Era só escola Santo Inácio e escola Zanaquá, né?! Era duas (Participante 33; Texto 18).

Figura 33 – Ruínas de uma das escolas do internato.

As lembranças verbalizadas no depoimento abaixo também apontaram para um comportamento disciplinado e fundado nos valores da cultura ocidental da sociedade envolvente.

Por isso que eu sempre falo, eu fui uma menina que eu cresci sozinha. Quem tava criando eu era meu finado bisavô. Aí quando o padre Antonio e padre Adalberto foram primeira vez pra aldeia indígena que eles trouxeram nós, trouxe eu e essa Rosinha, a mulher do Valdomiro... trouxeram nós pra cá. Acho que na época eu tinha uns seis ano de idade. Aqui que eu cresci. E ela já era um pouco mais grande do que eu. Aí nós ficamos aqui no internato. Aqui que eu cresci, aprendi conhecê os outros e aprendi respeitá os mais velho. Por isso que eu falo pra essas criança aqui, pai e mãe não educa e eu falo pra eles: eu aprendi a respeitá os mais velho e qualquer outra pessoa assim, no internato. Porque lá você é corrigido como se fosse filho deles, né (Participante 6; Texto 20).

Eu acho que apanhei umas três vezes e fiquei de castigo (Participante 6; Texto 21).

E as vezes as ermã e os mestre liberava no final de semana pras menina mais velha jogá voley contra os rapaz, né. E elas ficava toooda facera. E a gente brincava aqui na frente... mas tinha horário. Chegava aquela hora ocê tinha que entrá pra lá e eles também pros canto deles (Participante 6; Texto 22).

Se eles se gostavam, o padre faz o casamento e cria família (Participante 6; Texto 23).

Pouco mais adiante, à direita observamos a instalação destinada para o beneficiamento dos produtos cultivados e armazenamento do arroz, açúcar, farinha etc. (Figura 34; Texto 24). Nesta mesma direção, estão as ruínas do antigo porto utilizado para o acesso ao posto missionário e distribuição de produtos, sobretudo a borracha. Próximo dali está uma área ainda descampada utilizada naquela ocasião para o pouso de aeronaves.

Figura 34 – Instalação para beneficiamento e armazenamento de alimentos.

Aqui era... essa ruína aqui ele era oficina, ele era armazenadô de arroz como nós falamos de roça lá... plantava arroz, aí colhia e armazenava... tinha limpadô de arroz. Limpava o arroz pro internato. E oficina era embaixo e lá encima era depósito de arroz (Participante 6; Texto 25).

Aqui tinha pista de avião... da época da missão. Eles andavam [padres]. A pista era ali... que quando eu fiquei doente que eu vim embora pra cá fiquei ruim com aborto, eu fui de avião daqui. Eu fui pra Diamantino. Cheguei lá levaram eu pro hospital, fiquei internada (Participante 6; Texto 26)

Do ponto em que se avista a instalação de beneficiamento de grãos dois caminhos podem ser seguidos: um à direita, bastante íngreme no início, nos leva ao local em que uma pequena hidrelétrica funcionava fornecendo energia para todo o posto missionário; o outro segue a estrada em linha reta, que vai se estreitando progressivamente, até chegar ao cemitério (Figura 35; Texto 27). Nas cercanias deste ficava a criação de suínos.

Figura 35 – Cemitério do posto missionário do Utiariti.

Ali pra baixo era o cemitério... quando as pessoa morria eles sepultava aqui (Participante 6; Texto 28).

Aqui neste cemitério tinha parece que é oito ou é nove missionário que morreu. Enterrado aqui mesmo. Aí depois, eu não lembro o ano que vieram tirá os ossos e leva pros parente. Mas depois de muitos ano, né. O Utiariti se ocê olhá no mapa, naqueles mapa antigo, não nesses de agora... olha no mapa ele tem uma bolinha como se fosse uma cidade, uma vila... Pega um mapa antigo, aí ocê vê. Isso aqui era um quadrado assim óh... e aqui era o cemitério. E aqui ficavam as santa, né [altar feito de pedra] (Participante 33; Texto 29).

Nem elas [freiras] não tá mais aí. Aqui tem irmã Ludovina Maria. Irmã Aureliana e aqui irmã Tarcila (Participante 6; Texto 30).

São os missionário que faleceu aqui, né. Tem mais aqui que eles não colocaram o cimento... Até na lagoa é tudo cemitério... é tudo cheio de gente sepultado aqui, né. E ali são dos índio que faleceram aqui e ficaram enterrado aqui. É criança, é índio idoso... que não é idoso memo mas que veio a falecê aqui por um motivo ou outro. Na época o sarampo batia muito, né. E não tinha medicamento... naquela época medicamento pra sarampo é igual hoje o remédio pra AIDS, né. Então era assim mesmo (Participante 33; Texto 31).

É pra modificá o que era índio do que não era índio, então eles fizeram isso. Aí né quem vem aqui tá idenficado, né. Pelas plaquinha tudo... a data que morreu, né... e aqui óh, parece que ela morreu num acidente. Foi ela que morreu num acidente?! Parece que foi ela que morreu num acidente lá perto da aldeia Bacaval (Participante 33; Texto 32).

A região tem um importante potencial gerador de energia elétrica (Figuras 36 e 37; Textos 33 e 34). O posto missionário possuía uma pequena usina construída naquela época e ainda se avistam algumas construções para captar água e gerar energia.

Figura 36 – Imagens da usina hidrelétrica do posto missionário do Utiariti.

Figura 37 – Salto do Utuari.

As práticas discursivas realizadas no Posto Missionário do Utuari não parecem ter sido homogêneas; seremos mais claros. O capítulo anterior demonstrou algumas razões que motivaram a migração dos jesuítas da Missão do Mangabal para as proximidades da estação telegráfica Utuari acompanhados de alguns Nambikwara que haviam sobrevivido à epidemia de sarampo. Entretanto, estes não se fixaram no local que mais tarde foi transformado no posto missionário, objeto de descrição e análise desse capítulo.

Pereira (1994) transcreve alguns excertos destacados do Diário dos Jesuítas de Utuari que nos levam a supor que os Nambikwara não se deixaram pacificar, tal como os demais nativos que estiveram no internato da Companhia de Jesus, porém mantiveram vínculos com os missionários. O excerto a seguir aponta para esta assertiva.

Chegou do Juruena o grupo do Júlio: três homens, duas mulheres, três crianças, todos com fome e em grande miséria (Excerto extraído do Diário dos Jesuítas de Utuari registrado em 4 de julho de 1949 apud Pereira, 1994, p. 43; Texto 35).

Obviamente para os nativos dessa etnia, a classificação formulada pelo Decreto n. 5.484 (1928) difere da supostamente adotada para os demais naquela ocasião. No entanto, observamos que a evangelização de alguns já estava em andamento e os textos apresentados a seguir reforçam esta suposição.

Pouco antes das 7h realizou-se o casamento de Ciro (de Campos) com Antonia (de Espiridião)... mesmo sem convite (tinham sido convidados só o telegrafista e o

senhor Aristides que não vieram; idem Julio Nambiquara (Excerto extraído do Diário dos Jesuítas de Utiariti registrado em 08 de setembro de 1951 apud Pereira, 1994, p. 43; Texto 36).

Chega Lídio antes da segunda missa à qual assiste (Excerto extraído do Diário dos Jesuítas de Utiariti registrado em 20 de outubro de 1952 apud Pereira, 1994, p. 44; Texto 37).

No mesmo dia a Joanita, mulher (uma) do Júlio cap. é batizada por motivos de doença grave (Excerto extraído do Diário dos Jesuítas de Utiariti registrado em 5 de março de 1957 apud Pereira, 1994, p. 45; Texto 38).

O vínculo com o Posto Missionário do Utiariti esteve fortemente pautado nos cuidados em saúde que os missionários prestavam aos Nambikwara, mas não há registros em Pereira (1994) acerca da frequência escolar dos mesmos.

Vem carta do João Acácio (de 6. III) anunciando a morte de três índios e de índias da maloca do Júlio e doença grave de vários outros. [...] O P. João prepara-se para ir visitá-los com Antoninho pareci (Excerto extraído do Diário dos Jesuítas de Utiariti registrado em 9 de março de 1951 apud Pereira, 1994, p. 43; Texto 39).

Às 8 hs da noite vieram do Buriti dois estafetas do cap. Júlio pedindo remédios com urgência para a filha Luizinha. Depois de uma hora já seguiu o P. Edgar com José Paulo ao Burity (Excerto extraído do Diário dos Jesuítas de Utiariti registrado em 15 de junho de 1954 apud Pereira, 1994, p. 44; Texto 40).

Os registros de Pereira (1994) são encerrados no ano de 1962 com a morte de Júlio Kadukolosu. Alguns anos antes os Nambikwara já cultivavam suas roças o que aponta para um avanço no que se refere ao processo de pacificação.

Pe. Edgar com Vito e Frederico subiram ao Jacú de chalana. Com esta viagem inteiraram 860 kg de farinha feita pelos Nambikwaras da roça do Ciro. Vieram além disso uns 200 kg de mandioca mansa e uns 50 kg de polvilho. Com isso encerramos a primeira temporada deles lá e de tarde vieram. Estão desavinho com o cap. Julio que foi morar na roça 7 para arrancar sapé para casa do Antônio Saizaé (Excerto extraído do Diário dos Jesuítas de Utiariti registrado em 15 de junho de 1954 apud Pereira, 1994, p. 46; Texto 41).

7.4 POSTO MISSIONÁRIO DO UTIARITI: MISSÃO JESUÍTICA OU CENTRO AGRÍCOLA?

A descrição detalhada do posto missionário no item anterior nos possibilitou identificar certos elementos que sugerem a existência de um centro agrícola nos termos previstos pela política indigenista oficial brasileira para o período. Entretanto, ao considerarmos as práticas discursivas dos Nambikwara pensamos que o posto missionário do Utirariti pode ser classificado, também, como uma povoação.

Pau e *telégrafo* destacados do Texto 1, fazem referência à presença da Comissão Rondon no início do século XX na região. De fato, Diacon (2006) descreveu os trabalhos da comissão e a implantação do Posto Telegráfico Utirariti no período compreendido entre 1907 e 1909. Outros substantivos extraídos do Texto 6 – *casa* e *piso* – reforçam a presença de Rondon no território.

A presença de trabalhadores nacionais evidenciada na regência nominal *a casa do seringalista* destacado do Texto 2 nos conduz ao Decreto n. 9.214 (Brasil, 1911), que previa como finalidade do SPILTN localizar os trabalhadores nacionais e integrá-los à economia do país. Ainda que no período considerado o SPI já estivesse desvinculado da Localização de Trabalhadores Nacionais (LTN), a presença desses trabalhadores – os seringueiros – sugere-nos a sua integração à economia nacional por meio da exploração das seringueiras nativas. Possivelmente, os missionários mediavam a venda do produto para os seringalistas.

Não temos informações suficientes para aludir a presença de famílias no local, pois não houve relatos de crianças filhas de seringueiros recebendo instruções na escola dos jesuítas. Outro aspecto a ser considerado é o caráter volante da extração da borracha enquanto atividade econômica indicando a presença apenas de homens durante um curto espaço de tempo. Estudos detalhados pautados em outras fontes poderão esclarecer a presença dos mesmos na região e a sua relação com o Posto Missionário do Utirariti.

Quanto aos depoimentos que caracterizaram o espaço institucional sugerem que o cerco de paz apresentado por Lima (1995) para aquele lugar, naquele momento se efetivou. Essa guerra de conquista que requisita a paz para dominar e submeter teve no posto missionário analisado *locus* adequado para promover as transformações desejadas e contou, aparentemente, com um corpo especializado de profissionais.

O último estágio de evolução dos nativos revelou-se com a dinâmica do centro agrícola e, nesse sentido, o verbo *ficava* do excerto “*Aqui que ficava chefe do posto*” (Texto 11) ligou o advérbio *aqui* ao sujeito *chefe* mostrando a presença permanente de um diretor no local. A presença do mesmo representa o discurso indigenista do Estado brasileiro afirmando sua autoridade sobre o território nacional. Vale destacar que era de sua responsabilidade a gestão dos bens adquiridos pelos nativos não emancipados.

Outros excertos reforçam esse discurso centrado na nacionalização dos nativos e a integração dos mesmos à sociedade nacional por meio das práticas agrícolas, pecuária e pelo acesso à energia elétrica. Do Texto 3 destacamos o substantivo *capoera que* significa na língua local o espaço em que os grãos eram cultivados. Arroz e mandioca, substantivos extraídos do Texto 4, exemplificam as culturas que os nativos plantavam sob a orientação dos missionários.

O excerto “[...] *pra lá era invernada de criá gado*” destacado do Texto 7 reflete a prática da pecuária nas cercanias do Posto Missionário do Utiariti. O acesso à energia elétrica era proporcionado por uma usina hidrelétrica que abastecia as instalações físicas do posto missionário. No excerto “[...] *nóis vamo lá aonde era a usina que puxava energia aqui pra o Utiariti*” do Texto 5 evidencia o potencial energético do local.

A descrição detalhada do espaço com as casas dos seringueiros, a casa de Rondon, o hospital, as escolas, os alojamentos, o ensino de práticas domésticas e agrícolas, a evangelização dos nativos, entre outras experiências vividas, demonstra que os discursos dos nativos foram transformados. A pacificação estava na sua última fase para a maioria daqueles que antecederam os moradores atuais da Terra Indígena Tirecatina.

Outros fatores contribuem para esta constatação e corroboram com a orientação do artigo 33, § 1º (Brasil, 1911) referente à organização do espaço para a assistência dos nativos mostrada nos excertos dos Textos 14, 15 e 17. O excerto “*Aqui oh, era casarão das menina e das frera*” do Texto 14 evidencia através do predicativo do sujeito *das menina e das frera* que as crianças do sexo feminino estavam sob os cuidados das missionárias.

No Texto 15 os verbos *limpar, rastelar e varrer* do excerto: “*Aqui esses pé de manga, ali por baixo, tudo era limpo que a gente limpava, rastelava, varria [...]*” mostram que a manutenção do espaço que cercava as instalações físicas do posto missionário era realizada pelos alunos internos. No Texto 17, o período: “*Os aluno que estuda de manhã, vão trabalhá no lugar da gente e a gente vai estudá período da tarde [...]*” através dos verbos *estudar e*

trabalhar e de seus complementos *manhã* e *tarde*, adjunto adverbial e advérbio de tempo, respectivamente, evidencia a disciplina do corpo e do comportamento dos nativos.

A presença de missionários profissionais de saúde atuando em uma unidade com capacidade para internação, ligada ao centro mais próximo por via aérea e tendo-o como suporte às situações mais graves, aponta para outras transformações que traduzem as novas formações discursivas dos nativos, inclusive dos Nambikwara, na medida em que observamos a identificação dos mesmos com outros discursos.

Os nomes *hospital*, *morte*, *doença* e *remédios* destacados dos Textos 10, 38 e 39 desempenham nas orações recortadas as mesmas funções sintáticas de objeto direto e reforçam as considerações apresentadas no parágrafo anterior.

A construção de uma unidade de saúde representada pelo substantivo *hospital* destacado do excerto “*Aí, fizeram esse hospital*” (Texto 10), acrescida da vulnerabilidade dos nativos diante da constatação dos óbitos revelados no excerto: “[...] *anunciando a morte de 3 índios e de índias da maloca do Júlio e doença grave de vários outros*” do Texto 38, causados por uma enfermidade, cujo adjetivo *grave* enfatiza o impacto negativo das epidemias sobre as comunidades nativas, bem como a mudança nas práticas de cuidado evidenciada pelo uso de medicamentos não tradicionais revelada pelo substantivo *remédios* cuja função sintática é requisitada pela transitividade do verbo *solicitar* (Texto 39) são exemplos de práticas discursivas em processo de transformação.

Se as práticas discursivas identificadas na disposição do espaço institucional, a exemplo do hospital, guardam coerência com a formação discursiva do SPI, e, ao mesmo tempo, mostram as transformações nos discursos dos nativos, resta-nos buscar as mudanças nas práticas discursivas missionárias, tendo em vista que o funcionamento do espaço se deu também devido à sua presença e ao seu empenho.

Recorrendo às condições históricas que possibilitaram os discursos jesuíticos, devemos lembrar que a Companhia de Jesus começou a sentir os efeitos das transformações do século XX antes mesmo da realização do Concílio Vaticano Segundo. Como resposta, adotou práticas discursivas que se alinharam com as demandas dos movimentos sociais e fizeram resistência ao regime militar instaurado no Brasil a partir de meados da década de 1960.

Desde então, os jesuítas estariam voltados para a justiça social e a emancipação do sujeito como parte indivisível da missão da Companhia; evangelizar não seria possível se desvinculado de práticas que assumissem a defesa dos marginalizados, dos excluídos e dos

discriminados, sobretudo, das comunidades nativas. Isto não significa que os outros apostolados jesuíticos tenham sido suprimidos; ao contrário continuaram sendo realizados.

No excerto recortado do Texto 16: “[...] *tinha muita criança aqui que eles trouxeram pra cuidá [...]*” nos dá evidência de que a evangelização dos nativos continuou sendo iniciada através da instrução das crianças; aqui o verbo intransitivo *cuidar* traz o sentido de evangelizar e civilizar aproximando e estabelecendo vínculos entre crianças de diferentes etnias. Já no Texto 23: “*Se eles se gostavam o padre faz o casamento e cria família*”, o sacramento do matrimônio revelou-se nos substantivos *casamento* e *família*, ambos com funções sintáticas idênticas.

Enquanto os recortes acima denotam a catequização das crianças e o matrimônio; outros Textos, apresentados ao longo do capítulo, trouxeram a disciplina, a presença da igreja no território, a missa, as festividades tradicionais católicas, a importância da família monogâmica, o cemitério como lugar de descanso eterno e o batismo que significa a entrada do cristão no reino de Deus, práticas discursivas coerentes com os dogmas da Igreja Católica e que os jesuítas não suprimiram durante o período que mantiveram ativo o posto missionário.

Mas, o *corpus* analisado deixa dúvidas sobre a prática do apostolado social no posto missionário o que não significa subtração da mesma. A impressão de que o apostolado social já integrava as práticas discursivas missionárias nos conduziu à heterogeneidade constitutiva do discurso missionário.

Na busca pela heterogeneidade constitutiva do discurso missionário outras questões surgiram: seria a missão Anchieta uma instituição religiosa-assistencial criada em 1956 para possibilitar novas práticas discursivas? Se a resposta for afirmativa, que razões motivaram o afastamento dos jesuítas por volta do ano 1968/1969 do posto missionário? Teria sido motivada pela substituição do SPI pela Funai em um período político-econômico de intensas perseguições realizadas pelos governos militares de linha dura?

Questões que não podemos responder e que nos apontam para um futuro objeto de investigação. No entanto, podemos fazer algumas suposições que mais servem para registrar nossas inquietações.

A revisão do período histórico que permitiu a emergência das práticas discursivas dos sujeitos do Posto Missionário do Utitariti revelou um contexto que exigiu dos missionários mudanças importantes no sistema de restrições semânticas norteador de seus discursos e práticas. Os destaques mostraram a presença dos nativos nas missas realizadas na igreja do posto missionário, os preparativos para a festa natalina, os matrimônios celebrados e a

presença de crianças em tenra idade no internato compondo um conjunto de evidências que reforçam práticas discursivas seculares. Por outro lado, apesar da disciplina inicialmente defendida, a presença dos Nambikwara, mantendo suas tradições nômades, nos revela um esforço de aceitação.

Nós nos sentimos fortemente inclinados a declarar que as práticas discursivas desenvolvidas pelos missionários nas décadas de 1950 e 1960 no posto missionário sob análise contribuíram para a autodeterminação da comunidade nas décadas que seguiram. Acreditamos que as análises do capítulo seguinte contribuirão para melhor esclarecer as razões que nos inclinam a não aceitar discursos amplamente divulgados e aceitos, os quais atribuem ao corpo de missionários um comportamento incoerente com o sentido das ações que desempenharam e ainda desempenham em defesa da cidadania dos nativos.

Ao que tudo indica, o status atribuído pelos jesuítas a si e aos nativos no final da década de 1960 mudou significativamente com a incorporação do apostolado social à sua missão. Dito de outro modo, supomos que o status atribuído ao nativo avançou de pagão para indivíduo marginalizado, vítima de um sistema que na sua essência já é desigual; simultaneamente, o status que o missionário jesuíta assumiu migrou de uma ação *sobre* o indivíduo para uma ação *com* o sujeito.

8 O PLANEJAMENTO ESTRATÉGICO SITUACIONAL (PES) NO SÉCULO XXI: DESAFIOS DA GESTÃO PARTICIPATIVA

O objetivo geral deste estudo começou a ser delineado a partir deste capítulo e para alcançá-lo utilizamos o referencial teórico de Matus (1987; 2005) e Maingueneau (2007b); o primeiro apresentou às ciências humanas e sociais um método diferenciado para planejar ações em um meio dinâmico e incerto e o segundo propôs uma abordagem igualmente diversa das comumente utilizadas para a análise do discurso.

À luz do referencial de Matus (1987; 2005) apresentamos o processo em que se desenvolveu, na Terra Indígena Trecatinga, o primeiro momento do PES: o momento explicativo. Vale dizer que igualmente se deram os demais momentos descritos pelo autor, que serão apreendidos ao longo da leitura do capítulo.

Esclarecemos que, segundo este referencial, o momento implementado deve explicar a situação de saúde da comunidade participante tanto utilizando métodos específicos quanto sob o olhar da própria comunidade. Deste modo, a análise da situação de saúde compreende a elaboração do perfil demográfico e epidemiológico dos moradores do território, a discussão dos índices resultantes com a comunidade diretamente impactada pelos mesmos e a escolha dos problemas prioritários que serão abordados no próximo capítulo.

A abordagem de Maingueneau (2007) em torno da análise do discurso foi determinante para compreendermos o discurso dos moradores da Terra Indígena Trecatinga quando participaram da discussão dos índices acima referidos.

Para que sua contribuição seja melhor percebida, ressaltamos que sua proposta metodológica está inscrita num campo do conhecimento – estudos da linguagem – que avançou significativamente nos últimos anos e ultrapassou a abordagem estruturalista que dominava a análise dos discursos (Brunelli, 2008). Assim sendo, atualmente considera-se o discurso uma realidade heterogênea resultante da interação entre discursos e Maingueneau (2007) oferece aos analistas algumas possibilidades para efetuar a análise do *corpus* visando alcançar o objetivo estabelecido.

No nosso caso, o objetivo foi apreender os sentidos que os participantes atribuíram aos temas suscitados pelos indicadores. De imediato, ressaltamos que com isso não nos propomos a identificar juízos de valor, mas simplesmente conhecer os discursos presentes no grupo determinados pelas suas formações discursivas.

Para tanto, adotamos a perspectiva em que as formações discursivas podem ser conhecidas independentemente do plano do discurso. Falamos, então, da *semântica global* proposta pelo autor, e dada a natureza do nosso *corpus* e os nossos objetivos, escolhemos evidenciar a formação discursiva do morador da Terra Indígena Tirecatina pelos seguintes planos discursivos: *tema e vocabulário*.

8.1 A SOCIEDADE BRASILEIRA NO SÉCULO XXI

No início do século XXI, a população brasileira apresentava-se profundamente transformada. No período de 1960 a 2000, a sociedade brasileira passou de um perfil – rural, jovem, predominantemente analfabeta, com elevados índices de mortalidade (adulta e infantil) e de natalidade, esperança de vida de 55 anos e nove meses, moradias precárias sem saneamento básico e água potável, além de reduzido acesso aos serviços de saúde –, para uma sociedade, predominante urbana e com maior esperança de vida. A importante redução das taxas de mortalidade adulta e infantil, associadas à redução da fertilidade e da natalidade ao longo do período, levou à alteração da pirâmide etária brasileira. Dito de outro modo, superamos o modelo pré-moderno clássico, em que a ampla base, representativa de elevada natalidade, e que progressivamente diminuía encerrando num topo estreito, para outra, em que a base da pirâmide etária se estreita progressivamente enquanto o centro e o topo alargam-se (Klein e Luna, 2014). Isto significa que o Brasil superou o período de transição clássico pré-moderno e já assume um perfil de país desenvolvido e industrializado.

Em 2000, segundo Klein e Luna (2014), 49% dos brasileiros viviam em cidades com um total populacional de até 50 mil habitantes, enquanto as principais cidades do país cresciam mais lentamente. Em todo o país, as cidades cresceram ao longo do período 1960-2000 e isto resultou da migração rural-urbana de brasileiros em idade produtiva, denotando o aumento das oportunidades de trabalho.

Nesse cenário de intensas migrações, os autores assinalaram que elas se voltaram para regiões antes não consideradas, a exemplo da região Norte e do Centro-Oeste, sobretudo a partir da década de 1980. Outros fatores contribuíram para a mudança do perfil demográfico e epidemiológico da nação; destes, destacamos o uso de contraceptivos e métodos de esterilização que impactaram nas taxas de fertilidade alterando a constituição das famílias.

Acrescentamos, também, o acesso da mulher ao mercado de trabalho e o divórcio, que aumentou o número de lares chefiados por mulheres.

Entretanto, ainda persistem desigualdades sociais significativas no país. Os avanços conquistados desde a promulgação da Constituição de 1988 melhoraram os índices de acesso à educação e à saúde; porém ainda são insuficientes quando comparados entre as regiões e entre classes e raças/etnia.

O Brasil conseguiu avanços na educação, mas ainda se encontra em meio a um lento e penoso processo para prover serviços sociais básicos garantidos em qualquer sociedade industrial moderna do século XXI. Benefícios como seguro-desemprego, aposentadoria, indenização trabalhista e plano de saúde só começaram a ser garantidos universalmente nos últimos 25 anos.

[...] Em 1988, com a volta da democracia ao país, a assistência social tornou-se uma área de intensa discussão [...] [declarando] o direito universal não só da saúde, mas também a um sistema integrado de seguridade e assistência social [...] (Klein e Luna, 2014, p. 59-62).

A citação acima evidencia que o novo perfil demográfico e epidemiológico não está desvinculado de outras transformações observadas nas dimensões políticas e econômicas que se deram desde o retorno do Brasil ao regime democrático. A contribuição de Reis (2014) é pertinente por destacar a particularidade do caso brasileiro durante o período 1979/1988, quando em sua opinião, vivíamos um período de transição democrática.

Atestam-no a ausência de instrumentos de exceção como recurso de intervenção política; a inexistência de presos políticos desde fins de 1979; retorno dos exilados; a autonomia incontestada do Poder Judiciário; o pluralismo político e sindical; a alternância reconhecida do poder; a liberdade de imprensa e a liberdade de expressão; os grandes movimentos sociais, sindicais e políticos. Tudo isso seria impensável numa ditadura (Reis, 2014, p. 104).

Nesse contexto, o Brasil saiu às ruas, pediu eleições diretas. Não conseguiu. Porém, o movimento *Diretas Já* marcaria simbolicamente o retorno da democracia brasileira e o início de um longo caminho (Bueno, 2012).

O período de transição democrática citado por Reis (2014) culmina com a promulgação da Constituição de 1988. Vale ressaltar que a sua elaboração mobilizou a opinião pública, a imprensa e as forças políticas, contrariando tendências internacionais, optou-se por uma ampla pauta de direitos políticos, civis e sociais.

A Carta de 1988 marcou o período, embora o plano econômico em andamento – Plano Cruzado – não tenha legado resultados efetivos. Entramos na década de 1990 com elevado índice inflacionário e indicadores sociais desastrosos.

O primeiro presidente eleito por eleições diretas, Fernando Collor (1990-1992), também contribuiu para os percalços dos primeiros anos de democracia. Seu plano econômico composto por medidas arbitrárias, subtraiu dinheiro das contas-correntes e das poupanças de todos os brasileiros. Segundo Bueno (2012), foi “uma das mais brutais intervenções nos direitos civis dos brasileiros, algo tão radical quanto as atitudes arbitrárias tomadas pelos militares” (p. 450). Graves denúncias ganharam popularidade e apresentaram ao país significativos níveis de corrupção que envolviam esse presidente. Não tínhamos visto nada semelhante, até então. Disso resultou o movimento *Caras Pintadas* e o seu *impeachment* marcando novas experiências políticas da população brasileira com a volta dos estudantes às ruas.

O governo de Itamar Franco (1992-1995) lançou mais uma medida para conter os índices inflacionários que assolavam o país: o Plano Real, que estabilizou a inflação dando visibilidade ao ministro da Fazenda Fernando Henrique Cardoso, seu sucessor.

No plano econômico, o já então presidente, Fernando Henrique Cardoso manteve o Plano Real, e, ao final de seu primeiro mandato, o fantasma da inflação estava sob controle e os indicadores sociais também mostravam melhoras na qualidade de vida da população, mas os índices de desemprego ainda persistiam. O sucesso alcançado de 1995 a 1999 não se reproduziu de 1999 a 2003, segundo mandato de Cardoso. Neste período, episódios de corrupção assumiram o protagonismo. Embora nenhum deles tenha envolvido diretamente o presidente, deram-se bastante próximos. E as crises internacionais impactaram a economia do país (Bueno, 2012; Reis, 2014).

De acordo com Reis (2014), os governos de Collor, Itamar e Fernando Henrique Cardoso tiveram como aspecto comum as medidas econômicas, que refletiram a hegemonia da corrente neoliberal. Da Unidade Real do Valor (URV) à nova moeda (Real), com controle de inflação e distribuição de renda, o Plano Real ganhou adesão e legitimidade.

Durante os oito anos de governo, Fernando Henrique adotou medidas econômicas que abriram o mercado interno para os investimentos internacionais, reduziram o escopo e o tamanho do Estado, empenharam-se nas privatizações de estatais e não fizeram reservas de mercado. Os resultados alcançados já são conhecidos e proporcionaram não só a estabilidade econômica, mas também a estabilidade política.

Luiz Inácio Lula da Silva assumiu a presidência do país em 2003, igualmente em meio à grande popularidade e esperança. Na capital do país, as militâncias de esquerda aglomeravam-se e não só para elas o novo presidente era depositário de grandes expectativas.

De acordo com Bueno (2012), as expectativas dos aliados logo foram contrariadas quando Lula manteve uma política econômica alinhada à corrente neoliberal. Entretanto, o autor destaca o seu avanço em relação a seu antecessor, ao pagar a dívida externa brasileira. No comando de um país economicamente estabilizado, investiu em programas sociais que reduziram a histórica concentração de renda de nosso país – entre eles, vale destacar o Bolsa-Família.

Reis (2014) interpreta de modo diverso a postura política e econômica de Lula (e do seu partido, o Partido dos Trabalhadores). O autor destaca as propostas reformistas moderadas do novo governo, as quais não se desvincularam das preocupações iniciais com as desigualdades sociais, o estímulo à participação política e ampliação da cidadania. Ainda segundo o autor, não só o Bolsa-Família pode ser creditado a seu governo, mas também o crédito consignado voltado para o trabalhador, o aumento real do salário mínimo, a redução de impostos, entre outros.

Entretanto, o modelo adotado pelo ex-presidente e mantido por sua sucessora Dilma Rousseff tem sido igualmente apontado como um modelo econômico esgotado, o que resulta em baixos níveis de crescimento econômico e progressivos aumentos da inflação (Reis, 2014).

Na política externa, Silva (2014) esclarece, o governo Lula assumiu uma agenda que buscou a pluralidade comercial distanciando-se da quase exclusividade que os velhos parceiros econômicos – os países norte-atlânticos – mantinham com o Brasil, diversificando e ampliando o comércio exterior, o que possibilitou certa minimização dos efeitos da crise financeira internacional de 2008/2010 no país.

Dito de outro modo, nesse período (2003/2010), o país manteve as históricas relações políticas e comerciais com antigos parceiros econômicos (EUA, a União Europeia e o Japão), porém também inovou estabelecendo relações comerciais com os países emergentes, liderando a criação do G-20 e fortalecendo as relações do Brasil com os países do Mercado Comum do Sul (Mercosul).

Eleita em 2010, a sucessora de Lula, Dilma Rousseff (2010-2014 e reeleita 2015-2019) assumiu a presidência com três desafios: eliminar a pobreza e a miséria, manter o

crescimento econômico com geração de emprego e renda e conduzir os escândalos faraônicos, que tomaram proporções jamais imaginadas (Silva, 2014).

Na política externa, mostrou-se bastante diversa dos governos anteriores – Fernando Henrique Cardoso e Lula – que se empenharam, apesar das diferentes propostas, em projetar o país no espaço internacional. Resultado disso foi a crise da política externa brasileira manifestada, por exemplo no âmbito do Mercosul⁷⁴ e dos EUA⁷⁵ (Silva, 2014). As experiências brasileiras, neste novo mandato, mostram que os obstáculos são ainda maiores, tendo em vista o período de crescente índice inflacionário e ínfimo crescimento econômico, noticiados com frequência pela imprensa.

E, assim, o Brasil entrou para o século XXI com uma postura moderna, com a ampliação de cidadania garantida constitucionalmente, com um Estado desempenhando seu papel político (interno e externo), econômico e social. Mas, o processo ainda está se dando... buscamos cada vez mais a efetivação dos direitos conquistados, de melhores condições de vida, emprego, educação, saúde. São muitos os desafios e este capítulo expressa uma das inúmeras possibilidades de ampliar a participação social nas tomadas de decisão com vistas à consolidação da democracia conquistada.

8.2 ASPECTOS DEMOGRÁFICOS, SOCIOECONÔMICOS E DE SAÚDE: O PERFIL DEMOGRÁFICO E EPIDEMIOLÓGICO DOS HABITANTES DA TERRA INDÍGENA TIRECATINGA

A Terra Indígena Tirecatunga está a noroeste de Mato Grosso e conta com uma área de 130.575,19 hectares (cento e trinta mil, quinhentos e setenta e cinco hectares e dezenove ares). Foi demarcada no ano de 1984 e homologada em 1991 (Brasil, 1991) (Figura 38).

⁷⁴ Segundo Silva (2014) o mau relacionamento com a Argentina resultou nas medidas restritivas desse país aos produtos brasileiros, ainda que o comércio entre os países tenha alcançado cifras importantes.

⁷⁵ Com este país, as relações diplomáticas deficitárias marcaram as exportações brasileiras negativamente com medidas protetivas dos norte-americanos em relação a seus produtos e dificultando a entrada de produtos brasileiros tais como aço, sapatos, açúcar, algodão etc.

Figura 38 – Desenho da Terra Indígena Tirecatunga e seus limites fronteiriços

Os Gráficos 1 e 2 apresentam o número de aldeias existentes em 2013 e 2004. Os povos que nela residem são de 05 etnias. Nas aldeias Guarantã e Caititu, predominam os descendentes de Terena, Pareci, Manoki (ou Irantxe) e Rikbatsa, embora descendentes Nambikwara também morem na aldeia Caititu. Já nas demais, Três Jacu, Novo Encantado, Novo Horizonte e Vale do Buriti, os moradores são na sua maioria descendentes de Nambikwara. Tal distribuição interétnica interfere de maneira significativa no cotidiano das pessoas, assim como nas relações com a sociedade não indígena.

Gráfico 1 – Distribuição proporcional (%) da população residente na Terra Indígena Tirecatunga, por aldeia – 2013

Gráfico 2 – Distribuição proporcional (%) da população residente na Terra Indígena Tirecatinga, por aldeia – 2004

Fonte: 2004 – DSEI Cuiabá - Censo Demográfico.

A Terra Indígena Tirecatinga, localizada a princípio em Campo Novo do Parecis, hoje integra os limites físico-geográficos do município de Sapezal, um dos 141 municípios do Estado de Mato Grosso, distante 515 quilômetros da capital, Cuiabá, e ligado a esta pelas rodovias BR 364 e MT 235.

O município foi criado em 1994 contribuindo para o aumento da quantidade de municípios ocorrida no intervalo entre 1991 a 2010 em todo o território nacional. Localizado na região administrativa médio-norte, Sapezal tem área de 13.624,2 quilômetros quadrados, dos quais 4.934 são terras indígenas (Sapezal, 2014). Além da Terra Indígena Tirecatinga, a Terra Indígena Enawene Nawe tem parte de seu território localizado nesse município.

8.2.1 Aspectos demográficos

Em 2013, a população total na Terra Indígena Tirecatinga era de 168 habitantes, com razão de sexos igual a 85,6 homens para cada 100 mulheres. Em 2004, a população era menor, totalizando 151 residentes, razão de sexos igual a 112,7 homens para cada 100 mulheres. A taxa de crescimento dessa população no período de 2004 a 2013 foi positiva em 1,16%, mas no início do período fora negativa em 3,70% caindo de estimados 175 habitantes no ano 2000 para 151 em 2004.

Os dados relacionados à demografia de Sapezal, Mato Grosso e Brasil, bem como suas transformações desde o início deste século contribuem para dar maior visibilidade ao contexto que a Terra Indígena Tirecatinga integra (Quadros 2 e 3).

Quadro 6 – Aspectos demográficos do Brasil, Mato Grosso e Sapezal – 2000

	População total	População residente na área urbana		Área total (km ²)	Densidade demográfica (habitante/km ²)
		Valores absolutos	Valores relativos (%)		
Brasil	169 590 693	137 755 550	81,23	8 514 215,3	19,92
Mato Grosso	2 502 260	1 985 590	79,35	903 386,1	2,77
Sapezal	7 889	5 506	69,79	12 278,5	0,64

Fonte: IBGE Censos Demográficos – 2000.

Quadro 7 – Aspectos demográficos do Brasil, Mato Grosso e Sapezal - 2010

	População total	População residente na área urbana		Área total (km ²)	Densidade demográfica (habitante/km ²)
		Valores absolutos	Valores relativos (%)		
Brasil	190 755 799	160 925 792	84,36	8 502 728,3	22,43
Mato Grosso	3 035 122	2 482 801	81,8	903 329,7	3,36
Sapezal	18 094	15 124	83,6	13 624,2	1,33

Fonte: IBGE - Censos Demográficos - 2010

A comparação dos dados apresentados nos Quadros 2 e 3 evidencia ter crescido no país a população que continuou preferindo as áreas urbanas. Tanto o Mato Grosso quanto o município de Sapezal acompanharam essa tendência. Destacamos que, na região Centro-Oeste, o Mato Grosso foi a segunda unidade federada com maior taxa de crescimento no período 2010-2012, perdendo em termos percentuais somente para o Distrito Federal.

Entre 1980 e 1991, a população do estado cresceu 5,4% especialmente devido à migração oriunda de outros estados, principalmente os da região sul. A partir de 1991, houve

redução no ritmo desse aumento, que passou a registrar taxa inferior à da década anterior (2% ao ano) (Mato Grosso, 2012).

Sapezal, por sua vez, mais que dobrou sua população total, mantendo crescente a preferência por moradias na área urbana, muito embora a principal atividade econômica ainda seja o setor primário. A população para o ano de 2013 foi estimada em 20.934 habitantes⁷⁶.

A Tabela 1 apresenta a distribuição proporcional da população segundo faixas etárias nos anos 2004 e 2013, contribuindo para dar visibilidade à transição demográfica ocorrida na Terra Indígena Tirecatunga no período (Gráfico 3). A análise de ambos mostra ter-se reduzido a proporção de crianças e adolescentes (até 9 anos de idade) enquanto aumentava a de jovens e adultos, embora o número de indivíduos na faixa etária 20 a 29 tenha diminuído. E, ao contrário da transição ocorrida em nível nacional e regional, na Terra Indígena Tirecatunga observou-se redução importante dos idosos.

Tabela 1 – Distribuição proporcional (%) da população residente na Terra Indígena Tirecatunga – 2004 e 2013

Faixa etária	2004	2013
0 a 9 anos	37,75	27,98
10 a 19 anos	17,88	30,95
20 a 29 anos	20,53	14,29
30 a 39 anos	11,26	13,10
40 a 49 anos	4,64	6,55
50 a 59 anos	1,99	2,98
60 a 69 anos	2,65	0,60
70 a 79 anos	0,66	1,79
80 anos e mais	2,65	1,79
Total	100,00	100,00

Fonte: 2004 – Levantamento populacional cedidos por liderança indígena participante da pesquisa.

A análise das pirâmides demográficas apresentadas no Gráfico 3 e tabelas subsequentes (Tabela 2 e 3) aponta para significativa vulnerabilidade da população residente na Terra Indígena Tirecatunga, especialmente quando comparados com os mesmos indicadores calculados para o DSEI Cuiabá e sua evolução nos dez primeiros anos desse século no Brasil, no Mato Grosso e em Sapezal.

⁷⁶ Fonte: Ibge- Cidades Disponível em: www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=510787

Gráfico 3 – Pirâmides populacionais – Mato Grosso, Sapezal, DSEI Cuiabá e Terra Indígena Tirecatinga – 2004, 2012, 2013

Fonte: IBGE – Censos Demográficos e Estimativas populacionais, enviadas para o TCU, estratificadas por idade e sexo pelo MS/SGEP/Datasus; 2000/2004/2012 – DSEI Cuiabá – Censos Demográficos.

Em 2004, a dinâmica demográfica da Terra Indígena Tirecatina apresentava-se em rápida expansão com predomínio de homens em relação às mulheres (112,68 homens por 100 mulheres), elevada proporção de menores de 5 anos (17,22%) e baixa proporção de idosos (5,96%). O índice de envelhecimento neste ano foi de aproximadamente 13 idosos para cada 100 indivíduos com idade inferior a 15 anos.

Em 2013, a distribuição da população segundo faixa etária e sexo contrariou o observado em 2004. Ou seja, havia predomínio de mulheres na população total residente e os demais indicadores mostravam redução da proporção de crianças menores de 5 anos (13,69%) e de idosos (4,71%). O índice de envelhecimento também sofreu redução (9,46%) apontando para intensa imigração e/ou mortalidade precoce.

Tabela 2 – Indicadores demográficos para o DSEI Cuiabá e Terra Indígena Tirecatina – 2004 e 2013

Indicadores demográficos	DSEI Cuiabá		Terra Indígena Tirecatina	
	2004	2013	2004	2013
Razão de sexos	104	103,51	112,68	86,67
Proporção de menores de 5 anos de idade na população	17,52%	11,35%	17,22%	13,69%
Proporção de idosos na população	4,83%	6,63%	5,96%	4,17%
Índice de envelhecimento	10,71	17,01	12,69	9,46

Fonte: 2004 – MS/Sesai/Siasi/DSEI Cuiabá; 2013 – MS/Sesai/Siasi/Departamento de Gestão de Saúde Indígena

Importante ressaltar que a comparação entre os indicadores apresentados demonstra que a proporção de idosos e o índice de envelhecimento na população indígena participante contrariam o comportamento desses indicadores na população geral, sobretudo no DSEI Cuiabá (Tabela 3).

Tabela 3 – Indicadores demográficos para Brasil, Mato Grosso, Sapezal e DSEI Cuiabá – 2000 e 2012

Indicadores demográficos	Brasil		Mato Grosso		Sapezal		DSEI Cuiabá	
	2000	2012	2000	2012	2000	2012	2000	2012
Razão de sexos	96,93	95,97	105,75	104,35	126,23	117,53	106,05	103,46
Proporção de menores de cinco anos de idade na população	9,64%	7,24%	10,16%	8,04%	14,81%	9,73%	18,07%	15%
Proporção de idosos na população	8,56%	10,77%	5,76%	7,86%	1,92%	2,85%	4,25%	5,81%
Índice de envelhecimento	28,92	44,69	18,13	30,57	5,76	10,31	9,02	13,93

Fonte: IBGE - Censos Demográficos; MS/Sesai/Siasi – Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena (Siasi) DSEI Cuiabá.

A Tabela 4 apresenta as taxas de fecundidade total para Brasil, Mato Grosso, Sapezal e DSEI Cuiabá. Os valores apresentados evidenciam que, enquanto Brasil e Mato Grosso reduziram suas taxas de fecundidade total, Sapezal aumentou esse coeficiente, registrando no ano de 2012 taxa de reposição populacional. Embora não se disponha de dados do DSEI Cuiabá para o ano 2000, o resultado encontrado para 2012 aponta em direção à reposição da população sob sua adstrição. A taxa de fecundidade global apresentada na Tabela 5 para as mesmas unidades geográficas reforça os valores encontrados

Na Terra Indígena Tirecatinga, os resultados encontrados para a taxa de fecundidade total indicam reposição populacional desde o ano de 2004, apresentando 3,61 filhos nascidos vivos por mulher ao final do seu período reprodutivo para esse ano, subindo para 3,70 nascidos nas mesmas condições no ano de 2013 (Tabela 6).

Tabela 4 – Taxas de fecundidade total (filhos por mulher) para Brasil, Mato Grosso, Sapezal e DSEI Cuiabá – 2000 e 2012

Unidades geográficas	2000	2012
Brasil	2,1	1,7
Mato Grosso	2	1,8
Sapezal	1,2	2,1
DSEI Cuiabá	-	2,2

Fonte: 1980/1991/2000/2010: IBGE - Censos Demográficos; 2011/2012: IBGE - Estimativas populacionais enviadas para o TCU, estratificadas por idade e sexo pelo MS/SGEP/Datasus; MS/SVS/Dasis - Sistema de Informações sobre Nascidos Vivos – Sinasc; 2000/2012MS/Sesai/Siasi/DSEI Cuiabá. O sinal (-) significa inexistência de dados.

Tabela 5 – Taxas de fecundidade global (por 1 mil mulheres de 15 a 49 anos) para Brasil, Mato Grosso, Sapezal e DSEI Cuiabá – 2000 e 2012

Unidades geográficas	2000	2012
Brasil	67,9	53,23
Mato Grosso	71,9	57,89
Sapezal	43,73	69,96
DSEI Cuiabá	-	80,41

Fonte: 1980/1991/2000/2010: IBGE - Censos Demográficos; 2011/2012: IBGE - Estimativas populacionais enviadas para o TCU, estratificadas por idade e sexo pelo MS/SGEP/Datasus; MS/SVS/Dasis - Sistema de Informações sobre Nascidos Vivos – Sinasc; 2000/2012: MS/Sesai/Siasi/DSEI Cuiabá; O sinal (-) significa inexistência de dados.

Tabela 6 – Taxas de fecundidade total e global (por 1 mil mulheres de 15 a 49 anos) para a Terra Indígena Tirecatinga – 2004 e 2013

Indicadores de fecundidade	Terra Indígena Tirecatinga	
	2004	2013
Taxa de fecundidade total	3,61	3,7
Taxa de fecundidade global	161,29	131,58

Fonte: 2004: MS/Sesai/DSEI Cuiabá – Censo Demográfico.

Os valores encontrados para a taxa de fecundidade total para a população da Terra Indígena Tirecatinga são significativamente superiores aos apresentados na Tabela 4 para outras unidades geográficas. No entanto, o cálculo da taxa de fecundidade global evidencia com mais clareza o comportamento da fecundidade nas mulheres residentes nesse território. Dito de outro modo, a taxa de fecundidade global sugere redução da taxa de natalidade na

Terra Indígena Tirecatunga ainda que os índices da taxa de fecundidade total apontem para um aumento da população residente nesse território.

Além disso, a comparação entre as taxas de fecundidade total e global relacionadas à Terra Indígena Tirecatunga evidencia tendência de queda na fecundidade das mulheres desse território, apesar da sensível redução na variação da fecundidade total entre 2004 e 2012. Estes indicadores são complementados pela taxa de natalidade padronizada por idade apresentada para a Terra Indígena Tirecatunga, que sofreu redução importante, acompanhando tendência nacional e regional (Tabela 7).

Tabela 7 – Taxa de natalidade bruta e padronizada segundo população brasileira ano 2010 (por 1 mil habitantes) para Brasil, Mato Grosso, Sapezal, DSEI Cuiabá e Terra Indígena Tirecatunga – 2004 e 2012

Unidades geográficas	2004		2012	
	Bruta	Padronizada	Bruta	Padronizada
Brasil	16,87	16,53	8,61	8,61
Mato Grosso	18,97	24,55	16,45	15,66
Sapezal	27,55	22,10	20,06	16,61
DSEI Cuiabá	-	-	18,83	18,78
Terra Indígena Tirecatunga	33,11	34,29	34,88	28,60

Fonte: 1980/1991/2000/2010: IBGE - Censos Demográficos; 2011/2012: IBGE - Estimativas populacionais enviadas para o TCU, estratificadas por idade e sexo pelo MS/SGEP/Datasus; MS/SVS/Dasis - Sistema de Informações sobre Nascidos Vivos – SINASC; 2004/2012: MS/Sesai/Siasi/DSEI Cuiabá. O sinal (-) indica inexistência de registros.

A Tabela 8 mostra os coeficientes de mortalidade geral para Brasil, Mato Grosso, Sapezal, DSEI Cuiabá e Terra Indígena Tirecatunga, anos 2004 e 2012. Embora não haja registros oficiais de óbitos para o DSEI Cuiabá e para a Terra Indígena Tirecatunga em 2004, observa-se que a taxa de mortalidade geral em 2012 nesse território superou significativamente os valores encontrados para as demais unidades geográficas consideradas.

Tabela 8 – Taxas de mortalidade geral bruta e padronizada segundo população brasileira ano 2010 (por 1 mil habitantes) para Brasil, Mato Grosso, Sapezal, DSEI Cuiabá e Terra Indígena Tirecatina – 2004 e 2012

Unidades geográficas	2004		2012	
	Bruta	Padronizada	Bruta	Padronizada
Brasil	5,69	6,98	6,07	6,07
Mato Grosso	4,78	7,7	5,08	6,49
Sapezal	3,91	10,45	3,46	6,85
DSEI Cuiabá	-	-	4,25	6,15
Terra Indígena Tirecatina	-	-	17,44	20,7

Fonte: 1980/1991/2000/2010: IBGE - Censos Demográficos; 2011/2012: IBGE - Estimativas populacionais enviadas para o TCU, estratificadas por idade e sexo pelo MS/SGEP/Datasus; MS/SVS/CGIAE - Sistema de Informações sobre Mortalidade – SIM; 2004/2012: MS/Sesai/Siasi/DSEI Cuiabá. O sinal (-) significa inexistência de registros.

8.2.2 Aspectos socioeconômicos (I): educação, trabalho e renda

O Gráfico 4 apresenta os níveis de escolaridade para a população total residente na Terra Indígena Tirecatina. A taxa de analfabetismo nessa terra indígena foi de 14% em 2013. Importa ressaltar que os primeiros anos de estudo das crianças dessa comunidade são cursados nas escolas das aldeias Caititu e Três Jacu em turmas multisseriadas. As demais séries do ensino fundamental, assim como o ensino médio e o ensino universitário, são cursados na região, especialmente nos municípios de Sapezal e Campo Novo do Parecis. Para dar continuidade ao ensino fundamental e cursar o ensino médio, os discentes são transportados de suas aldeias para Sapezal por ônibus escolar municipal.

Os indivíduos sem escolaridade eram, na sua maioria, crianças com menos de cinco anos de idade e grande parte da população não havia concluído o ensino fundamental à época da coleta de dados.

Gráfico 4 – Distribuição percentual dos níveis de escolaridade da população da Terra Indígena Tirecatinga - 2013

Tabela 9 – Níveis de escolaridade (%) proporcional masculina segundo idade na Terra Indígena Tirecatinga – 2013

Grupos etários	Sem escolaridade	Ensino Básico				Ensino Superior		Total
		Ensino Fundamental		Ensino Médio				
		Completo	Incompleto	Completo	Incompleto	Completo	Incompleto	
≤ 5 anos	100,00	-	-	-	-	-	-	100,00
6 a 14 anos	15,79	-	84,21	-	-	-	-	100,00
15 a 19 anos	-	12,50	43,75	-	43,75	-	-	100,00
20 a 24 anos	-	-	66,67	16,67	16,67	-	-	100,00
25 a 29 anos	-	-	66,67	16,67	16,67	-	-	100,00
30 a 34 anos	-	-	75,00	25,00	-	-	-	100,00
35 a 39 anos	-	-	71,43	-	-	14,29	14,29	100,00
40 a 44 anos	-	33,33	66,67	-	-	-	-	100,00
45 a 49 anos	50,00	-	50,00	-	-	-	-	100,00
≥ 50 anos	71,43	-	28,57	-	-	-	-	100,00
Total	21,79	3,85	56,41	3,85	11,54	1,28	1,28	100,00

Tabela 10 – Evasão escolar masculina proporcional (%) segundo idade e nível de escolar declarado incompleto, Terra Indígena Tirecatinga – 2013

Grupos etários	Ensino Básico		Ensino Superior Incompleto	Total
	Ensino Fundamental Incompleto	Ensino Médio Incompleto		
15 a 19 anos	100,00	-	-	100,00
20 a 24 anos	80,00	20,00	-	100,00
25 a 29 anos	75,00	25,00	-	100,00
30 a 34 anos	100,00	-	-	100,00
35 a 39 anos	83,33	-	16,67	100,00
40 a 44 anos	100,00	-	-	100,00
45 a 49 anos	100,00	-	-	100,00
≥ 50 anos	100,00	-	-	100,00
Total	88,89	7,41	3,70	100,00

A Tabela 9 mostra os níveis de escolaridade para todos os indivíduos do sexo masculino da Terra Indígena Tirecatinga, em 2013. A análise evidenciou que o nível de escolaridade masculina predominante era o ensino fundamental em que apenas 4% dos indivíduos declararam tê-lo concluído, enquanto 56% o tinham incompleto. O segundo nível mais expressivo fora o ensino médio incompleto com 11% dos indivíduos.

Na análise isolada segundo grupos etários chama atenção os elevados índices de ensino fundamental incompleto no intervalo de 20 a 44 anos. Dos indivíduos com idade entre 30 e 34 anos, 75% não tinham finalizado os estudos contrapondo aos 25% com ensino médio completo. Além disso, daqueles com idade entre 6 e 14 anos, 84% declararam ter ensino fundamental incompleto enquanto 15% não tinham escolaridade.

A análise dos indivíduos sem escolaridade (22%) mostrou que após os 50 anos os mesmos distribuíam-se, igualmente, nas categorias sem escolaridade (50%) e com ensino fundamental incompleto (50%).

A Tabela 10 fornece dados importantes sobre a evasão escolar masculina. Devemos enfatizar que não houve interrupção do curso do ensino básico pelos homens com idade entre 6 e 14 anos dado que aponta para a frequência dos mesmos às escolas localizadas nas aldeias Caititu e Três Jacu.

Porém, todos os indivíduos com idade entre 15 e 19 anos evadiram do ensino básico sugerindo que fatores associados à mudança de ambiente escolar, pois os moradores da Terra

Indígena Tirecatunga devem dar continuidade aos estudos nos municípios da região, interferem na conclusão da etapa em análise. A evasão escolar durante o curso do ensino fundamental, de um modo geral, ocorre de modo expressivo em todos os grupos etários, sobretudo por aqueles com idade entre 30 e 34 anos e 40 e 44 anos.

A análise da tabela em questão evidenciou que de todos os indivíduos masculinos que declararam não frequentar o ensino formal em 2013, excluindo-se aqueles que declararam não ter escolaridade, cerca de 89% deixaram de estudar ao longo do ensino fundamental, os demais interromperam no decorrer do ensino médio (7%) ou do ensino superior (4%).

Vale destacar, ainda, que de todos os homens residentes na Terra Indígena Tirecatunga, em 2013, cerca de 22% foram classificados *sem escolaridade* por não terem iniciado a vida escolar até o momento da coleta. Destes aproximadamente 35% apresentavam idade acima de 15 anos contrariando os 65% de indivíduos do mesmo sexo que não apresentavam idade adequada para iniciar o ensino básico.

Tabela 11 – Níveis de escolaridade (%) proporcional feminina, segundo idade na Terra Indígena Tirecatunga – 2013

Grupos etários	Sem escolaridade	Ensino Básico				Ensino Superior		Total
		Ensino Fundamental		Ensino Médio				
		Completo	Incompleto	Completo	Incompleto	Completo	Incompleto	
≤ 5 anos	100,00	-	-	-	-	-	-	100,00
6 a 14 anos	6,67	-	90,00	-	3,33	-	-	100,00
15 a 19 anos	-	-	66,67	-	33,33	-	-	100,00
20 a 24 anos	-	-	71,43	14,29	14,29	-	-	100,00
25 a 29 anos	-	-	20,00	40,00	-	20,00	20,00	100,00
30 a 34 anos	-	25,00	75,00	-	-	-	-	100,00
35 a 39 anos	14,29	-	71,43	-	-	14,29	-	100,00
40 a 44 anos	-	-	75,00	-	25,00	-	-	100,00
45 a 49 anos	100,00	-	-	-	-	-	-	100,00
≥ 50 anos	80,00	-	-	20,00	-	-	-	100,00
Total	28,89	1,11	55,56	4,44	6,67	2,22	1,11	100,00

A Tabela 11 mostra os níveis de escolaridade das mulheres residentes na Terra Indígena Tirecatunga, em 2013. A análise dos índices aponta, também, para maior predomínio

do ensino fundamental incompleto contemplando cerca de 55,5% da população feminina residente, enquanto 1% declarou ter cursado os 9 anos dessa etapa. Os valores calculados para o ensino médio (4,44% completo e 6,67% incompleto) e ensino superior (2,22% completo e 1,11% incompleto) completam a descrição dos níveis de escolaridade femininos e nos permitem afirmar que 71% das mulheres residentes neste território tiveram acesso ao ensino formal. Ainda que o acesso tenha sido significativo, a Tabela 12 mostra que em dado momento algumas mulheres interromperam seu curso o que implica pensar na qualidade deste acesso.

Outro dado importante da Tabela 11 merece destaque. Do total de mulheres residentes no território em 2013, aproximadamente, 29% nunca haviam frequentado a escola. Destas, 27% tinham idade acima de 15 anos.

Tabela 12 - Evasão escolar feminina (%) proporcional, segundo idade e nível de escolaridade, Terra Indígena Tirecatinga – 2013

Grupos etários	Ensino Básico		Total
	Ensino Fundamental Incompleto	Ensino Médio Incompleto	
15 a 19 anos	100,00	-	100,00
20 a 24 anos	83,33	16,67	100,00
25 a 29 anos	100,00	-	100,00
30 a 34 anos	100,00	-	100,00
35 a 39 anos	100,00	-	100,00
40 a 44 anos	75,00	25,00	100,00
45 a 49 anos	-	-	-
≥ 50 anos	-	-	-
Total	90,91	9,09	100,00

A Tabela 12 apresenta a evasão escolar feminina segundo idade e níveis de escolaridade. A partir da sua análise observamos que do total de mulheres que declararam não cursar o ensino formal em 2013, 91% interromperam seus estudos antes do término do ensino fundamental. Os 9% restantes, embora tivessem concluído esta etapa do ensino básico, interromperam os estudos antes de finalizar o ensino médio. Ao contrário dos índices encontrados para os homens, não houve evasão escolar feminina ao longo do ensino superior.

A análise dos índices apresentados nas Tabelas 9 a 12 nos permite concluir que, embora, maior percentual de mulheres foram classificadas *sem escolaridade* o percentual de mulheres com idade ainda não adequada para o ingresso no ensino básico é maior do que o calculado para os homens. Além disso, é possível afirmar que elas interromperam menos os estudos e, conseqüentemente, conquistaram maior escolaridade do que os homens.

As Tabelas 13 a 16 apresentam os indicadores de renda, trabalho e benefícios sociais da população residente. Do total de residentes com idade acima de 10 anos (124 em números absolutos), 48,39% são do sexo masculino e 51,61% do sexo feminino.

Desse total, 54 pessoas trabalhavam informalmente e 30 eram mulheres que não recebiam benefícios sociais – Benefício de Produção Continuada ou Bolsa Família – com idades entre 10 e 29 anos. Elas desenvolviam atividades domésticas ligadas à casa, à família e à roça localizada nas imediações das moradias (Tabela 13).

Os homens sem trabalho formal totalizavam 24 pessoas distribuídas nos grupos etários da seguinte forma: de 10 a 14 anos (9 pessoas), de 15 a 19 anos (11 pessoas), de 20 a 24 anos (2 pessoas) e de 30 a 39 (2 pessoas). Tais grupos compunham-se de adolescentes estudantes das escolas da comunidade e adolescentes que interromperam o ensino fundamental passando a desenvolver atividades laborais informais na roça da família, na lavoura mecanizada da comunidade e nas fazendas vizinhas, como trabalhadores temporários remunerados diariamente, semanalmente ou ao final da safra.

Os grupos etários cujos integrantes eram beneficiários de algum programa social compõem a segunda classificação com maior número de residentes da Terra Indígena Tirecatinga (26 pessoas). São grupos etários compostos por mulheres que recebem principalmente recursos do Bolsa Família (18 mulheres com idade entre 20 e 49 anos) e do Benefício de Produção Continuada (2 mulheres e 5 homens, todos com mais de 60 anos).

Aqueles que declararam ter algum vínculo trabalhista com órgãos públicos (21 pessoas) desenvolviam, na ocasião da coleta de dados, atividades de ensino, cuidados em saúde e transporte de pacientes. Eram homens e mulheres com idade entre 20 e 59 anos, contratados pelo DSEI Cuiabá via empresa publicizada e pelo município de Sapezal por meio de concurso ou contrato temporário (Secretarias Municipais de Saúde e de Educação).

Tabela 13 – Números absolutos de residentes da Terra Indígena Tirecatunga segundo idade e atividades laborais formais e informais e benefícios sociais – 2013

Grupo etário	Servidor público	Autônomo	Empregado com carteira assinada	Beneficiários de programa governamental (BPC e BF)	Sem trabalho formal	Total
10 a 14 anos	-	-	-	-	26	26
15 a 19 anos	-	5	-	1	19	25
20 a 24 anos	3	3	-	5	3	14
25 a 29 anos	5	4	-	2	1	12
30 a 34 anos	4	-	1	3	1	9
35 a 39 anos	6	2	-	5	1	14
40 a 44 anos	1	3	2	2	-	8
45 a 49 anos	-	2	-	1	1	4
50 a 54 anos	1	1	-	-	1	3
55 a 59 anos	1	-	-	-	1	2
60 anos e +	-	-	-	7	-	7
Total	21	20	3	26	54	124

* BPC (Benefício de Produção Continuada) e BF (Bolsa Família). O sinal (-) indica ausência de indivíduos.

Os autônomos eram 20 pessoas, 19 homens e uma mulher, que se dedicavam, essencialmente, à lavoura mecanizada localizada na Terra Indígena Tirecatunga e cultivada em parceria com um fazendeiro local⁷⁷. As idades destes trabalhadores variavam entre 20 e 54 anos.

Dos empregados formais, registrados em carteira trabalhista, figura apenas uma mulher dos três registros. Sua atividade laboral era desenvolvida em uma das fazendas vizinhas; as idades dos trabalhadores formais eram entre 30 e 44 anos. Não há aposentados na Terra Indígena Tirecatunga.

A Tabela 14 mostra a distribuição proporcional segundo renda para a população com idade acima de dez anos.

⁷⁷ Sob a gerência dos índios por meio de uma das suas associações – Associação Wakalitsu – estava sendo cultivada soja em monocultura, em cerca de 1.200 hectares. A soja seria comercializada ao final da safra pelo fazendeiro “parceiro” dividindo-se os lucros meio a meio. A parte do lucro que caberia aos índios seria novamente dividida ao meio, destinando-se uma parte para a compra de máquinas e a outra parte seria dividida igualmente entre todas as famílias. Vale ressaltar que o lucro da safra estava separado da remuneração individual por trabalho realizado, calculada diariamente e que variava de R\$ 70,00 a R\$ 100,00 por dia de trabalho.

Tabela 14 – Classificação proporcional (%) da renda autodeclarada dos residentes com idade acima de dez anos, Terra Indígena Tirecatinga – 2013

Grupos etários	Salários Mínimos					Sem renda	Total
	< 1	1 e 2	2 e 3	3 e 4	> 4		
10 a 14 anos	-	-	-	-	-	100,00	100,00
15 a 19 anos	32,00	4,00	-	-	-	64,00	100,00
20 a 24 anos	84,62	7,69	-	-	-	7,69	100,00
25 a 29 anos	63,64	27,27	9,09	-	-	-	100,00
30 a 34 anos	87,50	-	-	-	-	12,50	100,00
35 a 39 anos	57,14	28,57	-	-	7,14	7,14	100,00
40 a 44 anos	57,14	42,86	-	-	-	-	100,00
45 a 49 anos	50,00	25,00	-	-	-	25,00	100,00
50 a 54 anos	66,67	33,33	-	-	-	-	100,00
55 a 59 anos	50,00	50,00	-	-	-	-	100,00
60 anos e +	100,00	-	-	-	-	-	100,00
Total	47,11	12,40	0,83		0,83	38,84	100,00

Os dados da tabela acima mostraram que aproximadamente metade da população com idade acima de 10 anos tinha renda inferior a um salário mínimo e cerca de 40% não tinha renda alguma.

Tabela 15 – Classificação proporcional (%) de rendimentos autodeclarados em salários mínimos, segundo idade para os homens da Terra Indígena Tirecatinga – 2013

Grupos etários	Salários Mínimos					Sem renda	Total
	< 1	1 e 2	2 e 3	3 e 4	> 4		
10 a 14 anos	-	-	-	-	-	100,00	100,00
15 a 19 anos	37,50	6,25	-	-	-	56,25	100,00
20 a 24 anos	66,67	16,67	-	-	-	16,67	100,00
25 a 29 anos	66,67	16,67	16,67	-	-	-	100,00
30 a 34 anos	75,00	-	-	-	-	25,00	100,00
35 a 39 anos	42,86	28,57	-	-	14,29	14,29	100,00
40 a 44 anos	66,67	33,33	-	-	-	-	100,00
45 a 49 anos	50,00	50,00	-	-	-	-	100,00
50 a 54 anos	50,00	50,00	-	-	-	-	100,00
60 anos e +	100,00	-	-	-	-	-	100,00
Total	48,33	13,33	1,67	-	1,67	35,00	100,00

Tabela 16 – Classificação proporcional (%) de rendimentos em salários mínimos, segundo idade, para as mulheres da Terra Indígena Tirecatinga – 2013

Grupos etários	Salários Mínimos					Sem renda	Total
	< 1	1 e 2	2 e 3	3 e 4	> 4		
10 a 14 anos	-	-	-	-	-	100,00	100,00
15 a 19 anos	22,22	-	-	-	-	77,78	100,00
20 a 24 anos	100,00	-	-	-	-	-	100,00
25 a 29 anos	60,00	40,00	-	-	-	-	100,00
30 a 34 anos	100,00	-	-	-	-	-	100,00
35 a 39 anos	71,43	28,57	-	-	-	-	100,00
40 a 44 anos	50,00	50,00	-	-	-	-	100,00
45 a 49 anos	50,00	-	-	-	-	50,00	100,00
50 a 54 anos	100,00	-	-	-	-	-	100,00
55 a 59 anos	50,00	50,00	-	-	-	-	100,00
60 anos e +	100,00	-	-	-	-	-	100,00
Total	45,90	11,48	-	-	-	42,62	100,00

A Tabela 15 apresenta a classificação segundo grupo etário e renda dos homens residentes na Terra Indígena Tirecatinga com 10 anos e mais de idade, enquanto a Tabela 16 mostra essa mesma classificação para as mulheres.

A análise da renda masculina segundo grupos etários evidenciou que 50% dos homens tinham renda menor que 1 salário mínimo, em 2013, seguindo tendência geral; enquanto 35% não tinham renda alguma.

A Tabela 16 também mostrou a baixa renda das mulheres residentes no território. Os 46% delas com renda inferior a 1 salário mínimo era pouco superior ao percentual daquelas sem renda (43%). O grupo etário com maior quantidade de mulheres sem rendimento foi o de 10 a 14 anos, composto essencialmente por estudantes, seguido do grupo 15 a 19 anos, composto principalmente por trabalhadoras informais (roça de toco e atividades domésticas). Esta mesma situação é evidenciada nos grupos etários de 15 a 19 e 45 a 49 anos.

As Tabelas 15 e 16 mostram sensíveis diferenças percentuais entre as rendas dos homens e das mulheres indígenas. No entanto, percebemos que os homens tinham renda maior uma vez que alguns grupos etários declaram ter renda superior a 2 salários mínimos..

Ou seja, na Terra Indígena Tirecatinga, as mulheres têm rendimentos menores que os homens e compõem em maior proporção o segmento daqueles sem rendimento algum, seguindo tendência nacional.

A realidade referente a educação, trabalho e renda dos índios da Terra Indígena Tirecatinga integra o contexto do Estado de Mato Grosso que cresceu substancialmente em termos econômicos, em especial ao longo das últimas três décadas, tornando-se importante produtor de grãos e de carnes (bovina), produtos fornecidos para todo o território nacional e internacional. Entretanto, o predomínio da exportação de produtos primários e a importação de produtos industrializados para consumo interno revelam ser ainda reduzida a agregação de valor à produção industrial estadual (Mato Grosso, 2012).

A estrutura produtiva estadual está assim distribuída: agropecuária (29,8%), setor de serviços (52,5%) e indústria (17,6%). Suas bases econômicas são a agricultura e a pecuária. A indústria é a atividade com menor participação; no entanto, dos segmentos industriais desenvolvidos destacam-se a indústria de transformação, a construção civil, os serviços industriais de utilidade pública (serviços de eletricidade e saneamento) e a indústria extrativa (Mato Grosso, 2012).

A expansão no setor de serviços deu-se pelo incremento das atividades públicas, sobretudo saúde, educação e seguridade social. O comércio cresceu, tendo em vista as necessidades demandadas pelos municípios mato-grossenses.

Apesar dos avanços promovidos por meio das regularizações fundiárias, ainda persistem problemas em torno dessas questões. Aliás, esta é uma situação latente em todo o Estado, uma vez que as principais atividades econômicas estão voltadas para a pecuária extensiva e a produção em larga escala de grãos (monoculturas). Dos desafios a serem superados, destacamos o reduzido acesso ao crédito, especialmente dos pequenos produtores, os conflitos relacionados com a posse da terra e a instabilidade social e econômica criada por ambos, dificultando novos investimentos (Mato Grosso, 2012).

A ampliação de terras indígenas e a desocupação daquelas que se encontram ocupadas por não indígenas têm sido amplamente divulgadas pela mídia. A exemplo, podemos citar o recente debate ocorrido entre a Funai, prefeitos e deputados em torno da ampliação da Terra Indígena Enawene nawe, ao norte de Sapezal, e que tem grande parte de seu território no município de Juína⁷⁸ e Sapezal, assim como a desocupação da gleba Suiá Missú na Terra Indígena Marãiwatsédé.

Das atividades produtivas praticadas em Mato Grosso, destacamos as cadeias da soja, do algodão e do turismo, todas relacionadas com as práticas econômicas desenvolvidas ou com potencial para desenvolvimento no município de Sapezal.

⁷⁸ Fonte: www.noticiasagricolas.com.br

A cadeia produtiva da soja é a mais importante para o estado e para Sapezal. Ela concentra-se na produção primária do grão, envolvendo diversos elos para seu processamento, tais como farelo, ração, óleo e biodiesel. Além de estes setores operarem com deficiência, a cadeia da soja enfrenta sérios problemas de competitividade, sem contar com boas condições de armazenamento da produção e tendo elevado custo de transporte até as indústrias e portos de escoamento.

Já na cadeia produtiva do algodão, os principais elos são a produção de sementes e de algodão em caroço, a industrialização, a tecelagem, as confecções etc, também funcionando de forma incipiente. As principais dificuldades vividas pelo setor giram em torno de deficiências na distribuição e comercialização dos produtos, além da precária qualificação da mão de obra local (Mato Grosso, 2012).

Ainda assim, estas cadeias produtivas são significativas para descrever o contexto que a Terra Indígena Tirecatunga integra, pois o município de Sapezal apresenta relevo predominantemente plano e sua principal atividade econômica – o agronegócio – o coloca como importante produtor nacional de grãos (culturas de soja, milho, algodão, feijão, arroz e milho pipoca). O clima tropical quente e úmido, com duas estações ao ano (o período chuvoso e o de seca), favorece essas culturas (Sapezal, 2014).

Esta importância pode ser vista a partir da análise da evolução e do deslocamento da produção de grãos (cereais, leguminosas e oleaginosas) ao longo das décadas de 1980, 1990 e 2000, que mostraram expressiva expansão de área plantada de grãos na região centro-oeste, sobretudo a partir dos anos 90. Isto foi motivado pela migração de agricultores em busca de terras mais baratas, pela utilização de grande quantidade de produtos corretivos e fertilizantes, pelas boas condições do solo e pelo desenvolvimento de variedades da soja adaptadas ao cerrado (IBGE, 2007), vegetação predominante em Sapezal.

Na memória coletiva, a formação do núcleo urbano desse município integrou a proposta de seus colonizadores, na sua maioria migrantes nas décadas de 1970 e 1980 do norte do Rio Grande do Sul, do oeste de Santa Catarina e do Paraná. Nessas décadas, Mato Grosso recebeu expressiva quantidade de migrantes incrementando sua população total de 330,6 mil em 1960, para 612,9 mil em 1970 e para 1,170 milhão de habitantes, na década de 1980 (IBGE, 2011).

Na década de 1980, os principais municípios produtores de grãos localizavam-se na região sul, especialmente o noroeste gaúcho e o sudoeste paranaense. Nesse período, o Brasil plantou 38.924.942 hectares, dos quais 46% estavam no sul, onde as principais culturas eram

o milho e a soja. O algodão tinha no Ceará, região nordeste, seu principal produtor (IBGE, 2007).

Nos anos 1990 a agricultura já se destacava no centro-oeste, especialmente em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul e, em 2000, foi possível observar significativo aumento da produtividade nessa região, sobretudo no caso da soja, que então cobria 58,5% da área cultivada.

Em 2007, os municípios mato-grossenses já se revelavam grandes produtores de grãos. Nesse ano, a área plantada nacional apresentou 20% de aumento em relação a 2000 e o centro-oeste contribuiu significativamente para isto. Entretanto, não só a área plantada foi ampliada em 2007, mas a produtividade também cresceu, sendo a principal responsável pelo aumento da produção de grãos no país. A produção brasileira de grãos alcançou novo recorde, especialmente com o bom desempenho da soja e do milho. Segundo o IBGE (2007), diversos foram os fatores que contribuíram para isso, entre eles o cenário de preços internacionais favorável, que levou os produtores a investir em tecnologia e insumos agrícolas, a valorização da moeda brasileira e as boas condições climáticas.

Dos municípios mato-grossenses, Sorriso e Sapezal foram destaque na produção de grãos, ficando em 2º e 3º lugares, respectivamente, seguidos por Campo Novo do Parecis (4º lugar), Campo Verde (5º lugar), Nova Mutum (6º lugar), Primavera do Leste (7º lugar), Lucas do Rio Verde (8º lugar) e Diamantino (9º lugar), entre outros (IBGE, 2007).

Desde então, Sapezal destaca-se na produção de algodão, soja e milho. De 1.119.746 hectares plantados no Brasil com algodão, mais da metade (560.838 hectares) estava no Estado de Mato Grosso e Sapezal figurou como um dos principais produtores nacionais (61.942 hectares de área colhida e 249.194 toneladas de produção em 2007). Dos 20 maiores produtores de algodão em 2007 no Brasil, 12 deles eram municípios mato-grossenses e Sapezal ocupava o segundo lugar neste ranking.

Na cultura do milho, Mato Grosso ocupou o terceiro lugar no ranking nacional e dos 20 municípios com maior produção, Sapezal ocupou o quinto lugar. Do total nacional de soja, esse estado ocupou o primeiro lugar, com área de 5.075.079 hectares e produção de 15.274.887 toneladas. E, novamente Sapezal figurou entre os principais fornecedores em todo o território nacional, com 324.600 hectares de área e mais de 1 milhão de toneladas colhidas (IBGE, 2007).

Tanto a participação do estado quanto a do município continuaram a ser importantes para a produção brasileira de grãos. No ano de 2013, as estimativas de área e de safra nacional

de cereais, leguminosas e oleaginosas superaram as do ano de 2012. Os principais produtos desse grupo foram o arroz, o milho e a soja somando juntos 92,8% da produção e 86,2 % da área estimadas. O IBGE (2013) também ressalta que, das grandes regiões, o centro-oeste colocou-se à frente de todas, respondendo por 78,4 milhões de toneladas de 186,8 milhões de toneladas colhidas nacionalmente. Nesse contexto, cabe ressaltar que o centro-oeste incrementou em 10,8% sua produção em relação à safra anterior.

A terceira cadeia produtiva que merece destaque neste estudo é a cadeia do turismo, que se concentra em torno da capital Cuiabá e do Pantanal mato-grossense, mas apresenta potencial de desenvolvimento sustentável para todo o território estadual, inclusive para o município em questão. Todos os elos produtivos estão presentes; entretanto, o sucesso dessa atividade está atrelado aos serviços de saúde, educação e comércio (Mato Grosso, 2012). Vale ressaltar que o estado tem cinco polos turísticos (Amazônia, Araguaia, Cerrado, Pantanal e Região Metropolitana) e Sapezal encontra-se nem dois deles (Amazônia e Cerrado), o que demonstra essa diversidade.

Dos sistemas logísticos estaduais, merecem destaque o sistema de transporte, o sistema energético e o de armazenamento. O sistema de transporte consiste num importante entrave para a competitividade comercial e para o acesso dos mato-grossenses aos diversos e descentralizados serviços públicos por todo o seu território. Apesar da riqueza hidrográfica, o transporte fluvial é pouco desenvolvido.

De acordo com o Plano de Longo Prazo para o Mato Grosso (Mato Grosso, 2012) em 2011 o estado dispunha de malha viária de pouco mais de 62 mil quilômetros de estradas, federais e estaduais, das quais cerca de 7 mil estavam pavimentadas. Faz-se importante ressaltar a extensão do estado (cerca de 900 mil quilômetros quadrados) e as distâncias entre os seus municípios e destes com a capital consistem em fator econômico e social importante.

A precariedade do sistema de transporte impacta negativamente o desenvolvimento do estado, aumentando custos, emitindo altas cargas de poluentes e com elevados índices de acidentes automobilísticos em rodovias.

Quanto ao sistema energético, apesar das distâncias e do difícil acesso a alguns municípios, há energia elétrica em todo o estado. No contexto hidrográfico, Sapezal destaca-se em outra atividade econômica importante: o fornecimento de energia por meio de pequenas centrais hidrelétricas. Esse município tem como principais rios o Verde, o Buriti, o Papagaio, o Juruena, o Águas Quentes, o Sapezal e o Sacre. Os rios Buriti e Papagaio limitam a Terra Indígena Tirecatina. O primeiro localiza-se entre fazendas locais e o território estudado, e o

segundo serve de limite geográfico entre a Terra Indígena Tirecatunga e o território da etnia Pareci.

Diante de tal crescimento econômico, a incidência da pobreza foi reduzida (Mato Grosso, 2012), com queda do valor do índice de Gini para Mato Grosso de 2000 (0,6258) a 2010 (0,5652) demonstrando que o estado caminha para menor desigualdade social, embora isso ainda persista como um desafio a ser superado. Além disso, a taxa de desemprego também cedeu (Tabela 17).

Tabela 17 – Taxa de desemprego na região centro-oeste e Mato Grosso - 1991, 2000 e 2010

Região e unidade federada	1991	2000	2010
Centro-Oeste	3,79	12,96	6,32
Mato Grosso	3,73	11,49	6

Fonte: IBGE - Censos demográficos 1991, 2000 e 2010.

Outros indicadores sociais de Mato Grosso revelam queda do analfabetismo tanto no total de homens e mulheres como no de indígenas e não indígenas (brancos, pretos, amarelos, pardos). Observa-se, também, aumento do nível de escolaridade da população mato-grossense, embora os números ainda sejam insuficientes para indicar a evolução desse indicador para as populações indígenas.

O IDH médio atual de Mato Grosso é de 0,767 e o de Sapezal é 0,803. Vale ressaltar que esse município ocupava a 10ª colocação estadual no ranking dos 20 municípios com maior IDH médio em 2000 (Mato Grosso, 2012).

8.2.3 Aspectos socioeconômicos (II): moradia, telecomunicações e saneamento

Os aspectos relacionados à habitação em Mato Grosso não mostram números animadores, apontando para urgente implementação de políticas públicas específicas. Em 2012, Mato Grosso precisava de aproximadamente 150 mil unidades habitacionais, além de apresentar domicílios inadequados e carência na infraestrutura (Mato Grosso, 2012).

Dos 1.335 domicílios localizados em todo o território sob a adstrição do DSEI Cuiabá (Fonte: MS/Sesai/Sesani - DSEI Cuiabá), 31 deles estavam na Terra Indígena Tirecatinga e 168 pessoas neles residiam, à época da coleta de dados. O acesso ao saneamento básico é um dos principais fatores que compõem a infraestrutura mínima necessária para que essas famílias tenham condições adequadas de moradia. A canalização interna de água e o esgotamento sanitário são serviços ainda aquém do ideal para a maior parte dos cidadãos mato-grossenses (Mato Grosso, 2012) e os dados relativos à Terra Indígena Tirecatinga não são diferentes dessa realidade, conforme será apresentado no decorrer deste capítulo.

Em todo o território do DSEI Cuiabá, existem 116 aldeias, das quais 79 dispõem de serviço de abastecimento de água e 18 contam com melhorias sanitárias domiciliares⁷⁹ (Fonte: MS/Sesai/DSEI Cuiabá/Sesani).

A aldeia Novo Encantado é uma aldeia relativamente nova com infraestrutura bastante precária, assim como as demais aldeias onde os índios da Terra Indígena Tirecatinga moram e que serão descritas neste capítulo. Todas as casas dessa aldeia mantêm em seu interior aspectos tradicionais (chão batido e poucas ou nenhuma divisória interna). A iluminação é elétrica e apenas uma das casas não tem televisão. A rede de telefonia utilizada é a móvel, que opera somente em área urbana; não há acesso à internet.

O abastecimento de água para a aldeia Novo Encantado faz-se por meio de uma extensa mangueira, aplicada na caixa d'água central (aldeia Três Jacu), abastecida pelo poço artesiano. A mangueira estende-se pela ladeira. A Figura 39 permite visualizar as condições de moradia dessas famílias.

Nenhuma casa das aldeias onde o povo Nambikwara mora tem banheiros com descarga, exceção para as casas 3 e 5, onde há um local reservado para banhos. Além disso, não há fossa séptica (o esgotamento sanitário se dá ao céu aberto) e o destino do lixo, sobretudo na aldeia Três Jacu, é na sua maioria queimado ou jogado nas imediações das casas ou no cerrado (Figura 40).

O Quadro 8 complementa a descrição dos aspectos socioeconômicos relacionados com moradia, telefonia e comunicação. Vale ressaltar que para as mesmas aldeias o abastecimento de água ocorre devido a presença de poço artesiano; nas residências não há banheiros e o esgotamento sanitário se dá ao céu aberto. O lixo produzido pelos moradores é na sua maioria queimado.

⁷⁹ As melhorias sanitárias domiciliares são intervenções realizadas nos domicílios cujo objetivo central é atender às condições mínimas de saneamento para as famílias (Fonte: <http://www.funasa.gov.br/site/engenharia-de-saude-publica-2/melhorias-sanitarias-domiciliares/>).

Figura 39 – A, B, C) Domicílios da aldeia Novo Encantado; D) Destino do lixo produzido por todos os domicílios da aldeia

Figura 40 – Resíduos sólidos na aldeia Três Jacu

Quadro 8 – Aspectos gerais dos domicílios das aldeias Novo Encantado, Novo Horizonte, Vale do Buriti e Três Jacu - 2013

Aldeia	Etnia	Casa	Tipo de moradia	Fonte de iluminação	Comunicação
Novo Encantado	Nambikwara, Terena e Pareci	1	Tradicional/madeira	Elétrica	TV com antena
		2	Tradicional/madeira	Elétrica	Não tem TV
		3	Tradicional/madeira	Elétrica	TV com antena
Novo Horizonte		1	Madeira	Elétrica	TV com antena
		2	Tradicional/madeira	Elétrica	TV com antena
		3	Madeira	Elétrica	TV com antena
Vale do Buriti		1	Tradicional/madeira	Elétrica	Não tem TV
		2	Tradicional/madeira	Elétrica	TV com antena
		3	Tradicional/madeira	Elétrica	TV com antena
		4	Tradicional/madeira	Elétrica	TV com antena
Três Jacu		1	Tradicional/madeira	Elétrica	Não tem TV
	2	Tradicional/madeira	sem iluminação	TV com antena	
	3	Madeira	Elétrica	TV com antena	
	4	Tradicional/madeira	Elétrica	TV com antena	
	5	Alvenaria	Elétrica	TV com antena	
	6	Tradicional/madeira	Elétrica	TV com antena	
	7	Madeira	Elétrica	TV com antena	
	8	Tradicional/madeira	Elétrica	Não tem TV	
	9	Tradicional/madeira	Elétrica	TV com antena	
	10	Tradicional	Óleo, querosene ou gás	Não tem TV	
	11	Tradicional	Elétrica	Não tem TV	

A aldeia Três Jacu é a mais populosa. Nela moram 56 pessoas em onze casas. Nela também estão localizados a escola e um dos postos de saúde. A aldeia Novo Horizonte tem conta com 13 moradores e a aldeia Vale do Buriti, 21. Semelhantes às demais moradias, as casas desta última mantêm aspectos tradicionais. A iluminação também é fornecida por

energia elétrica e, com exceção de uma das quatro casas, todas têm televisão com antena parabólica.

Todos os domicílios dispõem de canalização de água, embora as torneiras estejam localizadas na área externa. A água consumida tem origem numa caixa central armazenadora, que a retira do poço artesiano. A aldeia tem poucos anos de abertura (três anos) e fica bastante afastada das demais (Figura 41).

Figura 41 – Entrada e domicílios da aldeia Vale do Buriti

Na aldeia Novo Horizonte vivem 13 pessoas de três famílias. As casas são de madeira e guardam muita semelhança com as residências rurais não indígenas. A iluminação é elétrica e o abastecimento de água faz-se por um poço artesiano de uso exclusivo da aldeia (Figura 42).

Como a maioria das moradias da Terra Indígena Tirecatinga, as casas desta aldeia não têm banheiros e o destino do lixo é uma vala aberta bem próxima. Quando cheia, os resíduos são queimados.

Figura 42 – A) Caixa d’água central da aldeia Novo Horizonte; B) Local para depósito de resíduos; C, D e E) Domicílios

O Quadro 9 mostra aspectos gerais dos domicílios das aldeias Guarantã e Caititu. Todas as residências têm luz elétrica e televisão com antena parabólica. Além disso, uma das casas da aldeia Guarantã dispõe de acesso à internet.

Na aldeia Guarantã, vivem duas famílias totalizando 16 (dezesseis) pessoas, descendentes de índios Terena e Pareci. A casa 1 (Figura 43) é de madeira sem divisórias internas; a casa 2 (Figura 44) é dividida internamente por paredes. Ambas são abastecidas por poço artesiano, mas cada qual tem sua caixa de água.

Na casa 1, a água é encanada apenas para um lavatório externo e para o chuveiro, que também fica do lado de fora. Na casa 2 há água encanada internamente e no banheiro externo, com vaso e descarga. A iluminação é elétrica e em ambas há televisão com antena parabólica.

Tanto em uma quanto em outra, o esgotamento sanitário se dá de duas maneiras: fossa séptica e a céu aberto. O lixo produzido por seus moradores é conduzido até uma vala e queimado ou soterrado, quando sua capacidade se completa. Na casa 1, há rede de telefonia móvel, mas sem acesso à internet; já na casa 2 este acesso é garantido por uma torre instalada nas redondezas. Com isto, seus moradores podem participar de redes sociais.

Quadro 9 – Aspectos gerais dos domicílios das aldeias Guarantã e Caititu - 2013

Aldeia	Etnia	Casa	Tipo de moradia	Fonte de iluminação	Comunicação
Guarantã	Terena, Pareci, Manoki (Iranxe), Rikbatsa e Nambikwara	1	Madeira	Elétrica	TV com antena
		2	Madeira	Elétrica	TV com antena
Caititu		1	Madeira	Elétrica	TV com antena
		2	Alvenaria	Elétrica	TV com antena
		3	Madeira	Elétrica	TV com antena
		4	Alvenaria	Elétrica	TV com antena
		5	Madeira	Elétrica	TV com antena
		6	Madeira	Elétrica	TV com antena
		7	Madeira	Elétrica	TV com antena
		8	Madeira	Elétrica	TV com antena

Figura 43 – Domicílio 1 e saneamento, na aldeia Guarantã

Figura 44 – Domicílio 2 e esgotamento sanitário, na aldeia Guarantã

Na aldeia Caititu moram 45 pessoas descendentes de Pareci, Terena, Manoki, Rikbaktsa e Nambikwara, distribuídas em oito casas, das quais seis de madeira e duas de alvenaria. Nelas a energia é elétrica e todas têm televisão com antena. Aqui também não há acesso à internet, exceto no computador da escola.

De forma semelhante às casas da aldeia Guarantã, na aldeia Caititu o abastecimento de água se dá por poço artesiano. No entanto, são bastante precárias as condições da caixa d'água central que distribui água para as demais (Figura 45). Todas as casas possuem água encanada.

Quanto à presença de banheiros, parte das casas os têm com serviço de descarga e a outra parte, ainda não (nesse caso, os moradores valem-se da vegetação existente nas redondezas das moradias). A presença de fossas sépticas predomina em quase todas as moradias, inclusive naquelas que não possuem banheiros. Mas, os resíduos produzidos também são coletados e em algumas casas são logo queimados, enquanto em outras são enterrados.

Figura 45 – A) Caixa d'água central; B) Caixa d'água reserva

O Quadro 6 apresenta as condições de saneamento das aldeias Guarantã e Caititu. Algumas casas não têm banheiros e o esgotamento sanitário em geral é destinado para as fossas sépticas.

Quadro 10 – Saneamento, esgotamento sanitário e destino do lixo nas aldeias Guarantã e Caititu, Terra Indígena Tirecatina - 2013

Aldeia	Etnia	Casa	Abastecimento de água	Banheiros	Esgotamento sanitário	Destino dos resíduos
Guarantã		1	Poço artesiano	Não tem	Fossa séptica/céu aberto	Enterrado/queimado
		2	Poço artesiano	Tem - com descarga	Fossa séptica	Enterrado/queimado
Caititu	Terena, Pareci, Manoki (Irantxe) e Erikbatsa	1	Poço artesiano	Não tem	Fossa séptica	Queimado
		2	Poço artesiano	Tem - com descarga	Fossa séptica	Enterrado/queimado
		3	Poço artesiano	Não tem	Fossa séptica	Enterrado/queimado
		4	Poço artesiano	Tem - com descarga	Fossa séptica	Queimado
		5	Poço artesiano	Não tem	Fossa séptica	Enterrado/queimado
		6	Poço artesiano	Não tem	Céu aberto	Coletado/ queimado
		7	Poço artesiano	Tem - com descarga	Fossa séptica	Coletado/ queimado
		8	Poço artesiano	Tem - com descarga	Fossa séptica/céu aberto	Coletado/ queimado

Além das moradias (Figura 46), estão localizadas na aldeia Caititu o Posto da Fundação Nacional do Índio (Funai), o posto de saúde e uma escola que oferta os primeiros anos do ensino fundamental (Figura 47). A escola da aldeia Caititu é utilizada, também, para reuniões comunitárias e velórios.

Figura 46 – Domicílios da aldeia Caititu

Figura 47 – A) Posto da Funai; B) Escola da aldeia Caititu

8.2.4 Indicadores de saúde: mortalidade específica e morbidade

A Tabela 18 mostra a mortalidade infantil e em menores de cinco anos de idade no Brasil, Mato Grosso, Sapezal, DSEI Cuiabá e Terra Indígena Terecatinga, anos 2004 e 2012. O município de Sapezal apresenta aumento em ambos os coeficientes, o que requer monitoramento para os próximos anos. Já o DSEI Cuiabá, embora não tenha registros para 2004, apresenta índices preocupantes de mortalidade infantil e em menores de cinco anos, contrariando a ausência de taxas de mortalidade na Terra Indígena Terecatinga.

Tabela 18 – Mortalidade infantil (por 1 mil nascidos vivos) e em menores de cinco anos de idade (por 1 mil nascidos vivos) para Brasil, Mato Grosso, Sapezal, DSEI Cuiabá e Terra Indígena Terecatinga – 2004 e 2012

Unidades Geográficas	Taxa de mortalidade infantil		Taxa de mortalidade em menores de cinco anos de idade	
	2004	2012	2004	2012
Brasil	12,56	11,44	20,98	15,64
Mato Grosso	18,92	13,97	22,73	17,13
Sapezal	17,30	17,77	17,30	22,84
DSEI Cuiabá	---	22,56	---	30,08
Terra Indígena Terecatinga	-	-	-	-

Fonte: 2004 e 2012: MS/SVS/Dasis - Sistema de Informações sobre Mortalidade - SIM; MS/SVS/Dasis - Sistema de Informações sobre Nascidos Vivos - Sinasc; 2004 e 2012 – MS/Sesai/Siasi DSEI Cuiabá. O sinal (---) indica ausência de registros e o sinal (-) indica ausência de casos.

O Gráfico 5 apresenta a evolução da taxa de mortalidade infantil no período de 2009 a 2012 para o DSEI Cuiabá, Sapezal e Mato Grosso. Em 2012, não houve registros de óbitos de mulheres por “causas maternas” no DSEI Cuiabá e na Terra Indígena Terecatinga. No entanto, a razão de mortalidade materna, nesse ano, atingiu, para o Brasil 56,65 óbitos maternos para 100 mil nascidos vivos e 58,53 no Mato Grosso. Dos 34 casos de óbitos registrados no Mato Grosso, três foram de mulheres indígenas não residentes na área adstrita do DSEI Cuiabá.

Gráfico 5 – Mortalidade infantil para Mato Grosso, Sapezal e DSEI Cuiabá – 2009 a 2012

Fonte: MS/SVS/Dasis - Sistema de Informações sobre Mortalidade – SIM; MS/SVS/Dasis - Sistema de Informações sobre Nascidos Vivos – Sinasc; MS/Sesai/Siasi DSEI Cuiabá - Plano Distrital de Saúde Indígena DSEI Cuiabá 2012 – 2015; MS/Sesai/Siasi – Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena DSEI Cuiabá.

A Tabela 19 apresenta razão de mortalidade materna indígena calculada para o Mato Grosso e suas microrregiões de saúde, Sapezal e o DSEI Cuiabá no período 2009 a 2012. Das microrregiões de saúde que registraram óbitos maternos, apenas a Sul Matogrossense integra o território adstrito do DSEI Cuiabá.

Tabela 19 – Razão de mortalidade materna indígena (por 100 mil nascidos vivos) em Mato Grosso e microrregiões de saúde, Sapezal e DSEI Cuiabá – 2009 a 2012

Unidades Geográficas	2009	2010	2011	2012
Mato Grosso	108,58	---	400,64	213,68
Sudoeste Matogrossense	1.298,70	---	---	---
Garças Araguaia	---	---	524,93	---
Médio Araguaia	---	---	413,22	746,27
Norte Araguaia Karajá	---	---	7.142,86	---
Sul Matogrossense	---	---	1.111,11	---
Noroeste Matogrossense	---	---	---	917,43
Sapezal	---	---	---	---
DSEI Cuiabá	---	---	232,02	---

Fonte: MS/SVS/Dasis - Sistema de Informações sobre Mortalidade – SIM; MS/SVS/Dasis - Sistema de Informações sobre Nascidos Vivos – Sinasc; MS/Sesai/Siasi DSEI Cuiabá - Plano Distrital de Saúde Indígena DSEI Cuiabá 2012 – 2015; MS/Sesai/Siasi DSEI Cuiabá. O sinal (---) indica inexistência de registros.

A Tabela 20 apresenta a mortalidade proporcional segundo Capítulo CID 10 para o DSEI Cuiabá. Em 2009, as três principais causas de óbitos na sua área adstrita foram doenças do aparelho respiratório e do circulatório e por causas externas. No ano seguinte, as causas externas deram lugar a doenças infecciosas e parasitárias, responsáveis por 12,90% dos óbitos registrados. Em 2011, foi a vez de doenças endócrinas, nutricionais e metabólicas ocuparem o terceiro lugar das principais causas de óbitos e, em 2012, as causas externas assumiram o topo da lista com 18,52% do total de óbitos, excluídas as causas mal definidas.

Em 2012, ocorreram três óbitos na Terra Indígena Tirecatinga, dos quais um foi por afogamento e o outro, consequência de acidente automobilístico⁸⁰. Em ambos, houve relato de uso de bebida alcoólica.

Observa-se, portanto, que dois grupos de causas foram mais frequentes em toda a área adstrita do DSEI Cuiabá ao longo do período analisado: as doenças do aparelho respiratório e as doenças do aparelho circulatório.

Tabela 20 – Mortalidade proporcional, segundo Capítulo CID 10 para o DSEI Cuiabá – 2009 a 2012

Grupos de causas de óbitos	2009	2010	2011	2012
Algumas doenças infecciosas e parasitárias	0	12,9	10,00	7,41
Doenças endócrinas, nutricionais e metabólicas	4,55	9,68	15	11,11
Doenças do aparelho circulatório	18,18	22,58	15	14,81
Doenças do aparelho respiratório	36,36	29,03	20	14,81
Causas externas de morbidade e mortalidade	27,27	6,45	5,00	18,52
Causas mal definidas	31,25	16,22	25,93	15,63

Fonte: 2009/2010/2011: MS/Sesai/Siasi DSEI Cuiabá - Plano Distrital de Saúde Indígena DSEI Cuiabá (2012 – 2015); 2012: MS/Sesai/Siasi – Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena DSEI Cuiabá.

⁸⁰ Não houve consenso nos relatos sobre a causa do terceiro óbito.

As causas mal definidas⁸¹ merecem destaque nessa tabela, por se mostrarem bastante frequentes na proporcionalidade dos óbitos totais dos residentes tendo em vista que podem mascarar a existência de outras enfermidades. Outro aspecto importante e que merece ênfase são as doenças do aparelho circulatório. As causas externas também estão representadas na mortalidade proporcional analisada para o Mato Grosso. Aqui, considerando o mesmo período – 2009 a 2012 – as três principais causas de óbitos segundo Capítulos CID 10 foram essas duas, acrescidas das neoplasias (Fonte: MS/SVS/CGIAE - Sistema de Informações sobre Mortalidade – SIM).

As taxas de mortalidade específica apresentadas na Tabela 21 reforçam os índices obtidos no cálculo da mortalidade proporcional. Observam-se elevados valores para todas as unidades geográficas consideradas, sobretudo para a Terra Indígena Tirecatina.

Tabela 21 - Mortalidade específica (por 100 mil habitantes) por doenças do aparelho circulatório e causas externas no Mato Grosso, Sapezal, DSEI Cuiabá e Terra Indígena Tirecatina – 2012

Unidades Geográficas	Taxa de mortalidade específica por doenças do aparelho circulatório	Taxa de mortalidade específica por causas externas
Mato Grosso	125,44	97,16
Sapezal	81,47	152,76
DSEI Cuiabá	56,64	70,80
Terra Indígena Tirecatina	---	1162,79

Fonte: MS/SVS/CGIAE - Sistema de Informações sobre Mortalidade – SIM; 2011-2012: IBGE - Estimativas populacionais enviadas para o TCU, estratificadas por idade e sexo pelo MS/SGEP/Datasul; MS/Sesai/Siasi DSEI Cuiabá - Plano Distrital de Saúde Indígena (2012 - 2015); MS/Sesai/Siasi DSEI Cuiabá. O sinal (---) indica que não há registros de óbitos por esta causa.

Ao contrário do cenário mato-grossense, em que predominam as causas crônico-degenerativas não transmissíveis e as causas externas, a mortalidade proporcional dos índios adstritos ao DSEI Cuiabá evidencia uma dupla carga epidemiológica. Nele estão presentes doenças crônico-degenerativas e doenças infecciosas, parasitárias e contagiosas.

⁸¹ Foram incluídos na categoria “causas mal definidas” os registros de óbitos para os capítulos XVIII, XIX, XXI e XXII da CID 10.

A Tabela 22 apresenta os casos confirmados para algumas doenças de notificação compulsória em Mato Grosso no período de 2004 a 2012⁸².

Tabela 22 – Registros (números absolutos) de notificações compulsórias, segundo doenças em Mato Grosso – 2008, 2010 e 2012

Doenças de notificação compulsória	2008	2010	2012
Rubéola	92	---	---
Coqueluche	10	3	23
Tétano (exceto o neonatal)	11	17	25
Febre amarela	2	---	---
Hepatite B	468	593	---
Hepatite C	35	68	---
Meningite	248	182	245

Fonte: Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde (SVS). O sinal (---) representa que não há registro no ano considerado da doença de notificação compulsória.

Neste contexto, acrescenta-se que nenhuma das doenças de notificação compulsória apresentadas na Tabela 22 para o Estado de Mato Grosso foram registradas pelo DSEI Cuiabá em sua área adstrita (Fonte: MS/Sesai/Siasi DSEI Cuiabá). E não houve relatos dos residentes da Terra Indígena Tirecatinga que indicassem a existência das mesmas durante o período de coleta de dados deste estudo.

Não houve casos notificados de Aids na área adstrita do DSEI Cuiabá desde 2005, quando um único caso de HIV positivo foi confirmado. Na Terra Indígena Tirecatinga não houve registros de casos de Aids/HIV e/ou sífilis.

Outros agravos também contribuem para o perfil epidemiológico da população mato-grossense, igualmente observados na área adstrita do DSEI Cuiabá e na Terra Indígena Tirecatinga, a saber: a tuberculose, a dengue, a leishmaniose e a hanseníase. O risco estimado de ocorrer estes agravos é apresentado pela Tabela 23.

Além disso, o DSEI Cuiabá informou que em sua área adstrita a taxa de incidência de tuberculose em 2012 foi de 8,55 casos novos por 100 mil habitantes (Fonte: MS/Sesai/Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena - Siasi DSEI Cuiabá). Na Terra Indígena

⁸² As doenças relacionadas na Tabela 21 correspondem essencialmente aquelas cujos casos foram confirmados em Mato Grosso. As demais doenças de notificação compulsória tais como sarampo, tétano neonatal, raiva e cólera foram desconsideradas para os fins deste trabalho porque não tiveram registros no período considerado.

Tirecatunga foram diagnosticados dois casos de tuberculose ao longo do período 2004 a 2012: um deles, em 2005 e o outro, em 2011.

Tabela 23 – Taxa de incidência (por 100 mil habitantes) de algumas doenças transmissíveis, Mato Grosso – 2004 e 2012

Doenças Transmissíveis	2004	2012
Tuberculose	17,61	25,45
Leishmaniose Tegumentar Americana	136,26	84,58
Leishmaniose Visceral	0,74	1,86
Hanseníase	122,81	82,40
Dengue	88,82	1069,13

Fonte: Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde (SVS): Sistema de Informações de Agravos de Notificação - Sinan e base de dados demográficos do IBGE.

No Brasil, a taxa de incidência de tuberculose vem apresentando valores cada vez menores, a saber: 42,21 casos novos por 100 mil habitantes (2004) e 37,26 casos novos por 100 mil habitantes (2012), contrariadas pelas estimativas mato-grossenses, que apontam para um aumento gradativo da incidência dessa doença na população (Fonte: MS/SVS - Sistema de Informação de Agravos de Notificação - Sinan).

Os valores mostrados concentram os casos novos confirmados tanto de dengue clássica quanto de febre hemorrágica da dengue para os anos 2004 e 2012. Observa-se, então, que o risco de adquirir a doença tem aumentado ao longo do período com algumas reduções pontuais (anos 2008 e 2012) que não chegaram a alterar a dinâmica do indicador indicando a vulnerabilidade da população à doença.

O DSEI Cuiabá informou que não houve notificações de dengue nos anos 2004 e 2012 em sua área adstrita. No Brasil a taxa de incidência aumentou de 40 novos casos por 100 mil habitantes estimados em 2004 para 514,42 novos casos por 100 mil habitantes estimados em 2010 (Fonte: MS/SVS - Sistema de Informação de Agravos de Notificação – Sinan). Esse valor foi reduzido em 2012 para 301,45 novos casos por 100 mil habitantes, embora ainda permaneça em nível bastante elevado. Não houve relatos de casos de dengue na Terra Indígena Tirecatunga ao longo da coleta de dados para este estudo.

O risco de adquirir a Leishmaniose Tegumentar Americana (LTA) no Estado de Mato Grosso era de 136,26 casos novos por 100 mil habitantes em 2004 e até 2010 apresentou reduções periódicas atingindo nesse ano o índice de 79,36 casos novos por 100 mil habitantes (Fonte: MS/SVS - Sistema de Informação de Agravos de Notificação – Sinan). No entanto, em 2012, voltou a crescer indicando que os mato-grossenses continuam expostos à picada de vetores infectados com o protozoário *Leishmania*.

Segundo dados fornecidos pelo DSEI Cuiabá não houve informações de casos de LTA em seu território em 2004, mas em 2012 foram notificados 20 casos, o que resulta numa taxa de incidência de 283,21 casos novos por 100 mil habitantes. Na Terra Indígena Tirecatina, houve dois relatos de moradores que contraíram a doença no período de 2000 a 2013.

No Estado de Mato Grosso, a taxa de incidência da Leishmaniose Visceral (LV) é menos expressiva que a taxa de incidência da LTA, porém, após manter-se estável (anos 2004 e 2006), apresentou valor quase três vezes maior em 2008 (Fonte: MS/SVS - Sistema de Informação de Agravos de Notificação – Sinan; IBGE – Censos Demográficos). Em 2012, voltou a apresentar comportamento crescente em relação à taxa calculada para 2010. Vale destacar que o risco de adquirir tal doença está associado à exposição dos indivíduos ao vetor infectado. Além disso, importa enfatizar que o padrão da doença migrou da área rural para a urbana, expandindo os territórios que oferecem risco à população.

Desde 2004 até 2012, o risco considerado de os mato-grossenses contraírem a hanseníase vem sendo reduzido gradativamente, como mostra a Tabela 23. É importante ressaltar que este indicador serve de medida *proxy* da incidência de hanseníase em certo território, tendo em vista a dificuldade de diagnosticar a doença precocemente na maioria dos casos.

Entretanto, apesar do comportamento descrito anteriormente, em 2012 a taxa de incidência da hanseníase (82,4 casos novos por 100 mil habitantes) aponta que o estado mantém-se em situação hiperendêmica (valor maior ou igual a 4). Valores elevados desse indicador refletem baixos níveis de desenvolvimento socioeconômico e precária atenção em saúde.

O Brasil também apresentou valores progressivamente menores desde 2004 (27,50 casos novos por 100 mil habitantes) até 2012 (17,39 casos novos por 100 mil habitantes), mas, da mesma forma que o Mato Grosso, mantém-se em situação hiperendêmica (Fonte: Ministério da Saúde/SVS - Sistema de Informação de Agravos de Notificação – Sinan).

Informações disponibilizadas pelo DSEI Cuiabá asseguram que na Terra Indígena Tirecatunga não houve casos de hanseníase em 2004 e em 2012. Apenas um caso foi notificado em 2007.

Os agravos de maior prevalência no DSEI Cuiabá em 2011 foram os do aparelho respiratório, as doenças infecciosas e parasitárias e as doenças do sistema osteomuscular e tecido conjuntivo (Tabela 24) (Fonte: MS/Sesai – Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena (Siasi) DSEI Cuiabá). Destacamos nessa tabela dois outros capítulos mostrados segundo CID 10, dadas as elevadas taxas de prevalência encontradas, a saber: capítulo XVIII – sintomas, sinais e achados anormais de exames clínicos e de laboratório; e capítulo XXI – fatores que influenciam o estado de saúde e o contato com os serviços de saúde⁸³.

Ambos os capítulos refletem a ausência de alguns profissionais, a exemplo do médico, para diagnosticar as doenças em diversos polos-base do DSEI Cuiabá. É possível que a incidência de doenças classificadas nos capítulos do CID 10, referentes a aparelho circulatório, doenças endócrinas, nutricionais e metabólicas, bem como os transtornos mentais e comportamentais, seja maior que os valores notificados.

Segundo o DSEI Cuiabá, embora o levantamento dos dados relativos aos indivíduos que fazem uso excessivo de álcool seja de difícil registro, foram diagnosticados 66 indígenas em 2012 e mais 75 em 2013 com transtornos mentais e comportamentais devido ao consumo exagerado. Na Terra Indígena Tirecatunga existem 13 moradores que reconhecem essa dependência. Tais registros permitiram apontar que, na área adstrita do DSEI Cuiabá nos anos citados, houve aumento sensível da prevalência de consumo excessivo de álcool – de 1,60 para 1,74 indivíduos com 15 anos ou mais de idade a cada 100 indivíduos de 15 anos ou mais de idade residentes na área.

Na Terra Indígena Tirecatunga entre os anos de 2012 e 2013, o índice de consumidores excessivos de bebidas alcoólicas variou de 13,50 para 13,80 indivíduos com 15 anos ou mais de idade a cada 100 pessoas dessa faixa etária, residentes no território. Ainda segundo o DSEI Cuiabá, não havia busca ativa nas aldeias para novos casos, provavelmente subnotificando-se os registros oficiais.

⁸³O capítulo XXI deve ser utilizado quando um usuário busca o serviço de saúde sem que esteja doente, com um traumatismo ou com uma causa externa. A busca em geral se dá quando o usuário tem um problema ou está vivendo uma circunstância que influencia seu estado de saúde. Já o capítulo XVIII deve ser utilizado quando os sintomas e afecções não estão definidos o suficiente para que o diagnóstico possa ser concluído. Das possíveis afecções, sinais e sintomas incluídos nas categoriais deste capítulo destacamos os casos encaminhados a outros locais para investigação ou tratamento antes da conclusão do diagnóstico, casos em que não foi possível estabelecer o diagnóstico por qualquer razão e casos que representam problemas na assistência médica. Exemplos do capítulo XXI são tosse, dor abdominal, sintomas e sinais relativos aos aparelhos circulatório e respiratório, náuseas/vômitos, febre e cefaleia.

As prevalências de hipertensão arterial e diabetes melito são mostradas na Tabela 25.

Tabela 24 – Taxa de prevalência (por 100) dos principais agravos de saúde, segundo Capítulo CID 10 causadores de morbidades nos índios adstritos ao DSEI Cuiabá – 2009, 2010 e 2011

Agravos por capítulo CID 10	2009	2010	2011
Doenças do aparelho respiratório	70,56	92,07	49,16
Algumas doenças infecciosas e parasitárias	59,64	66,58	38,35
Doenças do sistema osteomuscular e do tecido conjuntivo	41,01	38,67	28,77
Sintomas, sinais e achados anormais de exames clínicos e de laboratório	38,95	3,56	59,56
Fatores que influenciam o estado de saúde e o contato com os serviços de saúde	7,98	5,46	62,89
Doenças do sistema nervoso	16,54	28,67	13,90
Doenças da pele e do tecido subcutâneo	16,48	16,72	15,75
Doenças do aparelho digestivo	15,80	19,52	13,33
Lesões, envenenamentos e algumas outras consequências de causas externas	12,95	12,44	10,77
Doenças do aparelho geniturinário	7,74	6,48	4,62
Doenças do aparelho circulatório	4,65	4,78	3,26
Transtornos mentais e comportamentais	3,50	0,75	0,54
Doenças endócrinas, nutricionais e metabólicas	1,84	1,43	1,61
Causas externas de morbidade e de mortalidade	1,60	1,26	1,70

Fonte: MS/Sesai/Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena (Siasi) DSEI Cuiabá.

Tabela 25 – Prevalências de diabetes melito e hipertensão arterial sistêmica (por 100 habitantes) no DSEI Cuiabá e Terra Indígena Tirecatina – 2012

Unidades geográficas	Prevalência de diabetes melito	Prevalência de hipertensão arterial
DSEI Cuiabá	0,64	12,26
Terra Indígena Tirecatina	1,16	7,27

Fonte: MS/Sesai/Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena (Siasi) DSEI Cuiabá.

8.2.5 Atenção à saúde: organização da atenção, infraestrutura das unidades de saúde e cobertura das ações na Terra Indígena Tirecatinga

A Terra Indígena Tirecatinga é um dos territórios indígenas adstritos ao Distrito Sanitário Especial Indígena Cuiabá (DSEI Cuiabá) que, por sua vez, integra um conjunto de 34 DSEI localizados em todo o território nacional (Figura 48).

Figura 48 – Mapa dos 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas e localização do DSEI Cuiabá no Mato Grosso
Fonte: MS/SESAI

O DSEI Cuiabá estende-se por 16 municípios, entre eles Sapezal; responsabiliza-se por cerca de 7 mil índios, compreendendo dez etnias⁸⁴, que residem em aproximadamente 116 aldeias distribuídas numa área cuja extensão territorial é de 2.301.034,77 hectares. Sediado em Cuiabá, dispõe de com uma rede assistencial de dez polos-base⁸⁵, 37 postos de saúde e 3 Casas de Saúde do Índio (Casai) (MS/Sesai/DSEI Cuiabá - Plano Distrital de Saúde Indígena 2012 – 2015).

⁸⁴ As etnias citadas pelo Plano Distrital de Saúde Indígena são: Paresi, Nambikwara, Irantxe (Manoki), Enawene Nawe, Miky, Chiquitano, Guató, Umutina, Bakairi e Bororo. Não há registros neste instrumento de gestão de índios Terena e Erikbatsa embora residam na TI Tirecatinga.

⁸⁵ Polo-base Brasnorte (Tipo I e II), Polo-base Chiquitano (não informada a classificação), Polo-base Cuiabá (Tipo II), Polo-base Pakuera (Tipo I), Polo-base Rondonópolis (Tipo II), Polo-base Merure (Tipo I), Polo-base Tangará da Serra (Tipo I) e Polo-base Bacaval (Tipo I), Polo-base Rio Verde (Tipo I) e Polo-base Três Lagoas (Tipo I).

Cada polo-base deve contar com Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (EMSI) compostas por profissionais de saúde, que devem realizar ações de atenção primária no território. O polo-base Bacaval tipo I localiza-se na aldeia Bacaval e é referência para 868 usuários, oficialmente caracterizados como índios Paresi e Nambikwara (Quadro 11).

Neste polo-base trabalha uma EMSI constituída por dois enfermeiros, um dentista, oito técnicos/auxiliares de enfermagem, um auxiliar de saúde bucal, 12 agentes indígenas de saúde (AIS) e 14 agentes indígenas de saneamento (Aisan). A equipe desempenha as ações de saúde num território composto por 22 aldeias.

Todos os polos-base tipo I localizados em território Paresi estendem-se num território físico e vivo onde existem postos de saúde⁸⁶ e têm o polo-base Tangará da Serra tipo II como referência, além de uma Casai localizada no município de Tangará da Serra. Devem desenvolver atividades relacionadas aos programas de saúde previstos pelo Ministério da Saúde: saúde da mulher, da criança, vigilância ambiental para leishmaniose, malária etc, imunização, doenças imunopreveníveis, doenças e agravos não transmissíveis, saúde mental, saúde bucal, tuberculose, hanseníase, assistência farmacêutica etc.

A descrição da organização dos serviços do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena pelo DSEI Cuiabá em seu Plano Distrital de Saúde Indígena 2012 – 2015 (Ministério da Saúde, 2012) não esclarece quais critérios foram utilizados para a implantação dos Polos-base tipo I e tipo II em seu território. Supomos que o único critério utilizado seja o quantitativo por número total de indígenas adstritos⁸⁷. A formação das equipes também não corresponde às diretrizes da Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena dada a ausência do profissional médico em todos os polos-base, exceto o Polo-base Pakuera. Além disso, não há AIS e/ou Aisan em algumas EMSI, como é o caso do polo-base Brasnorte e o dentista integra mais de uma EMSI, a exemplo do Polo-base Três Lagoas e Bacaval, apontando para prováveis dificuldades em constituir equipes completas e interdisciplinares.

⁸⁶ O DSEI Cuiabá não informa no seu Plano Distrital de Saúde Indígena 2012 – 2015 quantos postos de saúde estão localizados nos territórios indígenas.

⁸⁷ Esta questão será melhor discutida no capítulo referente à explicação de saúde verbalizada pela população participante.

Quadro 11 – Organização dos serviços de saúde no DSEI Cuiabá, segundo etnia e aldeias adstritas ao Polo-baseBacaval – 2012

Etnias	Aldeias adstritas	Polo-basetipo I	População total adstrita ao Polo-basetipo I	Polo-basetipo II
Nambikwara	Guarantã	Polo-base Bacaval	868	Polo-base Tangará da Serra
	Caititu			
	Três Jacu			
	Novo Horizonte			
	Vale do Buriti			
Paresi	Morrinhos			
	Bacaiuval			
	Utiariti			
	Chapada Azul			
	Wazare			
	Kathiola Winã			
	Salto da Mulher			
	Vale do Rio Papagaio			
	Duas Cachoeiras			
	Nova Esperança			
	Cabeceira do Buriti			
	Buriti			
	Cabeceira do Seringal			
	Seringal			
	Quatro Cachoeiras			
	Bacaval			
	Sacre II			

Fonte: MS/Sesai/DSEI Cuiabá – Plano Distrital de Saúde Indígena 2012 – 2015.

Em 2012, o DSEI Cuiabá contava com 374 profissionais atuando em diversas áreas, dos quais destacamos os listados na Tabela 26. Do total de profissionais, 64 desenvolviam suas atividades nos postos de saúde, essencialmente 63 agentes indígenas de saúde e um médico; 151 trabalhavam nos polos-base tipo 1, sendo 86 agentes indígenas de saneamento, 7 auxiliares de saúde bucal, 7 cirurgiões dentistas, 2 enfermeiros, 4 barqueiros, 36 técnicos de enfermagem e 14 estavam lotados nos polos-base tipo 2, dos quais 10 eram enfermeiros e 3

farmacêuticos/bioquímicos⁸⁸ (Fonte: MS/Sesai/DSEI Cuiabá – Plano Distrital de Saúde Indígena 2012 - 2015).

Além disso, as Casai contavam com 68 profissionais, entre os quais agentes administrativos, assistentes sociais, odontólogos, enfermeiros, nutricionistas, técnicos de enfermagem etc. Na sede do DSEI Cuiabá trabalhavam 77 profissionais, desempenhando diferentes funções, como arquiteto, engenheiro, geólogo, pesquisador em ciência da saúde, visitador sanitário etc. Importa destacar que 99 profissionais tinham vínculo empregatício direto com o DSEI Cuiabá e 275 eram contratados por convênio com empresa terceirizada.

Tabela 26 - Número de profissionais (por 1 mil habitantes), segundo categoria profissional no DSEI Cuiabá - 2012

Categoria profissional	Número de profissionais
Agente indígena de saúde	8,92
Agente indígena de saneamento	12,18
Assistente social	0,57
Auxiliar de saúde bucal	1,13
Odontólogo	1,27
Enfermeiro	3,96
Farmacêutico/bioquímico	0,85
Médico	0,14
Nutricionista	0,57
Psicólogo	0,14
Técnico de enfermagem	9,63
Agente de enfermagem	0,14
Agente de saúde pública	4,25
Atendente de enfermagem	0,71
Auxiliar de enfermagem	0,85
Auxiliar de laboratório	0,14
Auxiliar de saneamento	0,42
Laboratorista	0,28

Fonte: MS/Sesai/DSEI Cuiabá – Plano Distrital de Saúde Indígena 2012 - 2015.

Na Terra Indígena Tirecatinga, existem dois postos de saúde, um na aldeia Três Jacu e outro na aldeia Caititu. O posto desta última aldeia (Figura 49) foi construído pelo município de Sapezal e oferece estrutura para a realização de ações primárias em saúde. No entanto, essa

⁸⁸ O Plano Distrital de Saúde Indígena 2012-2015 não caracteriza o último profissional lotado nesta unidade de saúde.

unidade básica encontrava-se subutilizada necessitando reparos estruturais, à época da coleta de dados deste estudo. No posto de saúde, há seis cômodos: um consultório odontológico, uma cozinha, um banheiro, um consultório e uma sala de procedimentos de enfermagem. Informações locais apontam que somente a dentista utiliza essa unidade, eventualmente.

Figura 49 – A) Posto de saúde da aldeia Caititu; B) Recepção do posto de saúde; C) Consultório odontológico; D) Sala de enfermagem

Figura 50 – A) Unidade de Saúde Kadukalosu, aldeia Três Jacu.

A unidade de saúde Júlio Kadukolosu, localizada na aldeia Três Jacu, tem quatro cômodos: uma cozinha, uma sala de enfermagem com banheiro, um dormitório para os profissionais de saúde (com banheiro) e um dormitório para o motorista (sem banheiro) (Figura 33).

Figura 51 – A) Maca para atendimento de enfermagem; B e C) Vaso sanitário e chuveiro no banheiro destinado ao uso do motorista; D) Armazenamento dos medicamentos.

A sala de enfermagem dispunha de banheiro, utilizado também pelo motorista. É uma área pequena, com vaso sanitário, lavatório para higiene pessoal e chuveiro. Nesse banheiro, o vaso sanitário foi instalado sob o chuveiro, dado o pouco espaço disponível, dificultando sua utilização. Na sala há uma maca, dois armários para armazenar os medicamentos, uma autoclave, um arquivo e uma mesa com cadeira para atendimento. Segundo alguns informantes-chave, os remédios eram fornecidos pela secretaria municipal de saúde de Sapezal e pelo DSEI Cuiabá, embora este fornecesse em menor quantidade e menor diversidade⁸⁹.

O dormitório destinado aos profissionais de saúde tem um beliche, uma cama de solteiro e uma televisão. Diferentemente do banheiro destinado ao motorista, o banheiro deste dormitório tem melhor distribuição do vaso sanitário e do chuveiro. Entretanto, o forro está

⁸⁹ Os armários para armazenamento dos remédios contêm: soro, algodão, gaze, esparadrapo, luvas, seringas, bisturi e agulhas para pequenas suturas, dipirona, paracetamol, sulfa, amoxicilina, cefalexina, eritromicina, nistatina, metronidazol, anticoncepcionais, albendazol (adulto e infantil), omeprazol, secnidazol, dexametazona, etc.

em condições precárias, e frequentemente deixa passar restos de fezes das aves e morcegos que se alojam entre ele e a cobertura (Figura 52).

O dormitório destinado ao motorista era também utilizado para depósito de materiais de limpeza destinados à higienização do posto de saúde, que é realizada duas vezes ao dia. Além disso, tinha um lavatório que, segundo informações locais, destinava-se à educação em saúde bucal, embora estivesse inutilizado por causa de precária situação das torneiras (Figura 53).

Os arquivos, localizados na cozinha da unidade, guardavam algumas caixas de insumos e poucas pastas, contendo alguns dados sobre alguns atendimentos de hipertensos e gestantes. Informações incompletas que pouco acrescentaram ao levantamento de dados sobre o perfil epidemiológico da população.

Destaca-se que, mesmo diante de tais necessidades estruturais dos postos de saúde da Terra Indígena Trecatinga, não há previsão orçamentária e financeira para os reparos necessários (Ministério da Saúde, 2012), o que compromete o acesso de moradores aos serviços de saúde. Também está em risco a saúde de seus profissionais, dada a precariedade de seus aposentos.

Figura 52 – A) Aposentos dos profissionais de saúde; B) Lavatório reservado para higiene pessoal dos profissionais de saúde com dejetos de animais caídos do forro; C) Forro do banheiro em condições precárias.

Figura 53 – A) Aposentos do motorista; B) Armário para armazenamento de materiais de limpeza; C e D) Espaço reservado para atividades de higiene bucal.

Os postos de saúde da Terra Indígena Tirecatunga têm como referência oficial o polo-base Bacaval, localizado na aldeia Bacaval, território indígena Paresi (Ministério da Saúde, 2012) (Quadro 12). A referência em média complexidade para os usuários do polo-base Bacaval é o município de Tangará da Serra e Cuiabá passa a ser a referência para alta complexidade. No entanto, os depoimentos dos moradores da Terra Indígena Tirecatunga evidenciam a existência de outros fluxos de referência, que se afastam daqueles oficialmente informados (Ministério da Saúde, 2012).

Quadro 12 – Etnias e aldeias distribuídas segundo municípios e referências oficiais, DSEI Cuiabá - 2012

Etnia	Família linguística	Aldeia	Município	População total residente por aldeia	Polo-base tipo I	Polo-base tipo II
Terena, Manoki, Paresi, Nambikwara e Rikbatsa	Aruak, Iranxe, Nambikwara, Rikbatsá.	Caititu	Sapezal	45	Polo-base Bacaval	Polo-base Tangará da Serra
Terena Paresi	Aruak (Terena e Paresi)	Guarantã		17		
Nambikwara Terena		Novo Horizonte		21		
Nambikwara	Nambikwara	Três Jacu		56		
		Vale do Buriti	13			
		Novo Encantado	16			
Paresi	Aruak	Salto da Mulher	Campo Novo do Parecis	47		
		Vale do Rio Papagaio		31		
		Bacaiuval		48		
		Bacaval		81		
		Cabeceira do Seringal		13		
		Chapada Azul		28		
		Katyola Winã		27		
		Quatro Cachoeiras		55		
		Sacre II		72		
		Seringal		21		
		Morrinho		5		
		Utiariti		4		
Paresi		Buriti	Tangará da Serra	61		
		Cabeceira do Buriti		41		
		Duas Cachoeiras		32		
		Nova Esperanca		91		

Em 2012, no DSEI Cuiabá, os profissionais eram: 12,18 agentes indígenas de saneamento para cada 1 mil habitantes, 9,63 técnicos de enfermagem, 8,92 agentes indígenas de saúde e 3,96 enfermeiros (Tabela 26). Na Terra Indígena Tirecatina, em 2013, trabalhavam os seguintes profissionais de saúde, serviços gerais e de suporte⁹⁰:

- I. Aldeia Guarantã: um agente indígena de saúde e um agente indígena de saneamento;
- II. Na aldeia Caititu: um agente indígena de saúde, um agente indígena de saneamento, um motorista e dois auxiliares de limpeza;
- III. Aldeia Três Jacu: um agente indígena de saúde (que atende não só essa aldeia, mas também as aldeias Novo Horizonte e Vale do Buriti), um agente indígena de saneamento, uma enfermeira, uma técnica de enfermagem, um dentista (que atende todas as aldeias), um auxiliar de saúde bucal e dois auxiliares de limpeza;
- IV. Aldeia Novo Encantado: não tem profissionais de saúde, pois recebem atendimento dos profissionais da aldeia Três Jacu;
- V. Aldeia Vale do Buriti: um agente indígena de saneamento;
- VI. Aldeia Novo Horizonte: um agente indígena de saneamento e um motorista⁹¹.

As atividades desempenhadas pelo único médico do DSEI Cuiabá não chegavam à Terra Indígena Tirecatina na ocasião da coleta. Os profissionais que desempenhavam suas funções no local encaminhavam os usuários para o município de Sapezal e/ou Tangará da Serra.

Não há registros de consultas médicas apresentadas ao SUS pelo DSEI Cuiabá e aldeias da Terra Indígena Tirecatina para o ano 2012. Além disso, não foi possível saber o número de pacientes internados em hospitais de referência em toda a área adstrita do DSEI Cuiabá, inclusive a Terra Indígena Tirecatina no mesmo ano, excetuando-se os registros de mulheres que deram entrada em hospitais de referência (Fonte: MS/Sesai/Siasi DSEI Cuiabá).

Segundo o DSEI Cuiabá, 160 mulheres indígenas deram à luz nascidos vivos em 2012, destas 126 o fizeram em hospitais de referência e 48 partos foram cesáreos (MS/Sesai/DSEI Cuiabá). Não há informações oficiais quanto ao número absoluto de mulheres que fazem uso de métodos contraceptivos em todo o território do distrito.

As Tabelas 27 e 28 trazem os dados absolutos de imunização, segundo esquemas, tipos de vacina e idade alvo para 2012.

⁹⁰ Os profissionais estão distribuídos segundo aldeia em que trabalham e residem, embora o enfermeiro e o técnico de enfermagem desempenhem suas ações em toda a extensão da Terra Indígena.

⁹¹ Os profissionais foram identificados conforme aldeias em que residem, no entanto desempenham suas atividades em toda a área da Terra Indígena Tirecatina.

Tabela 27 – Imunização em números absolutos de crianças menores de 1 ano e de 1 a 6 anos de idade para DSEI Cuiabá e Terra Indígena Tirecatunga - 2012

Imunização	DSEI Cuiabá		Terra Indígena Tirecatunga	
	< 1 ano	1 a 6 anos	< 1 ano	1 a 6 anos
Pólio	60	1009	2	28
PNM 10	60	278	2	17
Penta	44	516	1	1
Tetra	4	435	0	27

Fonte: MS/Sesai/DSEI Cuiabá.

Tabela 28 – Imunização em números absolutos de crianças menores de 1 ano e de 1 a 4 anos de idade para DSEI Cuiabá e Terra Indígena Tirecatunga - 2012

Imunização	DSEI Cuiabá		Terra Indígena Tirecatunga	
	< 1 ano	1 a 4 anos	< 1 ano	1 a 4 anos
BCG	110	696	2	18
FA	22	696	2	18
Rotavírus	75	416	2	15
Tríplice viral	0	634	0	19
Varicela	0	689	0	18
Influenza	5	634	0	17
Meninco C	63	371	1	19

Fonte: MS/Sesai/DSEI Cuiabá.

8.3 O MOMENTO EXPLICATIVO VIVIDO PELOS ATORES SOCIAIS

8.3.1 Resultados preliminares: importantes revelações e intensas discussões em torno dos indicadores demográficos e sociais

Iniciamos o momento explicativo apresentando resultados preliminares obtidos através dos cálculos de alguns indicadores demográficos e sociais. Este momento ocorreu durante nosso terceiro encontro em área indígena, quando destacamos as diferenças no número total de residentes na Terra Indígena Tirecatunga, em 2004 e 2012, e sua distribuição etária nas

pirâmides populacionais. Havia muita agitação na sala, em que muitas crianças brincavam enquanto seus pais discutiam os indicadores ligados à situação de saúde.

As diferenças no total da população e a sua representação gráfica nas pirâmides etárias foram acompanhadas com interesse pelo grupo presente, mesmo se era o intenso o movimento entre os participantes que, em alguns momentos, até se ausentavam da sala. Ficaram surpresos quanto à mudança na razão de sexos e a redução da taxa de natalidade na Terra Indígena Tirecatinga, apesar de se manter elevada com relação aos coeficientes encontrados para o país. Isso foi objeto de declarações surpreendentes:

O uso de preservativos aumentou muito nos últimos dois anos [...] aqui não é diferente quase todas as mulheres tomam o *contraceptivo*. Entendeu? (Participante 1; Texto 1).

Deixa eu falá um pouco sobre essa questão do contraceptivo. Como você falou, antigamente, nascia mais criança. Só que antigamente tudo estava na natureza. [...] hoje não. *Se você quisé tê uma boa alimentação tem que tê um emprego bom... alimentá seus filho, podê educá eles e tê uma boa alimentação...* E hoje? O único meio de vida é a lavoura! E se não tivé emprego como que vai alimentá criança? Então a natureza não oferece mais a mesma coisa... então a gente vai tê que muda o hábito! (Participante 2; Texto 2).

Prosseguimos com a apresentação, estimulando as reflexões. Mostramos, na sequência, os primeiros resultados relativos aos níveis de escolaridade na comunidade, evidenciando que ocorria abandono escolar por adolescentes com idade aproximada de 15 anos. Tínhamos dúvida quanto à idade em que eles iniciavam as séries do ensino fundamental na escola municipal. Os depoimentos esclareceram que não havia uma faixa etária fixa para os adolescentes migrarem para o município. Isto variava conforme o desenvolvimento do aluno nas salas multisseriadas das escolas da comunidade.

Aqui na aldeia era até a quarta série. Agora, terminô o quinto ano ele vai pra cidade. Vai aluno com dez, doze ano... dependendo da criança. Foi o quê eu falei pra você... *levanta daqui quatro hora da manhã*, muitas vezes vai e não entra na escola. O duro é isso, porque se eles pensarem eu vô levantá todo dia, [...] *anda nesse ônibus [...]* *sentado naquele banco duro* e a estrada também não é boa... [...] Eu fico pensando nestas criança daqui que vai pra escola, vê tudo esse sofrimento e desiste... Muitas vez vai pra escola e não entra. (Participante 3; Texto 3).

O Texto 3 esclarece sobre o percurso dos alunos da comunidade quando migram para as escolas do município, a fim de dar continuidade ao ensino fundamental. Em geral, acordam muito cedo (cerca de 4 horas da manhã) devido ao longo caminho desde a Terra Indígena até a sede do município. Além disso, o ônibus escolar percorre diversas localidades,

especialmente as fazendas vizinhas, para buscar outras crianças que também dão continuidade aos estudos em Sapezal. Em virtude disto, o período de deslocamento é grande e variável segundo as estações do ano; na seca, o percurso é de aproximadamente uma hora, porém pode demorar mais horas em épocas de chuva, devido às precárias condições da via terrestre (presença de atoleiros), efeito do intenso tráfego de caminhões, que fazem o escoamento da produção agrícola o ano todo.

O desgaste físico e mental das crianças também foi destacado como fator determinante para a evasão escolar. As justificativas dos participantes variaram desde as condições ambientais até o comportamento dos adolescentes, que não se sentiam motivados a estudar.

Hoje, você vê... sai daqui três, quatro hora da manhã de ônibus e não dá tempo de descansá. Vai lá e volta de novo... *E as criança fica dormindo dentro da aula.* Chega lá na escola, né, não tem descanso pra pensá no que o professor fala (Participante 4; Texto 4).

Alguns lembraram as dificuldades enfrentadas quando crianças para frequentar a escola, entendendo que, mesmo sendo adversas as condições atuais, são muito melhores do que antes. Naquela época, não havia transporte para os alunos, as escolas tinham paredes de pau-a-pique, não havia carteiras, muitos dos quais, quando chegavam da escola, tinham que trabalhar nas fazendas para completar a renda familiar. Com bastante frequência abandonavam os estudos.

Aí naquela época mudô nossa vida... pra gente não passá fome, porque senão a gente morria de fome, *a gente deixô de estudá.* E da aldeia mesmo a gente saía pra fora da fazenda pra trabalha de peão! Ganhava uma diária pra comprá comida pra nós e pra nossa mãe (Participante 5; Texto 5).

Muitos depoimentos mostraram que a escolaridade era importante para qualificação dos jovens e os capacitava para interagir com a sociedade envolvente. Apesar das divergências de opiniões e justificativas para a evasão escolar, o grupo acreditava ser a educação o caminho para melhorar as condições de vida do indivíduo e da comunidade.

A educação é o primeiro passo, ela é sempre o degrau pra tudo. [...] a impressão que a gente tem é que os alunos conclui as quintas séries e depois fica patinando, patinando, patinando, e não consegue sair. *Uma questão que é nossa é a questão financeira,* porque nós temos grande dificuldade pra se manter sozinho. Então, o que de repente eu fico analisando? É... nos últimos três anos pra cá a juventude começo casá, e, assim, *esse "casá"...* *ele gera um custo maior.* [...] E o que acontece? O pessoal tem que buscá outros arranjo pra podê se mantê enquanto família. [...] A questão do estudo fica de lado. Então essa questão que no ano passado eu comentei

com as liderança daqui e vô voltá a falá de novo é a possibilidade [...] a gente buscá essa possibilidade pra aqui (Participante 1; Texto 6).

A partir dessa situação, o participante que verbalizou o depoimento propôs que o ensino fundamental completo fosse desenvolvido em território indígena, assim como o ensino médio e os cursos de informática.

Como a nossa juventude, *pela modalidade escolar colocada hoje no Brasil, a gente não conseguiu inseri esses aluno no ensino regular, da escola na cidade. Então, uma das saídas, como eu falei pra eles, é a gente institui o EJA a noite.* [...] Tudo bem trabalhá durante o dia, quem vai trabalhá na fazenda; quem vai capiná o quintal dos outro... vai capiná... Mas, *a noite ele tem possibilidade de se desenvolvê, se ele qué desenvolvê.* Lá no Bacaval a gente instituiu o EJA no ano passado dentro da escola municipal mesmo. [...] A gente conversou com o estado e o estado desmembrou uma sala pra dentro de área. Então a coordenação era na própria escola, lá na cidade, com uma sala anexa que era dentro da aldeia. Então a gente era professor da escola e os alunos eram da aldeia. Como não podiam ir pra lá, então a gente dava aula dentro da aldeia, né. E aí, então, funcionô... mas assim, parô porque acabô os aluno. Entendeu? Encerrô, fechô a escola, mas teve sucesso. Outra questão, essa sala que tá ali do lado é sala de informática. Hoje ela tem outro nome é sala de leitura, mas quando a escola foi criada dentro da aldeia ela era sala de computação. E o quê aconteceu? A própria [...] ela mudou e ela quer, de repente, montá essa sala lá na cidade... e a comunidade não vai tê proveito! Então foi o quê eu tava falando pra eles, essa questão, assim, da própria liderança tem de fato que busca oportunidade pra sua comunidade [...] (Participante 1; Texto 7).

Se ela falá 'não', *as liderança não tem corage de dizê 'a gente qué que as coisa acontece'.* Então, os Nambikwara tão amarrado, amarrado nesta dependência! E o Nambikwara não vai saí dessa dependência enquanto ele não buscá esse entendimento educacional! Se eu que tenho um pouco de estudo tenho dificuldade, imagina os outro que não tem (Participante 1; Texto 8).

O depoimento desta liderança reproduzido nos Textos 7 e 8 causou reação nas demais lideranças presentes, que se mantiveram em silêncio até que o depoimento foi dado por encerrado. Antes, foram ainda comentados o consumo e a discriminação como fatores que contribuem para a dispersão dos alunos quando dão continuidade aos seus estudos no município.

É perdido a gente tirá os jovem daqui da comunidade e leva pra cidade, porque tem muita coisa. O que eu tenho avaliado? *O mundo lá fora ele é mentiroso.* Por que ele é mentiroso? Porque a juventude que nós mandamo pra lá [...] Quando ela vê que o coleguinha do lado tá com o cabelinho cortado pra cima, ela vai querê acompanhá, se tá de vermelho, vai querê pintá de vermelho... por que tá com o tênis da Nike, ele qué o tênis da Nike... ele qué o celular bonitão que tá lá... Então, ele tá nesse processo de formação que muitas vezes o que ele foi fazê lá vai ficá esquecido! E nesse mundo de ilusão ele vai tentá vivê aquilo que ele não tem. Além da discriminação, além que eu não tenho creme pra passa na pele... *"hoje eu não vô porque eu não tenho creme pra passa na pele porque eu tô cinzento"*... Porque o branco repara mesmo! A gente sabe que o branco repara! Discrimina o índio! (Participante 1; Texto 9).

A mesma liderança trouxe para debate um argumento que evidenciou sua iniciativa empreendedora e de autodeterminação.

Porque, a partir desse momento, se a gente pensa em dar condições de emprego e renda dentro da comunidade, a gente tá ajudando a comunidade no crescimento dela. E outra coisa, nós tamo trabalhando com um projeto grande que é o projeto da lavoura. Esse projeto da lavoura vai precisá de pessoas capacitadas e a gente vai tê que trazê gente de fora; pessoas que cobram caro pra isso! [...] E o projeto da lavoura vai exigí os formados em bacharéis... os formado em engenharia, e isso você não vai achá de graça não! E o custo de Sapezal é muito caro! As pessoas que moram mais longe não vão querê vir trabalhá pra gente quase de graça! *Então, nós vamo tê que convencê a comunidade pra se capacitá e podê trabalhá pra nós.* E pra mim o primeiro passo é a gente discuti essa questão da gente trazê essa educação pra dentro de área e começá de fato formá nosso pessoal. *Basta as pessoa assumi de fato o compromisso com a questão comunitária, com a questão social,* pra ele podê deslanchá isso, né. Eu vejo isso como uma necessidade urgente [...] (Participante 1; Texto 10).

Mas também reforçou os resultados preliminares dos indicadores acerca da evasão escolar e apontou para problemas ligados ao desempenho dos alunos quando ingressam em outras séries não oferecidas na comunidade. Estudos sobre a qualidade do ensino poderão trazer maiores informações acerca das dificuldades encontradas pela comunidade no acesso à educação primária com qualidade.

Se você pegá, nosso aqui, formado no ensino regular, você não pega um Nambikwara com formação completa. [...] Agora, de repente, você pega um jovem desse... 15 ou 16 ano... que pulô etapa do estudo, aí chega lá na frente, vô fazê uma faculdade e, de repente, fazê alguma área de engenharia ou pra medicina. Essa pessoa vai tê que sê cabeça, pra ele pegá. Senão ele não pega. Aquela etapa... ‘ah, porque eu avancei, agora já tô no terceiro ano!’, ‘pulei lá, já fiz o supletivo, passei’... Não se engana com isso, porque lá na frente isso vai sê cobrado de você. Por isso o estudo ele tem sequência de etapa, por etapa. [...] *Por que nós temos dificuldades na faculdade? Porque a gente pulô grandes etapas e a gente fica patinando.* Então, quando coloca essa questão da evasão que a discutimos ali dentro, o que isso reflete? Na qualidade do ensino que a gente tem dentro da própria comunidade. Por que muitos alunos vazam da escola? Porque... não é só avaliá o ‘por quê’ que ele fugiu da escola... porque ele tá com fome... porque ele não qué ir na escola... mas, assim, o próprio não entendimento que você tem da questão desanima você. Porque quando eu tava fazendo o curso de Ciências Sociais, quando entramos na área da economia... discuti economia que você de fato trabalha a questão dos números, na avaliação dos números que a gente trabalho [...] eu juro por Deus eu falei ‘vô saí’... ‘não vô continuá... vô desisti’ [...] (Participante 1; Texto 11).

[...] Porque se você entrou numa determinada série ali dentro da escola, ela não quer saber que ensino você teve lá trás. Se você tá naquela série ali dentro, você vai tê que acompanhá o currículo lá de fora! *Ele não qué sabe se você fala a língua, se você é índio... qual que é sua raça. Ele qué sabe que a disciplina tá colocada e você tem que tirá oito pra passá.* Entendeu? É essa questão. De repente, nós trabalhamos o mundo de ensino dentro das comunidades, mas ali fora... as escolas, as instituições de ensino lá fora, elas não estão pronta pra recebe aquilo que é trabalhado aqui dentro. Há uma certa divergência que muitas vezes rompe essa continuidade daqueles que, de repente, querem dar sequência (Participante 1; Texto 12).

A participação desta liderança trouxe muitos elementos importantes para a análise da situação de saúde e reflexão da comunidade. Porém, os demais reagiram negativamente à exposição e depoimentos ligados à fase em que esteve à frente da comunidade fizeram parte da discussão. O depoimento a seguir revela essa insatisfação, desvendando, até, uma das razões que sustentam o conflito interno na Terra Indígena Tirecatinga.

Eu queria só falá a respeito disso mesmo... estudo dos jovem. É... não é só jovem que pode enfrentá também uma situação dessa, porque enquanto os jovem tá na escola aprendendo. As liderança jovem, né, eles também poderia tá integrando dentro da sala de aula, né, porque eu vejo assim. Pra tê mais conhecimento, né. [...] *Aqui tá faltando internet, porque não adianta nada [...] colocá essa sala aqui, que diz que é pra aluno aprendê e não tê internet.* [...] Só que isso até hoje não funcionô. Por que não funcionô? *Quem tava à frente da comunidade não foi cobrá, né* [...] Como eu acabei de falá, quem trabalha na associação ele tem que aprendê olhá as coisa, quem trabalha com a comunidade tem que aprendê fazê os cálculo... como agora tem a lavoura... Fazê os cálculo, né... quanto toca pra cada família, né... Enfim, tê mais entendimento do lado de [...] matemática. [...] (Participante 6; Texto 13).

Quando tudo parecia já ter sido falado, uma participante jovem, estudante do curso técnico de enfermagem, declarou ter sido discriminada pela comunidade durante o tempo em que residiu no município para estudar.

Eu gostaria de falá uma coisa. Ah... as vezes a gente sofre discriminação dentro da aldeia. Por causa que [...] Se você vai pra cidade esperando um futuro melhor. Só que quando chega lá a primeira coisa que o pessoal da aldeia, em vez de apoiá a gente, eles fala assim... Eu falo isso porque aconteceu comigo... *‘se você continua fora daqui, você vai perdê tudo seus direito daqui, eu vô tirá seu nome’*... O meu nome tá fora do censo de saúde! Por que eu tô lá, eu fiquei lá estudando. Você não tem apoio da própria comunidade (Participante 2; Texto 14).

Esse depoimento causou desconforto no grupo e teve desdobramentos para os meses seguintes e a jovem não participou das oficinas realizadas em agosto de 2014. Porém, percebendo que havia sido tocado num assunto delicado e que o grupo não gostaria de discutir naquele momento, desviamos o foco para a situação daqueles que não residem na terra indígena e a garantia do acesso aos serviços de saúde. Esta abordagem conduziu o grupo a refletir sobre a identidade indígena.

Eles ficaram em silêncio, não fizeram outros comentários a respeito e introduziram o assunto do polo-base como objetivo principal do trabalho, numa clara demonstração de indisponibilidade para discutir sobre desigualdades internas entre os gêneros.

A sala foi gradativamente sendo esvaziada e finalizamos o primeiro encontro, seguindo a linha direcionada pelo grupo: reforço da importância do polo-base tipo I na comunidade e o aspecto intersetorial do conceito de saúde.

8.3.2 A primeira oficina

Transcorridos alguns meses, retornamos à Terra Indígena. Tirecatina para darmos continuidade ao momento explicativo do PES. A oficina foi realizada na escola da aldeia Três Jacu. Sala preparada, iniciamos os trabalhos por volta de 15 horas, com seis pessoas presentes e só uma liderança: o presidente do CLSI. Conduzimos a apresentação conforme a programação previamente elaborada, mesmo diante da ausência da maioria dos integrantes da comunidade. Mostramos os resultados definitivos de indicadores demográficos e ressaltamos que a condução do trabalho se deu por decisão do presidente do CLSI, que estava presente.

Finalizada a apresentação, combinamos que as lideranças participantes se esforçariam para mobilizar mais pessoas da comunidade para, em nova reunião do CLSI e demais lideranças, marcada para o dia seguinte, submeter à apreciação da comunidade a continuidade do projeto.

O momento estratégico do PES concomitante ao momento explicativo, normativo e tático-operacional foi mobilizado; fundamental para a realização da explicação da situação de saúde dos moradores daquele território. Neste caso, deveria viabilizar o momento explicativo do PES. A aceitabilidade do processo seria demonstrada por meio da participação dos moradores da oficina para socialização dos indicadores e reflexão dos resultados.

Antes de encerrarmos, um participante se manifestou:

Então, ela escolheu essa área aqui pra podê fazê esse trabalho que também tem outros lugar que precisa, *mas ela escolheu aqui*. Então, por isso que eu tô falando, nós tinha que pelo menos os conselheiro poderia tá valorizando esse trabalho, né. Porque hoje não é fácil de você adquirir uma coisa assim pra fora. *Vocês viram que uns mês atrás que o pessoal veio aqui pra regularizá o trabalho da equipe de saúde [...]*. O que aconteceu? Regularam tudo o que o município tava atendendo. Então... de atendimento de médico, atendimento de medicamento, atendimento de vacina das criança... de tudo que a gente conseguia com facilidade dentro do município. Vieram aqui, fizeram lá aquela conversa com a secretária que começo a regulá as coisa. Então, isso a gente que trabalha vê que não tá certo (Participante 6; Texto 15)

[...] Distrito falô assim: Ah, vai melhorá atendimento de medicamento, vai melhorá atendimento de vacina, vai melhorá tudo pra vocês. A partir de agora vai funcioná.

Cadê que tá funcionando? Cadê o postinho que já tá na reforma? Num tá. Tá tudo parado, por quê? Porque *os conselheiro num tão olhando pra esse lado*. [...] Contrataram médico pra atende a comunidade. Do jeito que... eu não sei se vocês observam [...] Chega hoje, corre a aldeia inteira e tá pronto. [...] (Participante 6; Texto 16).

Enquanto nós não vem participá o que ela vem fazê, não vai acontecê. [...] É uma coisa muito importante que é pra comunidade daqui da Tirecatina. Vocês veja bem, *o Distrito fala assim: 'é pouca população'*. Na verdade, é pouca população, sim. Mas aqui é uma etnia. É uma etnia diferente do Pareci, é diferente do Manoki, é diferente de outras etnia. Quantas vez a gente já reclamô pra eles [...] Na verdade aqui tem cinco etnia diferente, mas a gente tá pensando um só. E eu, principalmente, eu não penso no mim. Eu penso na comunidade (Participante 6; Texto 17).

Estes textos contribuíram para mobilizar os participantes, também por revelar aspectos importantes relacionados com a política nacional de saúde, dos quais destacamos: intervenção verticalizada dos profissionais do DSEI Cuiabá, ações voltadas para a eficiência em detrimento da efetividade, participação social reduzida e unidade de saúde com instalações precárias.

No dia seguinte, chegamos à área indígena; paramos na aldeia Guarantã antes de seguir em direção à aldeia Três Jacu, local combinado para retomarmos as discussões em torno da continuidade ou não do projeto. Perceberíamos, mais tarde, que a localização da aldeia Guarantã era estratégica, pois funcionava tal como uma *guarita* ou *sentinela*. Acompanhava todos os acontecimentos das demais aldeias, exceto a aldeia Vale do Buriti.

Não só a circulação dos carros, mas os próprios carros e seus tripulantes: tudo era acompanhado pelos seus moradores. Ninguém entrava e ninguém saía sem que eles tomassem conta; foi assim durante o episódio que resultou no óbito de um dos moradores da aldeia Novo Encantado. O movimento agitado dos carros e a frequência de idas e vindas dos profissionais de saúde deixaram perceber que algo diferente estava acontecendo na comunidade.

Voltando à oficina, da aldeia Guarantã nos dirigimos à aldeia Três Jacu. Poucas lideranças e quase nenhum morador das demais aldeias. A desmotivação permanecia, e isso nos deixava inquietos. As questões norteadoras deste trabalho vinham à mente e novas questões também surgiam: *A hipótese da tese não se confirmaria? A viabilidade política do planejamento estratégico situacional estaria em risco, dada a não aceitabilidade e factibilidade do processo nesta comunidade? O que explicaria tal comportamento?*

Restava-nos aguardar. Apesar de algumas sugestões contrárias, que pediam a continuação dos trabalhos, mantivemos a decisão de não lhe dar sequência, caso o CLSI não se posicionasse favoravelmente a respeito.

Enquanto aguardávamos, chegou ao local uma importante liderança Nambikwara, morador da aldeia Novo Encantado, trabalhador do setor saúde e ex-universitário do Curso de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso. Após ouvir as conversas, emitiu sua opinião: *“O conselho tem que se reunir para legitimar a etapa do planejamento. Do contrário, corremos o risco de o processo não ser participativo”* (Participante 1, Texto 18).

Disso decorreu intensa movimentação e, em poucos minutos, todas as lideranças se fizeram presentes: o pajé, os caciques, os presidentes de associação, e os membros da comunidade... A comunidade decidiria sobre o projeto, o momento estratégico estava em curso.

A reunião do CLSI não pode ser gravada, mas seu presidente deu início a ela, enfatizando a pauta principal: continuidade do projeto em aldeia. Na sequência, ele nos passou a palavra para que explicássemos a importância daquele momento para o planejamento de um polo-base tipo I na Terra Indígena Tirecatunga.

Iniciamos falando do projeto de pesquisa e ressaltamos o compromisso assumido com a comunidade para construir um plano de saúde que atendesse as suas necessidades. Destacamos também que não havia financiamento público para o projeto e todas as despesas com deslocamento e alimentação para todos os participantes estavam sob nossa responsabilidade. Este era um aspecto importante, pois havíamos escutado rumores de que alguns índios entendiam que todo o financiamento da pesquisa era do governo federal.

Acrescentamos, na sequência, a importância do trabalho, o quanto todo o processo poderia somar na vida da comunidade ampliando o conhecimento em torno da sua situação de saúde. Todos nos ouviam em silêncio. Finalizamos, deixando-os à vontade para decidir. Encerramos nossa participação e devolvemos a palavra para o presidente do CLSI que a ofereceu a quantos quisessem se manifestar.

O pajé foi o primeiro a falar: ressaltou a importância dos trabalhos em aldeia para que o polo-base fosse reconhecido pelo DSEI Cuiabá. Depois dele, uma liderança manifestou-se a favor da continuidade, ressaltando sua experiência numa outra unidade de saúde. Destacou, ainda, as diferenças em número de AIS e Aisan na equipe do polo-base em questão, quando comparado com a equipe presente na Terra Indígena Tirecatunga. Por fim, esclareceu que a ausência de uma unidade com práticas de cuidado mais amplas na Terra Indígena Tirecatunga colocava a comunidade numa situação vulnerável.

Em contraponto, outra liderança, um cacique, se manifestou, assumindo ser contrário à continuidade do trabalho, pois a comunidade dele não participava e, no seu entendimento, sem a participação e o interesse dos demais e não só das lideranças, o trabalho não daria certo. Em seguida, o vice cacique de uma das aldeias aderiu à discussão, contrariando a opinião desse cacique e se declarou a favor da continuidade do projeto. Depois disso, ninguém mais se manifestou.

Nesse momento, estavam na reunião cerca de 30 pessoas de um universo de 168 moradores. Cada aldeia tinha seus representantes, exceto a aldeia Vale do Buriti. Da aldeia Guarantã, somente dois moradores estavam presentes e nenhum deles era cacique ou presidente de associação, cargos de liderança. Ainda que um fosse conselheiro local de saúde e o outro fosse conselheiro distrital de saúde, a ausência do cacique e presidente da associação Himerese enfraquecia a representatividade política dessa aldeia numa reunião decisiva como aquela. Sem contar que o apoiador do projeto, um dos participantes que mais defendera o início do projeto estava ausente. Percebemos o clima tenso e achamos conveniente nos ausentar da sessão, para dar maior liberdade àqueles que ainda não tinham se manifestado.

A reunião continuou por aproximadamente uma hora, com muitas discussões. Algumas mulheres saíam e vinham nos atualizar sobre os acontecimentos; procuravam nos tranquilizar, afirmando que seria aprovada a continuidade do projeto.

Permanecíamos com dúvidas, mas, findada a discussão, decidiu-se pela continuidade do projeto. Quando entramos na sala, a relação das lideranças presentes estava descrita na lousa e, da mesma forma, estava registrada a votação. Agradecemos a nova oportunidade e os incentivamos, falando da possibilidade real de construção do plano e combinamos reiniciar os trabalhos às 14 horas desse mesmo dia. Todos almoçaram na aldeia Três Jacu.

A oficina foi iniciada no horário combinado e um novo cronograma de atividades foi elaborado. Planejamos, então, 30 minutos para a apresentação do projeto de pesquisa em andamento, especialmente sobre a fundamentação teórica – o jogo social – e, na sequência, a apresentação dos indicadores demográficos e parte dos indicadores socioeconômicos: educação, trabalho e renda.

A discussão em torno dos problemas identificados e as dúvidas sobre a base teórica do projeto foi realizada após essa apresentação. Finalizamos os trabalhos do dia elaborando uma lista dos problemas de saúde, tendo como ponto de partida as experiências vividas pelos participantes.

No dia seguinte, logo pela manhã, apresentamos os indicadores de morbidade e mortalidade. À tarde, foram discutidos o restante dos indicadores socioeconômicos, com ênfase para moradia, telecomunicações e saneamento, assim como a organização atual dos serviços de saúde no DSEI Cuiabá e Terra Indígena Tirecatinga.

Assim, foi revisto o cronograma previsto para três dias e as discussões se deram em um dia e meio; foram trabalhos intensos. Todos concordaram que, no final do segundo dia, escolheríamos os problemas prioritários (a proposta inicial era escolher três problemas, mas no final foram sete). Esse cronograma foi descrito em itens na lousa e a cada item avançado registramos um *ok*.

Após a apresentação do projeto, voltamo-nos para as considerações em torno da Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena (Ministério da Saúde, 2000), suas bases legais e diretrizes, assim como os atores sociais envolvidos. Também enfatizamos o conceito de saúde segundo a 8ª Conferência Nacional de Saúde (Ministério da Saúde, 1986) e acrescentamos os princípios previstos para o modelo de atenção distrito sanitário, articulando o seu referencial com o conceito de saúde, adotado pela Lei n. 9.836 (Ministério da Saúde, 1999) que, ao conceito anterior, acrescenta a territorialidade e os aspectos socioculturais. A ênfase foi para a noção de *saúde ampliada, territorialidade e especificidade sociocultural*. Problematicamos os resultados dos indicadores, voltando-nos para as experiências vividas pelos sujeitos ao longo de suas vidas, e que passaram a constituir os pilares do novo conhecimento, da nova percepção em torno de seus problemas de saúde.

Muitas questões sobre a especificidade sociocultural foram colocadas pelos participantes – muitos dos quais não sabiam o que significava o termo e qual era sua aplicabilidade, apesar de já terem ouvido falar do assunto em outros lugares. Esclarecemos as dúvidas e percebemos que a especificidade sociocultural passou a fazer sentido: a força da identidade, da cultura, agora, tinha nome. Isto viria a ser lembrado no final da segunda oficina.

Os argumentos do DSEI Cuiabá sobre a quantidade de pessoas na Terra Indígena Tirecatinga e a impossibilidade de reconhecer o polo-base tipo I foram lembrados e desconstruídos nesta discussão. Os depoimentos a seguir dão uma boa ideia desse momento:

Eu só queria que você voltasse lá na questão [...] do respeito à diversidade sociocultural e da garantia em lei. Eu só pergunto pra mim tê mais ciência, né, porque dentro do distrito quando a gente conversa sobre a questão do polo-base o argumento deles é o número da população, mas pelo que você tá falando é totalmente diferente. Na última reunião que nós tivemos, se não me falha a memória foi em março, foi bem quando a coordenadora assumiu. Nós pedimo uma reunião

com ela, mas nós já temo vários documento, o conselho local já enviou vários documento pedindo o polo-base na Terra Indígena Tirecatunga. Naquela reunião lá o [...] que é do saneamento, tava ele o [...], o presidente do Condisi [...], a coordenadora [...] e o secretário do Condisi, o [...]. O [...] disse pra nós que não tem como fazê o polo-base na Terra Indígena Tirecatunga devido a quantidade de população que tem nessa área. Aí, eu até falei: ‘eu não conheço bem a política de saúde indígena e nem a Constituição Brasileira; eu também não conheço, mas eu queria que vocês provassem pra nós no qual capítulo, no qual parágrafo, fala que o polo-base é criado conforme a quantidade de população que reside naquela localidade que quer o polo. Só assim, nós vamo pará de cobrá vocês em questão do polo-base’. [...] aí um fala aqui, outro fala ali e eles ficaram de responde isso pra nós. Isso foi em março se não me falha a memória e nós tamo em agosto e ninguém falô nada (Participante 7; Texto 19).

O que você falô eu não sabia, né, muitas vezes a gente não tem conhecimento da lei e qual que é nosso direito e até onde nós pode chegá (Participante 5; Texto 20).

Finalizada a discussão em torno dos direitos constitucionais e legais relacionados à garantia do acesso, prosseguimos com a apresentação dos indicadores demográficos e abrimos a discussão sobre eles, buscando associá-los ao cotidiano da comunidade. Questão que resultou em várias contribuições foi a relacionada ao envelhecimento, tendo em vista que indicadores da Terra Indígena Tirecatunga contrapõem indicadores nacionais, estaduais e municipais. Isto foi surpresa para os participantes. Havia a preocupação deles com os idosos e o panorama apresentado deu mais sentido ao que já era percebido. Ficamos impressionados com a velocidade com que fizeram associações entre os números apresentados e as experiências vividas em especial quanto a envelhecimento, fecundidade, natalidade e cultura.

É um problema... por que dos idosos já perdi três. Nós tem que consegui vivê mais. Pra mim esse lado é um problema; porque *nóis não tá conseguindo fica velho* (Participante 7; Texto 21).

É problema, sim. É problema porque tem que vê o que é que tá acontecendo com os velho, né. *Nóis tá morrendo novo ainda, né*. Antigamente existia mais velho e por quê agora não tá existindo mais? Ou não tão sendo cuidado... uma coisa assim (Participante 8; Texto 22).

Eles representam o passado vivo (Participante 9; Texto 23).

Eu vou falá um pouco sobre a cultura. *A nossa cultura* da área indígena. Hoje, as vezes... como que fala... nós fala português muito bem, entendemo, estudamo na cidade, né...pra ser igual a qualquer um. Tipo um não índio lá fora. *Nóis somo obrigado a segui esta regra um pouco, porque hoje tá num mundo diferente*. Só que muitas das vezes *os pajé conta história, a realidade que acontecia, o que deve acontecê, o que pode acontecê* e ninguém acredita no que os velho fala. Mas a grande verdade é que eles fala a verdade. Então, hoje, os jovem passa a respeitá a regra da cultura indígena, do seu próprio espírito, do seu próprio povo. Isso tudo envolve com esta parte que nós tamo tratando agora. Por quê? Eu sempre falo pra comunidade minha, quando nós vamo fazê um oferecimento pros espíritos pedindo a eles pra dá saúde pra nós, pra sabê mais, pra conquistá coisas melhores, pra tê mais coragem, mais vontade pra trabalhá. Então existe uma regra na cultura que tem que sê respeitado por qualquer parente, tem que respeitá essa cultura. Por quê? A

voz do nosso espírito passado, pra nós, os velho fala pra nós, tá presente até hoje... ele é vivo pro resto da vida, por todo o tempo. Os velho tá pouco aqui. A maioria [dos adultos] tá indo embora [...] por causa da bebida alcoólica, abusa demais, provoca até morte! Existe uma discussão, pequena coisa de discussão, a pessoa desentende com outra da comunidade acaba entrando na bebida, sai pra fora, não pensa mais. Não quer trabalhá mais pra comunidade, não quer obedecê liderança, os mais velhos... tudo isso tem na comunidade e sem os velho aqui na aldeia é problema. Não sei se tá faltando organização dentro da comunidade ou da família memo, não sei [...] (Participante 5; Texto 24).

Deixa eu falá um pouco dos idosos, da redução de idoso. *Hoje se o idoso tá reduzindo acho que é falta de cuidados*, em primeiro lugar. Porque lá atrás eles já foram jovem que nem os que tão aqui e um idoso na vida de uma comunidade, de um povo ele é um... são as primeira pessoas que dirige a aldeia. E tudo o que acontece procura a opinião de um idoso, porque um novo ele não vai sabê aonde que ele tá indo. [...] Por que que você não vai sabe vivê? Porque por exemplo uma criança ou uma pessoa ficô doente você tem que procurá esse idoso, tem que procura o pajé, né... pra atendê quando não é do alcance de equipe de saúde. No meio desses idosos tem raizeiro, que ele pode te dá remédio casero pra podê fazê o tratamento do paciente que pode ser um adulto, pode ser uma mulher, pode ser uma criança [...] (Participante 6; Texto 25).

Novamente a apresentação das pirâmides etárias da população nacional comparada com a estrutura etária da comunidade causou grande impacto. Os participantes se viram representados na distribuição populacional segundo sexo e idade demonstrada nas pirâmides demográficas para o ano 2004 e 2013. O vazio de uma década entre as faixas de 65 e 75 anos causou espanto e preocupação; acreditamos se tratar da grande epidemia que acometeu os nativos em meados da década 1940. Além disso, o que estaria acontecendo com os adultos que não chegavam aos 60 anos?

Uma vez eu estudei sobre isto. Aí a professora falou pra nós que... tipo Brasil, né... na época que eu tava na sexta série o Brasil não tava tendo muitos idosos. Aí, ela falou assim pra nós que o país subdesenvolvido, nós somo subdesenvolvido, né. Nós não somo desenvolvido como Estados Unidos, então, país que tem criança, jovem, tem adulto e velho... país que não consegue chegá na velhice é um país que é subdesenvolvido. Ele não é um país rico, ele é um país pobre que não tem como sobrevivê. Por que os idosos nosso não tão sobrevivendo, porque os jovem não tão conseguindo ultrapassá aquela faixa etária. Então nós temo que vê por que eles não tão conseguindo passá. Chega um tempo nós não vamo mais tê idoso, então nós não vamo mais sê uma comunidade que tem *riqueza*. Eles representa sabedoria, representa gente que viveram, a luta, as liderança nossa. Eles tão velhinho ali, esquecido, mas eles foram alguém que fizeram por nós... já teve experiência (Participante 10; Texto 26).

A taxa de natalidade em queda também foi assunto bastante discutido, bem como a taxa de fecundidade total, embora esta não tivesse sofrido alterações significativas. Na opinião de alguns participantes, a mulher deveria ter quantos filhos pudesse ao longo de sua vida reprodutiva, porque a terra indígena deve ser povoada. Já em outras opiniões, os índios

não queriam mais ter filhos porque ter filho dava trabalho, porque as mulheres trabalhavam em outros lugares que não o lar, porque as crianças sofriam, considerando que a atenção em saúde não estava adequada.

Ao serem questionados sobre a redução da natalidade ser ou não ser um problema para a comunidade, alguns participantes responderam:

É problema sim...porque daqui uns dia não vai mais reduzi, porque vai reduzindo, reduzindo, reduzindo e daqui uns dia não vai mais existi. [...] Igual eu também, sou professora, né, há muitos ano nós tinha muitos aluno. Hoje em dia a faixa etária que estuda com nós já tá bem poquinho! É que cada ano eu tô ficando com poucos aluno... e nesses dia nós tava comentando numa reunião de educação o por que que tá tendo poucos aluno... é porque não tá vindo mais (Participante 10; Texto 27).

Eu também acho que é... pra nós como população indígena é problema, *porque na medida que vai reduzindo a comunidade não vai aumentando*. A tendência é ela pará do jeito que tá e ir diminuindo, né. Pra nós no mundo que tamo vivendo hoje como vocês sabe que nós como indígena somo muito discriminado pela sociedade do não índio. E essa sociedade não índia ela tá cada vez mais crescendo, tá vindo gente que nem desse país é. E as vezes fico pensando, esse país como dizia o nosso Lula 'o nosso país é um país de todos'... e realmente é um Brasil de todos, porque todo mundo que vem tem *direito de morá*. Os único que não tem direito de morá é só nós como indígena que somo os legítimo brasileiro. Por que nós não temo moral pra nada, né. Ninguém respeita nossa decisão, o quê nós queremos, o quê nós como índio pensamos, esses direito nós tamo perdendo. Tanto é que você veja bem, a própria Funai tá acabando. [...] (Participante 11; Texto 28).

Eu acho que a nossa redução é porque vive no meio do branco. Como é a nossa garantia? Caça, pesca enfim era a época, né. Eu passei aqui na aldeia... tinha uma aldeia aqui, eu passei aqui, aqui nesse região quando eu tava pequenininho, eu passei aqui. Quem eu vi? Eu vi esse Lídio, o finado pai dele, os parente... eu conheci ele. Aqui é terra e ambiente muito gostoso, floresta muito gostoso, fruta pitomba, piqui...várias fruta boa. Agora pouco tempo já foi destruído. [...] Mas agora o que ele tem, tem armazém tem mercado, Caixa Econômica e não sei o que lá... Bom, o mundo do branco cada vez mudar, mudança, cada vez que político fez mudança. Bom, e os novato? Rapaz novo, novato, esse que vai tê que enxerga. Por quê? As vez em quando eles bebe... água quente. Isso acaba com nossa direção também. Eu na minha época, eu tomava muito! Quando pessoa bebe, não adianta incentivá. Vocês memo tem que decidi, tudo o quê vocês fez, vocês tem que decidi. Eu tô com 34 ano que esqueci bebida, graças a Deus. Eu tô enfrentando, defendendo a minha comunidade. [...] (Participante 12; Texto 29).

A apresentação dos indicadores socioeconômicos, com ênfase na educação, trabalho e renda, também surpreendeu os participantes. A elevada proporção dos moradores com ensino fundamental incompleto foi amplamente discutida. Todos concordaram que é pela educação que as pessoas podem conseguir trabalho melhor. Algumas opiniões foram em direção à execução das ações de saúde nos territórios indígenas. Segundo os participantes, a EMSI poderia ser integrada exclusivamente por índios da área indígena e não só as funções de AIS, Aisan e serviços gerais. Apesar de a educação ser importante para a conquista desses espaços,

os participantes não entendiam por que os jovens abandonavam a escola, desistindo de estudar.

Outro resultado que surpreendeu e levou a intensa discussão foi a falta de trabalho para a maioria dos moradores; estes não trabalhavam e/ou não estudavam.

Faz tempo o índio tinha bastante filho, sim. Só da minha mãe nós somos 11 pessoa. Faz tempo minha mãe e meu pai não tinha problema, assim, de pressão, diabete... Faz tempo não tinha muita fazenda em volta que nem hoje. Hoje as abelha vai na lavoura quando a soja tá florescendo ele vai lá pega o veneno e chega em casa e morre. Faz tempo tinha um solo bom, hoje não tem mais... nós mexia com roça. Mas hoje em dia todo mundo depende do *dinheiro*, das coisa do mercado arroz, feijão, carne, essas coisa, enfim. Se você num trabalha, se você não teve nada, ninguém vai trazê de fora pra você. Quem trabalha tem as coisa, quem não trabalha fica que nem mendigo, fica rodado aí (Participante 13; Texto 30).

Outra vez o desinteresse dos jovens em estudar ou trabalhar foi destacado. Concluiu-se que, na própria área, havia oportunidades de trabalho para os jovens que quisessem estudar.

Os objetivos estabelecidos para aquele dia foram alcançados. Conforme combinado, finalizamos os trabalhos com os seguintes problemas identificados e discutidos: *redução da natalidade, redução do número de idosos, fecundidade das mulheres e baixo nível de escolaridade*.

Retornamos no dia seguinte e, antes de iniciar a apresentação dos indicadores de mortalidade e morbidade, finalizamos a apresentação dos dados socioeconômicos focando para trabalho e renda, pois no dia anterior tínhamos nos prendido mais à educação.

As contribuições vieram ao longo do dia; no primeiro momento não ficou evidente que este fora um ponto que causou surpresa a todos, uma vez que evidenciou um problema latente na comunidade: a falta de trabalho e a renda reduzida para a maioria dos moradores.

Na sequência, iniciamos a apresentação dos dados de mortalidade seguindo-se os de morbidade. A inexistência de mortalidade infantil e de mortalidade materna foi o ponto de partida para a discussão sobre o acesso às consultas de pré-natal. Ao serem questionados se a inexistência de dados para esses indicadores seria um problema para a comunidade, os participantes declararam:

Não (Participante 15; Texto 31).

Não, porque é um resultado positivo, né. Isto mostra que os profissionais de saúde tão cuidando bem das nossas crianças, fazendo *pré-natal*, levando pra cidade pra fazer um ultrassom... tem o *leite materno* que é muito importante (Participante 14; Texto 32).

Da minha parte, tudo o que foi colocado ali é metade de problema (Participante 1; Texto 33).

No entanto, o depoimento a seguir causou estranhamento e foi transformado num ponto de reflexão.

Heim, com relação às mães, eu não concordo. Porque, tipo assim, demoram muito pra repassar pra gente que estão gestantes e isto acaba impactando lá na frente porque atrasa tudo, o pré-natal... E quando o médico for fazer o parto. Como elas demora muito pra falar pra gente isto acaba atrasando nosso serviço (Participante 14; Texto 34).

O silêncio tomou conta da sala. Sentimos que eles tinham mais a contribuir. Provocamos o grupo e propusemos um desafio: discutir se as práticas das mães entravam na discussão da mortalidade infantil ou na discussão da mortalidade materna. Demos ênfase para a inexistência de óbitos, mas acrescentamos na frase o léxico *ainda* no sentido de despertá-los para a possibilidade deste indicador se expressar de outro modo, voltando a atenção de todos para a promoção da saúde. E novos depoimentos começaram a surgir.

Eu acho que nesse momento, graças a Deus, ainda não é problema, né. Tomara que isso continue do jeito que tá. Por causa que nem o [...] falô na questão do pré-natal que é muito importante quando a mãe tá gestante. Tem que fazê o pré-natal pra vê como que tá o estado de saúde da criança. E dela também, né. Nesses último... da [...] que ela teve criança por esses dia... eu não sei se foi falta de alimentação, mas ela sofreu muito pra tê a criança dela. Na hora do parto ela desmaiou e teve que fazer a cirurgia, porque ela não teve força pra tê o parto normal. Então não sei se... já começô, né, porque isto não acontecia. Primeiro era tudo os parto normal. Então a gente tem que sabê destas parte, porque igual você falô, né, nessas hora é um risco que corremo de morrê mulheres por causa disso... na hora do parto não aguenta e acaba morrendo. As vezes... como falô ali na questão do mais importante depois que nasce é amamentá mesmo [...] Eu vejo, hoje, a mãe que ganha criança dali um mês, dois mês, tá dando salgadinho, tá dando as coisa pra criança chupá... ou dando leite que não é dela [...] (Participante 11; Texto 35).

Aproveitamos a oportunidade e aprofundamos as reflexões sobre o acesso ao pré-natal na aldeia. Eles responderam:

Heim, esses dia atrás quando a enfermeira não tava aqui a gente encaminhava pra cidade. Mas quando as enfermeira tão aqui, como agora que elas tão, elas fazem o pré-natal aqui na comunidade. Não tem consulta com o médico (Participante 14; Texto 37).

Bom, eu fiz meu pré-natal tudinho na cidade, né. Eu ia duas vez por mês, né. Foi uns sete meses fazendo o pré-natal [...] Fora as vezes que a gente sente desconforto, né, aí já vai direto pro médico, já. Porque aqui eu penso assim, se tive acontecendo alguma coisa eles só vão medi a barriga. Eles não vão escutá o coração pra sabê se o coração da criança tá batendo, né. Então eu penso assim, eu prefiro fazê na cidade do que

aqui. Não é que a gente não confia, né, mas aqui não tem todo o suporte que lá tem [...] (Participante 9; Texto 38).

Sabe que no meu tudo gravidez a gente fica assim em dúvida. Por causa de sim ou não. Então, não dá pra fala, né. Eu praticamente, assim, tem vez... vô fala as coisa de mim... eu não é toda vez que a menstruação desce pra mim. A gente confunde, por causa que a gente não percebe, não. A gente só fica sabendo que demora demais, aí fica desconfiado [...] (Participante 16; Texto 39).

Assim, os depoimentos anteriores sugerem que o serviço pré-natal enfrenta problemas de acesso e de qualidade da atenção. Partindo da conclusão do grupo que o acesso ao pré-natal poderia melhorar, sugerimos que os itens “inexistência de mortalidade infantil e materna” fossem substituídos por “saúde da mulher e da criança”. Todos concordaram e argumentaram:

É aquilo que eu falei né, eu vejo por esse lado. Graças a Deus até hoje *não aconteceu, mas isto não significa que nunca vai acontecer* (Participante 11; Texto 40).

Eu queria só lembrá que de saúde da mulher como a gente falô ontem de mortalidade, né. A gente falô também sobre duas criança de uma família, o casal tem que tê dois filhos... eu até falei que nuns anos atrás os índio não fazia plano pra tê filho, porque arrumou companheira já tem filho. Até onde der [...] Nos primeiros tempo a mulher na verdade tem saúde pra ter filho, mas nos últimos que veem ela já vai sofrê problemas, né. Já vai problema, porque já não vai ter aquela resistência como ela tinha antes. [...] (Participante 6; Texto 41).

Terminamos a discussão sobre mortalidade materna e infantil e demos sequência sobre a mortalidade específica. Lembramos a todos que as principais causas de morte no Mato Grosso eram doenças do aparelho circulatório, causas externas e neoplasias. O silêncio instalara-se novamente, quando questionados sobre as principais causas de morte na comunidade. Insistimos e os participantes começaram a se posicionar.

Bom, eu não tô bem lembrada, mas já teve gente que morreu de AVC (Participante 6; Texto 42).

Eu sei que meu pai morreu com essa doença de respiração. [...] eu tive uma irmã que morreu de acidente de carro. Aí teve outro menino que morreu afogado, mas tava alcoolizado. E por último teve agora que morreu de acidente. Esses são as causa que eu lembro. Eu acho que esses que morreu de problema circulatório foi mais por falta de assistência... nós não tinha assistência. Agora álcool e acidente de carro foi recente. Porque se nós tivesse um bom atendimento eu acho que esses tavam aí até hoje. Porque eram senhores saudáveis (Participante 11; Texto 43).

Destacamos, então, três causas consideradas como problemas a serem resolvidos: doenças respiratórias, doenças circulatórias e acidentes automobilísticos. Continuamos com a discussão sobre os indicadores de morbidade.

Os argumentos são descritos a seguir e os problemas destacados foram as doenças respiratórias, incluindo tuberculose, gripe e resfriados, Leishmaniose Tegumentar Americana e Visceral, embora só tenham sido registrados dois casos (os animais não eram inspecionados regularmente).

Além dessas, as doenças osteomusculares foram destacadas na discussão. A ausência de serviços de saúde adequados para diagnosticar as doenças passíveis de prevenção, no nível de atenção básica, foi associada aos problemas ligados à reorientação de serviços de saúde, o próximo tópico a ser discutido.

Viu, se não tiver... como que se fala... prevenção pode se tornar um caso mais grave. Tanto a de circulação como a respiratório e a externa, né, que é o que tá acontecendo aqui. *O pessoal da comunidade que fica muito tempo perto do fogo respirando aquela fumaça e isso pode tá ocasionando a tuberculose...* por causa da fumaça (Participante 14; Texto 44).

Leishmaniose teve uma vez lá no Caititu, né. Eu acho que isso daí é difícil essa doença. E eu naquela época, naquele tempo que teve essa leishmaniose, parece que eles tinha um cachorro que tava doente, daí ele morreu (Participante 6; Texto 45).

Com estas reflexões, percebemos que os participantes tinham voltado a usar o conceito de saúde como ausência de doença; pensamos ser necessário voltar a estimular uma concepção mais ampliada e passamos, então, a provocar novas reflexões a partir dos indicadores de morbidade que evidenciavam a inexistência de diagnósticos médicos (Capítulos XVIII e XXI da CID 10). E outros depoimentos surgiram.

Ao considerar a saúde dos animais como aspecto importante para a saúde da comunidade, os participantes assumiram que, de fato, não haviam cuidados regulares com os mesmos e isto poderia revelar doenças contagiosas ainda não diagnosticadas ou aumentar o risco delas se desenvolverem.

Bem pensado, porque índio não fica sem cachorro. Todas as aldeias nós não fica sem cachorro. É um problema (Participante 7; Texto 45).

E esses cachorro não é tratado. Não faz exame, não faz [risos intensos] *check up!* (Participante 6; Texto 46).

Não é só cachorro, né, tem os gato por aí (Participante 11; Texto 47).

Tem as galinha também (Participante 5; Texto 48).

Esclarecemos que, ao pensar em morbidades deveríamos, sempre que possível, considerar práticas de prevenção dos agravos; em seguida iniciamos a reflexão sobre doenças

osteomusculares. O depoimento abaixo esclarece a referência que a comunidade utiliza para compreender essas enfermidades.

É problema, porque *o índio só pensa em ficar parado*. Não faz exercício (Participante 6; Texto 49).

Chegou o momento da refeição e interrompemos os trabalhos para retornarmos no período vespertino, com discussão sobre os indicadores socioeconômicos (moradia, telecomunicações e saneamento), bem como a questão do polo-base.

O primeiro tema debatido foi o relacionado às moradias dos índios. Para provocá-los, perguntamos se o termo “tradicional” era adequado para caracterizar os domicílios de “chão-batido” e sem divisões internas. Entre outras coisas, eles responderam que não viviam mais em casas tradicionais; outro aspecto apontado pelos participantes teve relação com a fragilidade estrutural de algumas casas da comunidade.

Na sequência, discutimos a impressão que eles tinham sobre a energia elétrica e o acesso à televisão e outros meios de comunicação, tais como o telefone e a internet. As opiniões foram consensuais no que disseram respeito à importância e utilidade da energia elétrica para as famílias. Aproveitamos a oportunidade e questionamos sobre a situação de fornecimento de energia elétrica quando as casas são destruídas em casos de mortes na família ou em casos de migração para outros espaços da Terra Indígena Tirecatina. Ficamos surpresos quando afirmaram que eram eles que faziam a religação da energia nas novas casas, quando permaneciam na mesma aldeia.

Sobre os veículos de comunicação comentaram que, quando as crianças começaram a ter acesso aos programas televisivos, foi tão grande o encantamento que repercutiu no desenvolvimento escolar das mesmas, a ponto de ter sido necessário marcar uma reunião com a comunidade para que instituíssem certos limites. Atualmente o problema foi superado.

Os jovens não se manifestaram quando a discussão abordou o uso de celulares e internet, mas os adultos ponderaram que o uso dos equipamentos somente deveria ser moderado.

No entanto, assunto polêmico foi a questão de saneamento, esgotamento sanitário e resíduos sólidos, especialmente quando abordada a existência de banheiros nos domicílios. Alguns participantes a consideravam uma intervenção que desestruturava aspectos culturais indígenas. O uso de banheiros não era uma prática tradicional, por isso não deveria ser

considerada necessária. Outros discordaram e apontaram favoravelmente à construção e o uso de banheiros.

Seguimos com a discussão sobre o esgotamento sanitário e depósito de resíduos e os participantes mostraram-se conhecedores do problema, mas com dificuldades para tomar decisões sobre dele, apontando para possibilidades futuras de intervenção a respeito.

Eu acho que nós não paramo pra pensa nisso, ainda. É que nem a questão do lixo. O lixo é um problema gravíssimo que tem de ser discutido. *O lixo que a gente traz da cidade, sacola esses negócio, tudo isso, nós temo que acha um caminho pra ele e não fazê um buraco na aldeia, jogá lá e depois metê fogo [...]* (Participante 11; Texto 50).

Heim, é por falta de opção... aí você acaba fazendo da maneira mais fácil, né, que é juntá e enterrá (Participante 14; Texto 51).

Nóis fizemo um trabalho esses tempo atrás na escola com o pessoal de saúde sobre o lixo, né. Aí conversei também com a mulher que trabalha com nós, aí ela falô pra mim assim: a questão é do lixo. Por que o lixo vem da onde? Vem da cidade. Antigamente, quando nosso pessoal produzia o lixo, era casca de mandioca, era passarinho, era osso... então tudo isso vai pra terra volta a ser estrume, volta pra natureza... normal. Hoje em dia quando você vai comprá um sapato na cidade, o sapato vem numa caixa. Aí eu aprendi, eu não faço mais isso, eu não trago mais a caixa. Eu deixo lá, só trago o sapato. Aí nós fizemo uma semana de capacitação pra ensiná pra não ficá trazendo muita coisa (Participante 10; Texto 52).

O grupo, então, concluiu que moradias com estrutura precária, saneamento, esgotamento sanitário e destino do lixo eram problemas que mereciam ser considerados no âmbito da comunidade.

Assim, demos início à discussão sobre o polo-base com a leitura da Lei n. 9.836 (Brasil, 1999) e do relatório parcial deste estudo referente à reorientação de serviços. Os participantes alternaram-se na leitura do dispositivo legal e, quando necessário, os interrompíamos para esclarecer os termos dos artigos. Destacamos os aspectos legais referentes aos princípios do SUS, aos níveis de atenção em saúde, à organização dos serviços, à integralidade da atenção e à política indigenista articulada com a política de saúde indígena. Discutimos, também sobre a organização prevista para os serviços de saúde em território indígena e apontamos algumas estratégias que poderiam nos subsidiar no reconhecimento do polo-base tipo I naquela área, interesse particular da comunidade.

Seguimos para a parte final da oficina: escolha dos problemas prioritários. Dezenove participantes formavam o grupo de moradores no final do dia. Concluímos o momento explicativo elencando 10 problemas de saúde: 1) *redução da natalidade*, 2) *redução do número de idosos*, 3) *taxa de fecundidade constante*, 4) *baixa escolaridade*, 5) *saúde da*

mulher e da criança, 6) causas de mortalidade (doenças respiratórias, doenças circulatórias e acidentes automobilísticos), 7) causas de morbidade (tuberculose, gripes, resfriados, Leishmaniose Tegumentar Americana e Leishmaniose Visceral, doenças osteomusculares), 8) moradias com estrutura precária, 9) saneamento/esgotamento sanitário/destino do lixo e 10) reconhecimento do polo-base tipo I em território indígena.

Os itens estavam enumerados na lousa da escola e os participantes votaram segundo suas prioridades. No primeiro instante, deixamos que as escolhas fossem feitas a partir de suas impressões e, em seguida, os conduzimos à reflexão mais elaborada identificando os *nós críticos*, separando os problemas que seriam resolvidos de forma intersetorial daqueles de governabilidade e capacidade resolutiva no âmbito do DSEI Cuiabá.

As prioridades escolhidas foram: 1) *redução do número de idosos*, 2) *saúde da mulher e da criança*, 3) *mortalidade por causas circulatórias e acidentes automobilísticos*, 4) *morbidades por causas respiratórias, infecto-parasitárias (LTA e Visceral) e doenças osteomusculares*, 5) *saneamento, esgotamento sanitário e destino do lixo*, e, por fim, a principal delas, 6) *o reconhecimento do polo-base tipo I*. As demais opções foram gradativamente incorporadas por estas durante o exercício, como os níveis de escolaridade, compreendidos como um problema transversal pertinente a todos os demais problemas de saúde. A Figura 54 ilustra as atividades desenvolvidas nesse momento.

Figura 54 – Oficina na Terra Indígena Tirecatinga para conclusão do momento explicativo do PES

Assim, a redução da natalidade e a taxa de fecundidade foram apreendidas pelo problema *saúde da mulher e da criança*; as moradias com estrutura precária e a reduzida escolaridade foram compreendidas como aspectos que permeavam todos os demais. Era necessário melhorar a estrutura das casas e aumentar os níveis de escolaridade da comunidade, porém estas seriam ações intersetoriais que deveriam ser pensadas juntamente com a Funai e as secretarias municipais de Assistência Social e Educação de Sapezal.

O grupo não conseguiu reduzir os problemas identificados para um total de três e encerramos a escolha das prioridades com 6 problemas de saúde, os quais seriam objeto de reflexão na próxima oficina. O reconhecimento do polo-base tipo I como uma prioridade foi escolhido pela maioria dos participantes. Estranhamente, o item não foi considerado por um dos apoiadores do projeto. Isto já anunciava o conflito interno latente na comunidade.

Programamos a nova oficina para a semana seguinte e nos despedimos com uma salva de palmas.

8.4 OS EFEITOS DE SENTIDO DOS DISCURSOS DOS MORADORES DA TERRA INDÍGENA TIRECATINGA: TRADIÇÃO, MODERNIDADE E INTERDISCURSIVIDADE CONSTITUTIVA

A análise dos discursos enunciados pelos participantes do momento explicativo do PES se deu numa perspectiva mais contemporânea, em que o discurso enunciado pelo sujeito resulta da interação entre os discursos que o constituem. Trata-se, então, da interdiscursividade constitutiva do discurso em análise.

A partir desta concepção, os depoimentos analisados evidenciaram um discurso constituído a partir da interação entre o *discurso tradicional*, que revela um conjunto de traços semânticos⁹² próprios da cultura dos grupos que moram no território, especialmente, o grupo Nambikwara, e o *discurso da modernidade*, cujo conjunto de coerções semânticas delimita o mundo moderno, globalizado, industrializado; que prima pela liberdade de expressão, pela democracia, pela tecnologia, pela educação e, entre outros, pela emancipação do sujeito condutor de sua própria história. Mas que também privilegia relações de mercado em que

⁹² Formação discursiva enquanto um “[...] sistema de regras de boa formação semântica [...]” (Brunelli, 2008, p.17).

minorias são subjugadas em favor de interesses econômicos e políticos de grupos cuja posição social condiciona as ações do Estado.

Empenhamos a *semântica global* proposta por Maingueneau (2007) de acordo com os seguintes planos discursivos: tema, modo de enunciação e vocabulário (léxicos). Para iniciar as discussões com os participantes do momento explicativo, introduzimos os temas enunciados pelos indicadores demográficos e epidemiológicos calculados a partir de dados primários e secundários.

O momento explicativo do PES na Terra Indígena Tirecatina foi vivido pela comunidade em dois encontros. O primeiro foi realizado com a finalidade de socializar os resultados preliminares obtidos pelos cálculos dos indicadores demográficos com ênfase para a distribuição etária da população segundo idade e sexo, ilustradas pelas pirâmides demográficas ano 2004 e 2012; diferença do total de habitantes em 2004 e 2012; mudança na razão de sexos com predomínio para o sexo feminino e redução da natalidade, mesmo mantendo índices elevados quando comparados com outros resultados obtidos para o DSEI Cuiabá, município de Sapezal, Estado de Mato Grosso e Brasil. Aos temas acrescentamos, ainda, níveis de escolaridade.

Dos objetos abordados outros surgiram durante as reflexões e discussões. No primeiro encontro os assuntos mobilizados pelos participantes foram: *controle da natalidade, acesso aos bens de consumo e educação*.

O excerto *O uso de preservativos e contraceptivos aumentou muito nos últimos anos [...]*, recortado do Texto 1, enunciou a adesão das mulheres da comunidade ao controle de natalidade inscrito na formação discursiva da modernidade que facilitou a entrada feminina no mercado de trabalho e lhe garantiu mais autonomia e poder sobre o seu corpo, seus desejos, suas expectativas profissionais, entre outros. Enquanto o uso de contraceptivos enuncia um comportamento ligado ao controle da natalidade, o léxico *preservativos* mostra que também os moradores da comunidade estão agindo de forma preventiva às doenças sexualmente transmissíveis. O controle da natalidade foi justificado de outro modo e o excerto [...] *Se você quisé tê uma boa alimentação tem que tê um emprego bom... alimentá seus filho, podê educá eles [...]* (Texto 2) evidencia através do substantivo *emprego* a necessidade de trabalho e renda para o sustento da família.

Direitos reconhecidos pela Constituição de 1988, sobretudo saúde (Brasil, 1988; 1999) e educação (Brasil, 1988; 1996), integram o conjunto os discursos delimitados pela mesma formação discursiva condicionando os seguintes enunciados: [...] *levanta daqui quatro hora*

da manhã; anda nesse ônibus [...] sentado naquele banco duro (Texto 3); [...] *E as criança fica dormindo dentro da aula [...]* (Texto 4).

O excerto do Texto 3 composto por orações coordenadas revelou as precárias condições a que os estudantes moradores da Terra Indígena Tirecatunga estão submetidos para continuar o ensino fundamental. O despertar durante a madrugada apontado na primeira oração, acrescido pelo enfático complemento *nesse ônibus* e pelo adjetivo *duro* das orações subsequentes qualificam negativamente o transporte desses estudantes.

O resultado não poderia ser outro senão o inexpressivo rendimento e a difícil concentração durante as aulas vencida pelo sono e denunciada pela ação *dormir* do Texto 4.

As condições vivenciadas pelos adolescentes são inadequadas para o provimento do ensino-aprendizado, sobretudo, para o estímulo e permanência da motivação pelos estudos; o desejo de conhecer e aprender não consegue sobrepor o desconforto e o sacrifício necessários para a frequência ininterrupta da escola.

Durante o primeiro encontro para a socialização dos resultados, a educação foi amplamente debatida. Ela foi reconhecida como pilar que sustenta a inclusão social do sujeito, inclusão em uma sociedade culturalmente diversa que propõe por meio de políticas afirmativas o reconhecimento da diversidade étnica do Brasil.

O período *A educação é o primeiro passo, ela é sempre o degrau pra tudo. [...]*, excerto extraído do Texto 6, enuncia o discurso do parágrafo anterior. Porém as práticas discursivas locais e regionais revelam traços semânticos de uma educação excludente e desconectada das realidades vividas contrariando o artigo 78 da Lei n. 9.349 (Brasil, 1996) que estabelece o direito à informação, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional.

O excerto a seguir, recortado do Texto 7, ratifica o direito negado, ainda que legalmente instituído: [...] *pela modalidade escolar colocada, hoje, no Brasil, a gente não consegue inseri esses aluno no ensino regular da escola na cidade*. Observa-se que o enunciador do Texto 7 faz alusão à organização atual do ensino básico no Brasil para identificar o fator condicionante da evasão escolar dos adolescentes indígenas. Ou seja, a *modalidade escolar*, núcleo do sujeito destacado da oração subordinada adverbial, é o elemento condicionante do abandono escolar pelos nativos que iniciaram os estudos no território e não continuaram a sua frequência quando migraram para a escola municipal.

O mesmo enunciador oferece uma alternativa para contrapor o analfabetismo da comunidade no excerto a seguir: *Então, uma das saídas, como eu falei pra eles, é a gente*

institui o EJA à noite (Texto 7). Na última oração do período, o objeto direto *EJA*, é enunciado e apresentado como projeto para o ensino dos jovens e adultos moradores da comunidade que por alguma razão encontram-se impossibilitados de frequentar o ensino médio regular.

No mesmo texto, o excerto: [...] *a noite ele tem possibilidade de se desenvolvê, se ele qué desenvolvê* (Texto 7). No conjunto de orações destacado, o advérbio de tempo *à noite* foi enunciado na oração principal enquanto um período do dia em que o sujeito participante e morador da Terra Indígena Tirecatunga poderia dedicar-se ao estudo formal.

Nas orações seguintes, o verbo *desenvolver* precedido do léxico *se*, ora enquanto pronome (oração subordinada substantiva objetiva direta), ora enquanto conjunção subordinativa (oração subordinada adverbial condicional), foi marcado pelo enunciador tal como um critério de inclusão social atribuindo valor ao desenvolvimento intelectual e disciplinado.

A perspectiva assimilacionista teve seus efeitos de sentido em outros discursos enunciados por alguns moradores e os destaques: *Aí, naquela época, mudô nossa vida [...]* e [...] *Pra gente não passá fome, porque senão a gente morria mesmo, a gente deixô de estudá [...]*, ambos recortados do Texto 5, trouxeram para o encontro as experiências vividas pelos adultos da comunidade. No primeiro excerto, o pronome *naquela* e o nome *época* expressam uma locução adverbial de tempo remetendo o interlocutor a um período em que o discurso tradicional, pautado na oralidade, foi substituído pelo discurso regulado pela escrita e pelo conhecimento técnico e científico. Esse enunciado, inscrito na formação discursiva da sociedade moderna e determinante da política indigenista oficial empreendida pelo SPI no século XX, teve como objetivo integrar os nativos à sociedade nacional formando-os, por meio de centros agrícolas, em trabalhadores nacionais, livres e pobres.

A luta pela sobrevivência em um ambiente adverso, cujas regras eram outras obrigou os participantes com pouca idade a trabalhar, foi enunciada pelas orações coordenadas igualmente recortadas do Texto 5. A conjunção coordenativa *porque* estabelece a relação entre *fome* e *morte*. Deixar de estudar para não morrer de fome foi a única opção encontrada em tempos de abandono e exclusão.

Mas a emancipação e a autodeterminação também integraram o discurso dos sujeitos e os enunciados do Texto 10 trouxeram evidências disso: [...] *Então, nós vamo tê que convencê a comunidade pra se capacitá e podê trabalhá pra nós [...]* e [...] *Basta as pessoa assumi de fato o compromisso com a questão comunitária, com a questão social [...]*. A conjunção

coordenativa *que* relaciona a oração inicial assindética à oração subsequente expressando a conclusão a que o enunciador chegou. *Capacitar* a comunidade para gerir seu próprio negócio mostrou-se nas orações coordenadas seguintes a razão pela qual as lideranças deveriam empenhar-se revelando os caminhos necessários para a emancipação de cada um e autodeterminação da comunidade.

A expressão *questão social* apareceu no discurso do segundo enunciado recortado do Texto 10 como uma contribuição do sujeito ao seu grupo, mas também trouxe para o cenário o conjunto de sentidos criados no âmbito de um mundo industrializado cujo sistema econômico é, na sua essência, desigual, pautado na exploração do trabalho e na concentração das riquezas materiais.

A educação, o trabalho e a questão social revelaram a heterogeneidade constitutiva do discurso do ator cuja história de vida está associada à presença jesuítica no território. A *questão social* trazida para o diálogo fez ressurgir o apostolado social empreendido pela Companhia de Jesus atuante no Posto Missionário do Utariti. É o compromisso do sujeito com um mundo melhor, mais humano, mais justo, mais sustentável.

O respeito à diversidade étnica, semelhante a outros direitos, foi contrariado e justificou as ausências e evasões escolares. No enunciado: *O mundo lá fora, ele é mentiroso* (Texto 9), o ator chamou atenção dos interlocutores para as influências da sociedade envolvente. O adjetivo *mentiroso* funcionou na oração como predicativo do sujeito *mundo* e trouxe a força da cultura hegemônica sobre o comportamento dos adolescentes que migram todos os dias para a área urbana.

Entretanto, a força do discurso tradicional emergiu fazendo o contraponto em um cenário que parecia dominado pelo discurso da modernidade. O excerto: [...] *‘se você continuá fora daqui, você vai perdê tudo seus direito daqui. Eu vô tirá seu nome’*[...] (Texto 14) revelou a posição da mulher na comunidade e trouxe, também, a força da identidade étnica. A conjunção subordinativa condicional *se* caracteriza a condição instituída pela comunidade para que ela permaneça aceita pelo grupo. Na oração principal como núcleo do objeto direto, o léxico *direito*, evidencia a penalidade para aquelas que ousarem desobedecer. O complemento do verbo *perder* caracterizado pela relação entre *tudo* e *direito* revelou o critério de pertencimento de cada um ao grupo, ou seja, a permanência no território evidenciada pelo advérbio de lugar *daqui*.

O contexto em que o excerto recortado do Texto 14 ocorreu atribuiu-lhe um sentido tal que revelou-nos a heterogeneidade constitutiva do discurso do morador da Terra Indígena

Tirecatunga: a diferença entre os gêneros. Esta diferença de posicionamentos entre os gêneros foi marcada por estudos antropológicos de longa data, entre eles o de Roquette-Pinto (1917) e o de Lévi-Strauss (1948). Estes estudos indicam que a emancipação da mulher na comunidade Nambikwara passa pela sujeição do homem nessa sociedade patriarcal e, possivelmente, esta comunidade patriarcal está ameaçada pelo discurso da modernidade.

O espaço não era legítimo para tratar desta questão inscrita no discurso tradicional e o silêncio dos outros participantes, seguido do esvaziamento da participação, caracterizaram o modo de enunciação que mostrou a desaprovação do grupo ao que foi enunciado. O enunciado configurou uma linha divisória determinante, tanto para a condução da discussão, quanto para as participações futuras daquele enunciator.

Dito de outro modo, a participação, que vinha se constituindo num instrumento de emancipação da comunidade através da discussão produtiva dos temas introduzidos, imediatamente foi transformada e o encerramento da discussão com o gradativo esvaziamento do local mais que confirmou nossa assertiva. Foi a voz feminina que emergiu e contrariou a tradição.

A ausência dos participantes Nambikwara no encontro seguinte – oficina I – motivou o argumento de uma liderança comprometida com a implementação do planejamento verbalizado às demais lideranças presentes no momento. O excerto [...] *mas ela escolheu aqui [...]* (Texto 15) através da conjunção *mas* trouxe a força argumentativa da liderança que buscou convencer os demais da importância do projeto que produziria o Plano de Saúde Indígena da Terra Indígena Tirecatunga, produto de difícil acesso devido a ausência de práticas discursivas voltadas para a mudança do espaço institucional.

O discurso direcionado para a mobilização, especialmente dos Nambikwara, veio carregado de um efeito de sentido inscrito na realização do sujeito que luta pelas demandas de seu grupo. Esta liderança foi responsável pela iniciativa de desenvolver o projeto de pesquisa proposto em assembleia de Condisi na Terra Indígena Tirecatunga. No momento da aprovação dos conselheiros distritais, ela assumiu o compromisso de trazer melhorias em saúde para a comunidade.

Com este argumento: [...] *Vocês viram que uns mês atrás que o pessoal veio aqui pra regularizá o trabalho da equipe de saúde?* [...] (Texto 15), a liderança buscou no passado recente o discurso da modernidade presente na ação oficial do Estado. O período interroga os interlocutores convidando-os para uma reflexão sobre a vulnerabilidade em que a comunidade se encontrava. A conjunção subordinativa *que*, utilizada para vincular a segunda oração à

oração principal, atribuiu à oração subordinada a função de objeto direto que retomou o passado recente e pontuou com o substantivo *pessoal* a visita dos profissionais do DSEI Cuiabá no território. A oração seguinte finaliza a interrogação do enunciador e apresenta a razão que motivou o deslocamento dos profissionais até à Terra Indígena Tirecatunga marcando no verbo *regularizar* a prática discursiva do Estado regulador que controla e fiscaliza as práticas discursivas dos sujeitos.

O DSEI Cuiabá foi trazido para o enunciado a fim de produzir um efeito de sentido às ações autoritárias e unilaterais comumente utilizadas pelo órgão e que justificam a resistência e a formulação de estratégias emancipatórias.

O direito à saúde e, nesse sentido, à participação social, foi negado no momento em que os profissionais do órgão agiram com um discurso desconectado da realidade e das necessidades locais.

O discurso da liderança foi marcado pelo léxico *pessoal* que se refere aos profissionais de saúde do DSEI Cuiabá, ligados à gestão dos serviços adstritos. Tais profissionais são, igualmente, responsáveis por efetivar o acesso aos serviços municipais, entretanto suas práticas discursivas na ocasião desconstruíram alianças locais entre lideranças da Terra Indígena Tirecatunga e gestores municipais que possibilitavam o acesso às unidades de atenção primária e dispensavam medicamentos de uso contínuo para o posto de saúde da aldeia Três Jacu.

Na oração subordinada adverbial final, o verbo *regularizar* instituiu a formação discursiva que funda a estrutura hierárquica estabelecida pelo Estado para o exercício do controle social, materializado nas ações unilaterais e fiscalizadoras do DSEI Cuiabá.

O seguinte período destacado do Texto 17: [...] *o Distrito fala assim: 'é pouca população'* [...] trouxe na oração subordinada substantiva apositiva o adjetivo *pouca* utilizado para justificar a busca por eficiência dos gastos públicos, cujo fim é produzir mais ações com menos recursos. O órgão oficial responsável pela gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena na Terra Indígena Tirecatunga nega o direito à atenção diferenciada dos usuários ali residentes ao enunciar a eficiência desatrelada da eficácia e da efetividade.

Este critério, quando utilizado isoladamente promove a exclusão dos usuários quando deveria incluí-los e coloca em movimento a corrente neoliberal condutora de políticas públicas focalizadas e promovidas por um Estado mínimo que amplia a desigualdade social e a concentração de renda.

No Texto 18, o seguinte excerto: *O conselho tem que se reunir para legitimar a etapa do planejamento. Do contrário, corremos o risco de o processo não ser participativo [...]* reforçou a legitimidade do conselho local e, não necessariamente, o CLSI para as deliberações das demandas comunitárias marcando a heterogeneidade constitutiva do interdiscurso do ator. A transitividade do verbo *legitimar* evidenciou o momento do PES colocado em movimento na ocasião através do núcleo do objeto direto *etapa* e do objeto indireto *planejamento*. Ambos surgiram com a força do discurso da modernidade e revelaram a mudança da prática discursiva local.

O planejamento, cujas bases são militares, foi adaptado, inicialmente, às organizações do setor privado com vistas ao aumento da produtividade e máxima utilização da força de trabalho. A partir de fins da primeira metade do século XX e, notadamente, nos anos 1950, passou a ser utilizado nas organizações públicas. O PES foi um método construído para as realidades destas últimas em meados dos anos 1960, revisitado e ampliado nos anos seguintes.

O aspecto essencialmente normativo do planejamento esteve presente no enunciado recortado do Texto 18, notadamente, na locução adverbial *Do contrário*, presente na oração principal, e no adjetivo *participativo* da oração subordinada substantiva objetiva indireta.

A discussão em torno da política nacional de saúde para os povos indígenas revelou espaços vazios no exercício da cidadania. Os enunciados: [...] *Aí eu até falei: eu não conheço bem a política de saúde indígena e nem a Constituição Brasileira* (Texto 19) e [...] *muitas vezes, a gente não tem conhecimento da lei e qual que é nosso direito e até onde nós pode chegá* (Texto 20) revelaram o constrangimento a que as lideranças comunitárias eram submetidas quando se dirigiam ao órgão estatal para tratar de suas demandas. Este constrangimento está marcado na oração principal do enunciado recortado do Texto 19 pela preposição *até* que trouxe o sentido de limite e pelo advérbio de modo *bem*, localizado na oração subordinada, antecedido pela expressão negativa qualificando o conhecimento precário do enunciador quanto aos direitos conquistados pela sociedade brasileira na redemocratização do país. Conhecê-los é imprescindível para efetivá-los e para que o indivíduo se transforme em sujeito de sua história, autônomo e emancipado efetivamente. O momento explicativo do PES serviu como espaço institucional para o acúmulo de conhecimento e, nos termos de Matus (1987; 2005), para a fenoestruturação do sujeito.

O enunciado recortado do Texto 20 ratifica a exclusão a que os moradores da Terra Indígena Tirecatinga estão submetidos. Embora saibam da existência de leis, desconhecem seu conteúdo na íntegra, conseqüentemente, também desconhecem os direitos e deveres

inerentes ao exercício da cidadania. Esta premissa está marcada no período composto por coordenação do excerto recortado em que o pronome indefinido *muitas* indica a frequência com que se encontram desprovidos de argumentos legais balizadores das demandas comunitárias.

O debate em torno do envelhecimento da comunidade foi marcado pelos discursos em análise quando este foi enunciado tanto sob a restrição semântica da modernidade, quanto sob o efeito da formação discursiva tradicional. No primeiro caso, os excertos recortados dos textos 21 e 22, respectivamente, [...] *nós não tá conseguindo ficá velho [...]* e [...] *Nós tá morrendo novo ainda [...]* revelaram a preocupação do sujeito com a reduzida esperança de vida característica epidemiológica da comunidade. Esta constatação foi complementada pelo enunciado: [...] *Hoje, se o idoso tá reduzindo, acho que é falta de cuidados* (Texto 25). A conjunção subordinativa *se* condiciona a redução do número de idosos, evidenciada no gerúndio do verbo *reduzir* presente na oração subordinada adverbial condicional, à ausência de cuidados para garantir o envelhecimento saudável e prolongar a expectativa de vida das pessoas.

Os idosos incluindo, sobretudo, o pajé representam a manutenção da cultura desse povo; o seu passado que deve continuar vivo na tradição transmitida pela oralidade. Os enunciados a seguir confirmam a assertiva: [...] *Eles representam o passado vivo* (Texto 23); *Nós somos obrigado a seguir esta regra um pouco, porque hoje tá num mundo diferente. [...] os pajé conta história, a realidade que acontecia, o que deve acontecer, o que pode acontecer* (Texto 24).

Na primeira oração o predicativo do objeto *vivo* atribuiu ao tempo característica dos seres vivos dando a ele condição atual. Já no segundo excerto, recortado do Texto 24, o enunciador resgatou a importância da organização social da comunidade por meio do substantivo *regra* e trouxe, também, o discurso tradicional personificado na memória do *pajé* , sujeito da oração, cuja importância remete à espiritualidade desse povo.

O objeto direto *riqueza* presente no período [...] *então, nós não vamos mais ser uma comunidade que tem riqueza* (Texto 26) e o substantivo *dinheiro* extraído da oração [...] *Mas, hoje em dia, todo mundo depende do dinheiro [...]* (Texto 30) marcaram, a interação das formações discursivas. *Riqueza* qualifica o idoso como fonte de sabedoria e, por isso, reconhecido como líder do grupo; simultaneamente assinala a riqueza material de uma sociedade em que o quantitativo de indivíduos com idade acima de 60 anos expressa qualidade de vida e acesso às tecnologias que proporcionam o envelhecimento saudável.

O segundo enunciado trouxe no substantivo *dinheiro* a preocupação do ator com a sua sobrevivência, mobilizando um passado de nomadismo e roças tradicionais que garantiam a alimentação dos grupos e a situação vivida atualmente com a incorporação do trabalho em troca de salário, assim como a necessidade deste para a aquisição de bens indispensáveis.

A redução da população tendo em vista as mortes prematuras, tema introduzido pelos indicadores de mortalidade geral e morbidade, facilitou o enunciado: [...] *na medida que vai reduzindo, a comunidade não vai aumentando* [...] (Texto 28). Através da conjunção *na medida que* o aumento da comunidade não está sendo observado, ao contrário o número de integrantes do grupo está reduzindo e isto possibilita estabelecer uma relação de proporcionalidade entre os efeitos da mortalidade e o crescimento vegetativo da comunidade. Esta relação demonstrou a interação dos índices de mortalidade e morbidade com outros problemas discutidos na ocasião, enunciando a vulnerabilidade da comunidade em vista de uma regressão progressiva da sua população. Esta redução ameaça o seu direito à terra.

O discurso do direito à terra está inscrito na formação discursiva da modernidade e trouxe para o cenário os discursos da colonização, do povoamento, dos empreendimentos agropecuários que promoveram a expansão agrícola em direção ao oeste do Brasil, e, especialmente, ao noroeste do Estado de Mato Grosso no século passado. O enunciado veio marcado pelos efeitos de sentido transmitidos por aqueles que resistiram ao avanço da corrente migratória.

Os enunciados revelaram, enfim, um ator disposto a conduzir o rumo da história e a estratégia pensada está na lógica da reprodução humana e ocupação do espaço.

9 O MOMENTO NORMATIVO: A CONSTRUÇÃO DOS MÓDULOS

Neste capítulo apresentamos a construção dos módulos que integraram o Plano Local de Saúde; nosso objetivo, portanto, foi formular operações e ações voltadas para a solução dos problemas prioritários estabelecidos no momento explicativo.

Semelhante aos capítulos anteriores, inclusive o capítulo 6, embora não integre nosso universo discursivo atual, tivemos como objetivo analisar o discurso dos atores. Para isto, os textos foram recortados a partir das suas contribuições enunciadas durante o período de realização da segunda oficina.

Continuamos na perspectiva da *semântica global*, mantendo-nos atentos aos planos discursivos enunciadoreis do discurso dos atores, porém também adotamos a *competência interdiscursiva*, o *modo de enunciação* e a *cena enunciativa*. A escolha pela competência interdiscursiva não significa que pensamos um sujeito que se deixa dominar por um discurso poderoso; é indispensável afirmarmos que a competência interdiscursiva adotada neste estudo corresponde a um lugar, uma posição vazia localizada no interdiscurso, ou seja, no espaço em que os discursos que constituem o discurso em análise interagem. Esclarecemos, ainda, que segundo a perspectiva de Maingueneau (2007), esta posição pode ser ocupada por qualquer sujeito desde que este internalize o discurso cuja formação discursiva constitui aquele lugar e o seu funcionamento.

Dito de outro modo, o sujeito passa a enunciar o discurso caso interiorize o seu conteúdo, ainda que este seja historicamente determinado. A defesa de Maingueneau (2007) é que o sujeito possui certa liberdade para adotar um ou outro discurso que integra o espaço discursivo do seu discurso.

Sobre a metodologia utilizada para a análise do *corpus* importa destacar que enquanto no capítulo anterior analisamos o discurso dos atores buscando na sua enunciação os discursos em interação, neste capítulo o discurso em análise foi o discurso dos atores constituído a partir da interação entre o discurso da pesquisadora e os discursos dos sujeitos participantes. Esta interação só poderá ocorrer se existir entre os interlocutores um *ritual social da linguagem* aceito e compartilhado, embora implícito.

O ritual concebido pode ser compreendido como um *contrato* acordado entre a pesquisadora e a comunidade no instante em que esta aceitou participar do estudo e colocou

como condição a produção de um Plano de Saúde Local que fundamentasse a demanda por reconhecimento de uma unidade de saúde.

O momento normativo do PES proporcionou, então, a troca de conhecimentos entre os atores em situação, incluindo a pesquisadora. As operações formuladas ganharam credibilidade porque se deram num contexto em que cada ator assumiu uma posição no espaço discursivo legitimador das enunciações. O fio condutor da construção dos módulos foi o esquema elaborado para a sistematização das propostas, apresentado na próxima seção, possibilitando o ensino e a aprendizagem.

O espaço em que a segunda oficina foi realizada – a escola da aldeia Caititu – também teve sua participação para que o diálogo (ritual) fosse estabelecido. E as regras fundadoras da relação entre a pesquisadora e os atores não só foram firmadas no momento do *contrato*, mas veem se dando há alguns anos devido à relação de amizade e confiança construída.

A cena enunciativa foi, então, composta pelo contrato, pela cenografia (escola e atos de fala) e pelas regras que condicionaram as ações dos atores. Nesse sentido, cada ator mobilizou seus discursos e as análises apresentadas buscaram identificar, no discurso dos atores comunitários, a interiorização do discurso da pesquisadora resultante da interação da formação discursiva da Promoção da Saúde (Ferreira e Buss, 2002)⁹³ e Vigilância da Saúde⁹⁴

⁹³ A Promoção da Saúde compreende o processo saúde-doença numa visão ampliada em que a qualidade de vida é resultante da ação de determinantes sociais e para a resolução dos problemas de saúde resultante dessa determinação propõe a articulação de saberes técnicos e populares, além da mobilização de recursos institucionais e comunitários, públicos e privados. A Promoção da Saúde compõe um conjunto de propostas voltadas para os estilos e condições de vida inscritas num movimento internacional de reorientação da saúde pública cujo marco foi a Atenção Primária de Saúde reforçada pela Promoção da Saúde introduzidos, respectivamente, em 1974 e 1980. O conjunto destas ideias ressaltava a importância da promoção da saúde numa visão ampliada, na consideração de fatores determinantes da saúde contrapondo os fatores que determinavam as enfermidades, na participação social na tomada de decisões, dentre outros. Esse conjunto de prioridades necessárias para promover saúde às sociedades delinearam as perspectivas atuais da Promoção da Saúde reforçando a determinação das *condições de saúde* por fatores que para além das causas das enfermidades considera a saúde enquanto qualidade de vida, em que as pessoas devem contar com determinado padrão alimentar/nutricional, trabalho e renda, apoio social, estilo de vida e *cuidados de saúde*. As atividades de promoção da saúde devem se voltar para os determinantes sociais que influenciam o processo saúde-doença, ou seja, que determinam as condições de vida das populações; garantindo a participação desta tanto na realização da análise da situação de saúde, quanto na elaboração de um plano de ação para a promoção da saúde (Ferreira e Buss, 2002).

⁹⁴ A Vigilância da Saúde é a prática sanitária proposta para a re-orientação do sistema e dos serviços de saúde que se volta para a constituição de um espaço que valorize a saúde e não exclusivamente a doença. Essa re-orientação requer a mudança do paradigma sanitário flexneriano que delineia a concepção do processo saúde-doença como ausência de doença cujas ações formuladas e implementadas restringem-se na gestão médica. A mudança da proposta é a adoção de um conceito de saúde positivo em que o processo saúde-doença seja ampliado para a qualidade de vida, guiado pelo paradigma da produção social da saúde que orienta a vigilância da saúde enquanto prática sanitária operacionalizada na gestão social dos problemas identificados (Ferreira e Buss, 2002). Teixeira e cols (1998) reforçam o uso da *epidemiologia* e das *ciências sociais* para a análise da situação de saúde, do *planejamento e programação local* para a elaboração das operações dirigidas ao enfrentamento dos problemas identificados com implementação segundo territórios determinados. Nesse sentido,

(Teixeira e cols, 1998; Zancan, Bodstein e Marcondes, 2002; Freitas, 2009; Paim, 2009; Rivera e Artmann, 2009), e o discurso dos atores comunitários.

9.1 A SEGUNDA OFICINA

O momento da segunda oficina chegou e seguimos para a Terra Indígena Tirecatinga. Chegando na aldeia Guarantã encontramos os moradores de uma das casas trabalhando na construção da sua casa tradicional (Figura 55).

Figura 55 – Construção da casa tradicional.

Ao chegar na aldeia Caititu, onde seria realizada a segunda oficina, o Presidente do CLSI já nos esperava. Combinamos, então, que a segunda oficina programada para contemplar o momento normativo do PES seria realizada na escola desta aldeia no período vespertino. Ele se responsabilizou por chamar a comunidade.

Retornamos no período vespertino conforme combinamos e esperamos pelos participantes. Aos poucos foram chegando os moradores da aldeia Caititu, o cacique da aldeia Três Jacu, o cacique da aldeia Novo Horizonte acompanhado por um parente morador de outro território Nambikwara e uma moradora da aldeia Guarantã; aproximadamente 15

a Vigilância da Saúde privilegia as ações setoriais (promoção da saúde, prevenção de riscos e agravos e reorganização de serviços), assim como as ações intersetoriais.

pessoas estiveram presentes neste primeiro dia de oficina. Aguardamos os demais, não chegaram e isto nos preocupou.

Iniciamos retomando os trabalhos do momento anterior e as questões deixadas como guia para a reflexão sistematizada. Alguns tinham refletido sobre os problemas prioritários, mas acharam muito difícil responder a todas as questões, ainda mais relacionando-as com os principais problemas. As questões norteadoras eram as seguintes: *O que fazer? Como fazer? Quem deveria fazer? Quando fazer? Com quais recursos (políticos, financeiros, materiais e humanos)?*

Respondendo a primeira questão os participantes estariam elaborando o *objetivo* a ser alcançado. A segunda auxiliaria a construção das *operações e ações* do plano. A terceira daria evidência aos atores responsáveis, enquanto a quarta questão traria o *período* em que as operações e/ou ações deveriam ser implementadas. A última questão traria para o cenário os recursos necessários.

Antes de iniciarmos fizemos considerações em torno de cada recurso disponível, especialmente o *recurso político*⁹⁵. Acrescentamos que este envolvia as alianças, os conflitos, os interesses diversos, a capacidade de convencimento de cada um dos presentes. E as reflexões foram sendo verbalizadas.

Pra tê esses voto com mais força, vai tê que conversá com eles [conselheiros de outras etnias] pra eles ajudá nós. Porque aqui tem pessoa deles que mora também, tanto Manoki, como Parecis, Rikbatsa... tem como conversa com eles pra eles ajuda, porque... eu acho que a gente tem que sê bastante político também. Não só com eles, mas também com outros... como que eu vô fala... outras comunidade indígena que faz parte do CONDISI, né, que são Bororo, Bakairi, Umutina, Guató, Chiquitano... Também o conselheiro da nossa comunidade conversa com eles pra eles ajuda nós (Participante 17; Texto 1).

Cada problema deveria ser pensado utilizando as questões para melhor sistematizar as propostas relacionadas aos problemas da comunidade. Não conseguiram fazer. Então retomamos de onde paramos conduzindo a reflexão e problematizamos as prioridades para estimular a discussão e, assim, orientar o processo de ensino-aprendizagem do grupo.

Começamos com o primeiro problema: *redução do número de idosos na comunidade*. Eles encontraram dificuldades para pensar em soluções e construir os módulos, mesmo com a introdução dos princípios da Promoção e Vigilância da Saúde (Teixeira e cols, 1998).

⁹⁵ Segundo Mendes (1996) apud Ferreira e Buss (2002), o aspecto político inerente à mudança necessária para a re-organização do sistema e dos serviços de saúde compreende os diferentes atores sociais, cujos projetos são diferentes, movidos a equilibrar seus interesses visando o acúmulo de capital político. Este é o conceito de recurso político utilizado para este estudo.

A complexidade do problema dificultou significativamente as primeiras reflexões. Aos poucos as conversas e as experiências de cada um foram sendo utilizadas para dar sentido às propostas e as operações foram sendo construídas.

O grupo reconheceu que para aumentar o número de idosos na comunidade seria preciso proporcionar qualidade de vida aos adultos e àqueles com idade acima de 60. O objetivo foi então elaborado: *proporcionar bem-estar aos idosos*. As estratégias construídas foram: o consumo de remédios tradicionais, a garantia de consultas médicas e os cuidados de outros profissionais de saúde e, especialmente, o cuidado dos pajés. A valorização do idoso no sentido de manter os conhecimentos tradicionais e a garantia de uma alimentação saudável também foram pontuadas pelo grupo.

Para cada operação construída pensamos no ator responsável para implementá-la localizando desta forma os espaços – geral, particular e singular - previstos por Matus (1987). Outro aspecto bastante difícil para o grupo foi refletir sobre os atores integrantes da Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena (Ministério da Saúde, 2000) aos quais seriam atribuídas as responsabilidades.

Aos poucos os responsáveis foram identificados e o conjunto formado pelos atores foi: moradores, família, EMSI, município, pajé, Funai, Secretaria de Estado de Saúde e DSEI Cuiabá/SESAI.

Além das lideranças, as associações foram consideradas importantes atores da comunidade conforme o relato a seguir:

As associações e as lideranças são as duas peça fundamental que nois temo dentro da nossa comunidade. É eles que busca recurso. *E tudo o que tem nas nossa comunidade é eles que busca pra dentro das aldeia nossa*. Quando é questão de saúde, a pessoa procura a liderança. É a liderança que reúne a comunidade pra discuti o assunto que é tratado. É assim que é na nossa comunidade (Participante 17; Texto 2).

O papel do pajé foi automaticamente relacionado à família. Alguns afirmaram buscar o seu auxílio antes mesmo de algum integrante da família saber do mal-estar, outros buscavam pela equipe multidisciplinar de saúde que iniciava os cuidados podendo se estender até os serviços de saúde municipais. Neste caso, somente quando não conseguiam melhorar os desconfortos, esses participantes buscavam auxílio do pajé.

As ponderações em torno da natureza dos recursos trouxeram contribuições significativas, sobretudo quanto aos recursos políticos. Não foi surpresa quando o grupo

afirmou que havia conflito entre comunidade e profissionais de saúde do DSEI Cuiabá e serviços de saúde municipais quanto ao uso de remédios tradicionais.

Eu já vi muito... muita reunião a respeito disso, né. Porque, que nem por exemplo, pra gente passa uma informação de um remédio tradicional, *quando a pessoa não conhece, eles bate de frente. Porque... porque a gente não tem conhecimento, né.* No nosso caso aqui tem um remédio que sempre eu elogio ele porque muita gente já usou dele e foi curado: o pau escorrega-macaco e aqui não tem dele. (Participante 17; Texto 3).

Esses dias aconteceu com a minha família mesmo. A pediatra falou pra minha mãe que não era pra ela usá *remédios tradicionais, porque poderia causá algum tipo de infecção pra criança* (Participante 20; Texto 4).

Tem outro caso também, *quando eu me acidentei falaram pra mim não usá. Só que eu usava* (Participante 11; Texto 5).

Uma coisa, que nas reunião que já teve no Condisi a respeito de tratamento, assim... diferenciado... vamo fala, assim. Que foi discutido também, a respeito... por causa destas coisa mesmo. Os médico, as enfermeira do hospital fala assim que não dá pra usá medicamento tradicional senão complica. Acho que não é bem assim. Outro, que quando tem paciente indígena internado no hospital, ele tem preferência por pajé. [...] Ele tá sendo medicado, mas ele tá precisando de uma parte como benzimento, né. Aí precisa de pajé lá naquela hora. E aí foi discutido e isso aí já tá lá no nível nacional, já. Só não deixa aqueles que não quer mesmo, que como a gente fala, tem preconceito com o índio (Participante 6; Texto 6).

Os relatos evidenciaram que os preconceitos relacionados às práticas tradicionais de cuidado persistiam e para a sua aceitação seriam necessárias negociações entre o DSEI Cuiabá, a comunidade e a secretaria municipal de saúde de Sapezal no sentido de orientar os profissionais a respeito. Embora alguns já demonstrassem aceitação quanto à presença dos pajés nos serviços de saúde municipais, ainda haviam resistências importantes.

A Funai foi lembrada na garantia de alimentação saudável aos idosos. Além disso, lembraram as dificuldades encontradas pelos mesmos quando conduzidos ao município para consultas e/ou exames. Consideraram a falta de alimentação durante o período que ficavam longe de suas casas, inclusive quando se deslocavam até as agências bancárias para receber os benefícios sociais.

Finalizamos a questão ligada aos idosos. Estranhamos não ter sido citado uma demanda que surgiu durante as entrevistas individuais: o cozimento de alimentos para os idosos no âmbito do polo-base tipo I.

Interrompemos os trabalhos para o jantar com o compromisso de retornarmos em seguida. Não retornamos, pois todos estavam cansados e preferiram iniciar a construção do plano no dia seguinte.

Importante enfatizar que outros tópicos poderiam ser contemplados na construção das estratégias (operações) não só relacionadas aos idosos, como também aos outros problemas abordados, no entanto tivemos como critério as necessidades percebidas e as proposições elaboradas a partir das experiências vividas pelo grupo até aquele momento. Isto implicaria outros encontros para novas discussões sempre num processo infinito de construção de novas práticas discursivas.

9.1.1 A formulação das operações e a participação dos atores

No dia seguinte, iniciamos os trabalhos refletindo e construindo propostas relacionadas às *doenças circulatórias, especialmente a hipertensão arterial, associada ou não ao diabetes melito* e aos *acidentes automobilísticos associados ou não ao uso de bebidas alcoólicas* principais causas dos óbitos na Terra Indígena Tirecatinga segundo indicadores de saúde e relatos dos moradores. Os assuntos abordados eram densos e ficamos preocupados quando soubemos que teríamos pouco tempo, pois seríamos interrompidos pela celebração de uma missa pelo Pároco local.

Introduzimos a reflexão expondo aos presentes alguns conhecimentos científicos relacionados ao processo fisiopatológico de instalação da hipertensão arterial propondo um diálogo com o grupo sobre as possíveis estratégias (operações) que pudessem reduzir a prevalência deste agravo na comunidade.

Desta vez as participações foram mais espontâneas indicando maior familiaridade com a condução da agenda para o dia. Mas eram os mesmos participantes; os Nambikwara não voltaram.

Durante a introdução fomos associando algumas práticas cotidianas relacionadas à hipertensão arterial que minimizariam o risco de desenvolvê-la, tais como alimentação e nutrição equilibrada, exercícios físicos e o uso moderado de bebidas alcoólicas; abordagens restritas da promoção à saúde, mas inclusas no âmbito do espaço singular. Os participantes reconheceram que a alimentação de todos estava rica em carboidratos e gorduras e lembraram dos cuidados tradicionais já esquecidos pela comunidade colocando em pauta a necessidade de reavê-los, uma vez que a alimentação tradicional não integrava mais seus hábitos cotidianos, exceto em dias de comemorações tradicionais.

O grupo propôs que para reduzir a mortalidade por causas circulatórias seria necessário *promover a saúde na Terra Indígena Tirecatunga combatendo a hipertensão arterial sistêmica e outras doenças relacionadas, tais como o acidente vascular cerebral e o diabete melito*. Para tanto os moradores deveriam ampliar seus conhecimentos sobre estes agravos, promover a qualidade de vida combatendo o *stress* nas pessoas, estimulando o lazer e as festas culturais, acompanhar os níveis de pressão arterial em adultos e idosos regularmente, garantir o acesso às consultas médicas para o diagnóstico precoce e tratamento adequado, bem como adotar hábitos alimentares mais saudáveis e buscar implementar práticas de sustentabilidade nas aldeias.

Ficamos intrigados com o uso frequente da expressão *stress*, diversas vezes enunciada pelos participantes, exploramos com maior profundidade a questão. Os depoimentos a seguir demonstram que os efeitos da modernidade já estavam presentes no cotidiano das pessoas e a cultura da sociedade envolvente em parte já havia sido interiorizada.

Eu fico estressado quando eu quero fazê uma coisa e não dá certo pra mim. Quando eu mando e os filho não obedece, também. Esses dia atrás, eu tava com esse problema com o meu guri mais velho [...] (Participante 17; Texto 7).

Questionamos se havia uma explicação tradicional para o *stress*. Houve um silêncio do grupo e em seguida o participante relacionou o *stress* à falta de convivência entre as pessoas; falta de festas tradicionais, momentos de união entre os moradores da área indígena. Lazer e paz foram considerados estratégicos para restabelecer a saúde da comunidade.

Nos tempos atrás nós fazia muita festa cultural, futebol... de vez em quando baile. E isso tira aquele pensamento da gente. Você fica mais animado, você recebe visita de outros amigo, de outros parente e tira os pensamento ruim da gente, vamos dizê assim (Participante 17; Texto 8).

Os atores responsáveis por cada estratégia variaram, dentre eles a família, a EMSI, o município e as associações indígenas. Diversos recursos seriam necessários para desenvolvê-las: políticos, financeiros, materiais e, sobretudo, humanos.

Considerando nossa limitação em estabelecer critérios financeiros relacionados aos custos para cada operação fixamos esses critérios para atribuir o sentido de custo às operações. Além disso, o período para realização de algumas operações não foi possível definir com exatidão tendo em vista que dependiam da articulação com outros órgãos envolvidos na sua implementação. Assim, estabelecemos *a definir* para estas operações.

Antes de finalizarmos a discussão, os participantes ficaram surpresos ao saber que as doenças circulatórias também resultavam de hábitos cotidianos, estilos de vida, que favoreciam o seu aparecimento, apesar da presença do aspecto biológico.

A oficina foi interrompida para a celebração da missa, agendada há dias. Participamos e na sequência foi oferecido um lanche para o grupo. Enquanto os participantes esperavam a organização do mesmo alguns foram jogar futebol e outros ficaram observando o jogo. Um dos moradores da aldeia Guarantã, primeiro apoiador do projeto participou somente da missa. Nos instantes seguintes o cacique da aldeia Três Jacu, relatava mal-estar repentino e seria encaminhado para o pronto atendimento do município; ele apresentou acentuada elevação de pressão arterial. Era o segundo episódio em dez dias.

Após o lanche discutimos sobre a mortalidade por causas externas, porém nem todos estavam motivados para debater-las. O grupo contava com sete pessoas e tivemos dificuldades para conduzir a programação pactuada na semana anterior. Lembramos aos que estavam presentes que embora fossem de adultos os casos de óbitos registrados, tínhamos que pensar numa proposta que incluísse as crianças e os adolescentes.

Lembramos que em outras ocasiões havíamos discutido sobre o uso excessivo de álcool e tínhamos considerado ações voltadas para essa faixa etária, tais como teatros, brincadeiras, gincanas etc. As ações comunitárias voltadas para a valorização dos hábitos tradicionais também tinham sido citadas por alguns participantes como ações importantes para minimizar os comportamentos de risco.

Antes de iniciarmos a elaboração das operações e ações voltadas para o índice de mortalidade por causas externas devíamos formular um objetivo. As contribuições começaram a surgir e um dos participantes sugeriu *combater a mortalidade por causas externas na Terra Indígena Tirecatina*, embora o léxico *combater* tivesse um significado negativo.

Para substituí-lo outros termos foram apontados: *vencer, fortalecer, ampliar e reduzir*. Ainda assim não traziam o sentido buscado para agir sobre as causas externas da mortalidade; eles não estavam satisfeitos. Foi nesta discussão que o termo mais adequado foi proposto e aceito pelo grupo: *prevenir*.

Elaborado o objetivo partimos para as operações. Iniciamos a problematização e para isto utilizamos o referencial teórico já empregado da Vigilância da Saúde destacando a incapacidade dos níveis de prevenção, segundo o modelo de história natural da doença, subsidiar as reflexões em torno do problema, pois não se tratava de uma doença, mas de um

risco e de condições de vida determinadas por fatores externos que tornavam a todos vulneráveis.

Reelaboramos nossa introdução para facilitar a compreensão do discurso da Vigilância da Saúde e novamente esclarecemos que os acidentes automobilísticos não podiam ser considerados doença, eram resultantes de um comportamento de risco que os moradores assumiam ao trafegar na rodovia, especialmente após fazerem uso de bebidas alcoólicas. Além disso, acrescentamos que os mesmos aconteciam também dada à vulnerabilidade a que todos estavam expostos tendo em vista às condições precárias da rodovia, à ausência de sinalização adequada, à presença de animais silvestres com hábitos noturnos, etc.

Para compreender a mortalidade e a morbidade resultante das causas externas seria necessária uma visão ampliada do conceito de saúde correlacionada à qualidade de vida que, por sua vez, resultaria não só de iniciativas individuais, mas, sobretudo, da determinação de fatores políticos, econômicos e sociais. Ninguém associou saúde com transporte escolar.

A questão levou aqueles que estavam presentes à reflexão sobre a *prevenção da mortalidade nestas circunstâncias*. As estratégias elaboradas para atingir o objetivo foram: ampliar a informação sobre o risco de morrer por causas externas associadas ao uso abusivo de álcool e garantir atendimento especializado às vítimas e à família.

Foram consideradas palestras e ações comunitárias voltadas para as crianças, os adolescentes e os jovens. Os responsáveis por tais operações seriam: a EMSI, a família, as lideranças, a Funai, os municípios e as associações indígenas locais. Todos os recursos seriam mobilizados e o período em que elas deveriam ser realizadas seria definido em outro momento juntamente com os profissionais de saúde.

Questionamos se muitos jovens faziam uso de bebida alcoólica nas aldeias e eles falaram: “A maioria é jovem” (Participante 17; Texto 9). Esta afirmação causou constrangimento em quase todos os presentes.

Apesar de ser recorrente na comunidade o uso excessivo de bebidas alcoólicas, poucos moradores participantes estavam motivados a discuti-la; o número de participantes era muito pequeno, na sua maioria adolescentes. A reduzida participação da comunidade, sobretudo dos moradores das aldeias Três Jacu, Novo Encantado, Novo Horizonte e Vale do Buriti, nos inquietava; nada do acordado na semana anterior estava sendo cumprido. Onde estariam esses moradores? Por que não estariam participando? Por que os moradores da aldeia Guarantã, primeiros apoiadores do projeto não estavam presentes? Quais as razões que os levaram a não participar de um momento que tanto aguardaram?

Vale destacar que somente um deles participou das reuniões e nesta sobre as causas externas não estavam.

Terminamos as atividades planejadas para aquele dia e combinamos que no dia seguinte, trabalharíamos no período matutino e vespertino. Iniciaríamos os trabalhos falando sobre *saúde da mulher e da criança*. Para isto formaríamos um grupo só de mulheres e no período da tarde discutiríamos a questão do polo-base.

Percebemos que ao longo daquela oficina, foram sendo selecionados os problemas mais latentes para o grupo reduzindo, assim, o escopo das prioridades. Foram eles: *a redução dos idosos, a mortalidade por causas externas e doenças circulatórias, saúde da mulher e da criança e o reconhecimento do polo-base na Terra Indígena Tirecatunga*.

9.1.2 A saúde da mulher e da criança e o reconhecimento do polo-base tipo I

Era um sábado e a escola estava disponível para a realização da oficina em tempo integral. Iniciamos os trabalhos conforme combinamos no dia anterior e falamos das dificuldades das mulheres para o acesso às consultas médicas especializadas, falta de confiança nos procedimentos de coleta realizados no posto de saúde da aldeia Três Jacu e das dificuldades para imunização das crianças. O município era sempre a referência para elas e seus filhos.

Só as mulheres da aldeia Caititu participaram deste momento e uma moradora da aldeia Guarantã; o total de participantes foi 7 mulheres num universo de aproximadamente 90 moradoras. Ao contrário dos dias anteriores que todos sentaram em fila nas carteiras da sala de aula, neste dia propomos que sentássemos em círculo. Elas aceitaram e a conversa fluiu animada.

Relatos de medicação prescrita por enfermeiras equivocadamente, falta de pré-natal, gravidez de alto risco sem acompanhamento especializado foram revelando a precariedade da atenção à saúde da mulher e da criança na Terra Indígena Tirecatunga. Surpreendeu-nos a ausência de indicadores de mortalidade materna e infantil diante dessa realidade.

Problematizando as experiências vividas e retomando as discussões da oficina anterior, lembramos as dificuldades para o acesso ao pré-natal ressaltando que a enfermagem

deveria acompanhar o período com ações específicas, mas estas não substituíam a presença de outros profissionais, inclusive a do médico ao longo da gestação.

Comentamos sobre o Projeto de Apoio aos Distritos Sanitários Especiais Indígenas integrante do Plano Estratégico de Reestruturação do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena que por sua vez integrava a Política Nacional de Humanização proposta pelo Ministério da Saúde para todo o território brasileiro. Elas desconheciam.

Esclarecemos ao grupo de mulheres que este projeto tinha como objetivo reduzir a mortalidade materna e infantil em todas as comunidades indígenas do Brasil. Para tanto, cada DSEI teria um técnico responsável para apoiá-lo nas ações desenvolvidas voltadas a este objetivo. Não estava claro quem seria o apoiador do DSEI Cuiabá.

Discutimos sobre as necessidades em saúde ginecológica; elas comentaram:

Primeiro tem os exame, né, que eles colhem. E é difícil pra nós mulhé... tem vez a gente vai, tem vez a gente não vai. Muitas vez eles colhem e a gente não recebe; eles não passam o resultado se de repente a gente tem alguma infecção. Aconteceu comigo mesmo, eu colhi e daí eu mostrei pra í no dotor da cidade e deu que eu tava com infecção... tava alterado. Daí eu trouxe pra enfermeira e eles não me deram remédio, nem fizeram nada. Muitas vez, já aconteceu com nós aqui da gente colhê exame... e eles não... porque estes exame de mulhé pra nós é um segredo, né. É nosso, né, mas muitas vez eles colhia, levava pro posto deixava lá assim... de qualquer jeito, a gente chegava lá e olhava e daí eles andavam falando pra outras mulher. É uma coisa assim que a gente fica constrangido. Aí nós não colhe aqui com eles, prefere ir pra cidade pra colhê com eles (Participante 23; Texto 10).

Eu fui na consulta em Sapezal e a dotora falô que eu tinha que fazê esse exame. Aí eu falei “não dotora eu já fiz esse exame”. “Cadê o resultado?” A enfermeira daqui disse que tinha dado alterado, daí ela passo um remédio pra mim tomá e eu tomei uns quatro dia. Daí não aguentei tomá, deu uma dor no estômago. Daí até eu falei pra ela “ não posso tomá esse remédio”, mas ela disse “você tá com o resultado aí?”, eu disse “eu tô”. “Então deixa eu vê. Mas não deu nada no teu exame! Por que ela deu remédio pra você tomá?”. Eu disse, “eu não sei”. Não tinha dado nada! (Participante 24; Texto 11).

Uma vez só que eu fiz aqui na aldeia, mas toda vez que eu fui fazê foi na cidade, com o médico né. Porque muitas vezes a gente vai colhê esse exame, as enfermeira não sabe, né... aí você já vai lá no médico, ele já olha o que tem de olhá... se tem alguma coisa... Aí você já sabe, né, se ali tem alguma coisa porque vê tudo por dentro da mulher. E também eu não vou tomá remédio... eu não tomo remédio que as enfermeira me dá. [...] Eu fiz histerectomia. Aí depois de quinze dia eu comecei sangrá. Fiquei sangrando durante quinze dias. [...] Primeiro veio a dotora aqui... aquela que vinha aqui, agora nem sei se vai vim mais. Daí eu fui com ela, daí eu consultei e ela falô que eu tava com sangramento. “Eu acho que é isso, mas é bom você ir no médico”... aí durante a semana eu fui, né. Ele disse “tá tendo sangramento, sim. E é por modo da cirurgia e isso não é normal, você vai ter que fazer novamente” [...] (Participante 3; Texto 11).

Aproveitamos a oportunidade para esclarecer que o exame preventivo para câncer de colo de útero não era específico para identificar o vírus HIV e, também, esclarecemos

algumas dúvidas sobre a vacina para o papiloma vírus (HPV) promovida por meio de uma campanha nacional. Sobre o programa de imunização para o HPV o DSEI Cuiabá ainda não havia trabalhado na comunidade.

Na sequência novas revelações sobre o acesso ao pré-natal foram verbalizadas e a imunização das crianças também foi motivo de discussão e revelações surpreendentes.

Aliás eu tô falando hoje que é mentira. Isso não acontece (Participante 3; Texto 12).

Foi em junho que eu comecei passa mal, aí me internaram. O médico falô pra mim, “sua gravidez é de risco e esse menino não pode nascê agora. E essas enfermeira tem que cuidá de você bastante. Se dependesse de mim só pra cuidá de você, eu ía fazê de tudo pra tirá esse menino. Não depende só de mim”. Ele é particulá, né. Aí ele fez uma carta e mandô pro hospital, “tem que interna você urgente”. Cheguei lá, sabe o que que falaram pra mim no hospital? “Ah, por que que você foi atendida por este médico? Ele é particular!” Daí eu falei: eu sei só que quem tá sofrendo é eu. A gente corre pro lado onde a gente vai sê atendido. [...] (Participante 25; Texto 13).

É pré-natal, é vacina, é... tudo não tem no mês certo! Rafaeli, mesmo, tudo que ela precisava eu levava ela no posto, porque se dependê deles atrasa. E quem sofre? É a criança. Porque você leva a criança no posto, ela tem que tomá três ou quatro vacina (Participante 3; Texto 14).

Esses dia mesmo eu falei pro meu filho. Eles levaram a nenezinha deles, eu acho que ela tomô umas quatro! Ela chorava, deu febre nela! Daí falei pra eles “vocês tem que ser mais esperto, não pode depende deles”. No cartão ele vem marcado a próxima vacina. A gente sabe o dia. Todo dia a gente vai pra cidade, passa no posto e pede pra eles aplicá. [...] (Participante 23; Texto 15).

Falando de município, ontem eu levei quatro criança pra vaciná e a moça que tá responsável lá na sala de vacina ela pediu pra mim ontem que... muitas vez chega criança com vacina atrasado lá pra tomá. Isso é responsabilidade como a gente tá falando é... da equipe e da família. Aí o que que eles pediram pra mim? Ela pediu pra mim ajuntá todos os cartão dessas criança que ainda tá tomando vacina e leva lá pra eles regularizá. Regularizá e depois vê os qual que ainda tá precisando tomá vacina. Aí eles vão trazê a vacina aqui pra eles vaciná as criança (Participante 6; Texto 16).

A partir dos depoimentos acima refletimos sobre o processo de imunização e a importância do cartão da criança ficar aos cuidados da mãe. Conversamos, também, sobre a importância do leite materno para garantir saúde à criança.

A participação das mulheres foi significativa. Elas se perceberam, refletiram sobre seu cotidiano, suas angústias, suas necessidades. Entendemos que os problemas ligados à sua saúde eram muitos e o caminho seria longo até que tivessem uma unidade de saúde cujas ações fossem de qualidade garantindo o sigilo dos resultados dos exames e o respeito à sua individualidade.

Avançamos a problematização e abordamos a amamentação materna. Perguntamos se havia alguma prática tradicional relacionada à criança. Uma participante, talvez a mais idosa do grupo, respondeu:

Tem, mas hoje o índio não dá mais valor nisso. Não procura com quem conhece e a criança pode ficar forte. Ele não fica doente à toa. Remédio tem, mas só depende de usá-lo (Participante 6; Texto 17).

Aprofundamos sobre a importância das práticas tradicionais para a valorização da cultura reforçando sua identidade. Depoimentos sobre os benefícios do benzimento e dos chás caseiros auxiliaram a ilustração de outras práticas de cuidado, porém durante a elaboração das operações relacionadas à saúde da mulher e da criança o grupo não entendeu que tais práticas eram fundamentais para a valorização da identidade de seu povo. As operações elaboradas foram pautadas, sobretudo, nas práticas não-tradicionais de cuidado com o corpo da mulher. O cuidado tradicional estava no discurso verbalizado, mas não na prática de seus atores.

A presença de uma moradora e profissional de saúde, integrante da EMSI intimidou o grupo que depois de sua chegada reduziu as críticas voltadas aos serviços. As suas contribuições foram importantes para o resgate dos aspectos tradicionais.

A problematização da saúde da mulher e da criança antecedeu a elaboração do objetivo e das estratégias, bem como das instituições responsáveis, período para realização e recursos utilizados. O grupo ficou em dúvida se o termo adequado para o objetivo seria *promover* ou *garantir*. Escolheram o segundo, considerando-o mais adequado. Assim, o objetivo elaborado para o módulo em construção foi *garantir a saúde da mulher e da criança na Terra Indígena Tirecatina*.

Elas lembraram que os adolescentes não aceitavam com facilidade as conversas familiares e as palestras voltadas para a sexualidade. A partir disto, a primeira estratégia formulada foi: *ampliar a informação dos adolescentes sobre os cuidados com o corpo e com o comportamento nos termos da tradição*.

A cultura voltava à cena. No depoimento de uma participante ficou claro que a festa da menina-moça foi uma estratégia elaborada pelo grupo para informar à mulher suas funções na comunidade e as experiências ligadas à sexualidade que passaria a viver. Supomos que a redução na quantidade das festas da menina-moça esteja impactando negativamente a educação sexual dos mais jovens dessa comunidade.

Bom, da nossa... parte da lei dos Parecis, quando menina fica presa. A gente prende é pra orientá, mesmo. É pra orientá de tudo as coisa que vai acontecê. Porque, lá dentro... é orientá pra concordá com tudo o que mãe fala, tudo o que os mais velho (pode sê qualquer uma pessoa mais velha) chamá a atenção. Tem que ouvi. Não pode fala “ah, você não é minha mãe, você não é nada meu”. Não pode fala isso. Porque é um conselho que vai servi pra própria pessoa. E o que de bom pra acontecê... pra não falá que “minha mãe não falô nada pra mim, minha vó não falô, meus pai nunca falaram isso pra mim... O dia que tivé numa situação perigoso, aí vai fala assim: “minha mãe, meu pai nunca falô isso pra mim e hoje eu tô nessa situação”. Mas não é assim. Tudo o que o pai e a mãe passô, ela deve passá pra filha. Quando tá preso é pra fazê todo o tipo de serviço ali dentro e depois que saí. É exigimento muito... como fala... é uma coisa muito rígida. [...] Hoje, não. Hoje eu vejo as coisa mudô bastante [...] Por exemplo, a menina ficô aí, ficô com a primeira menstruação, ela tem que contá. Porque se deixa passá, que que vai acontecê? Vem aquele negócio que nós índio fala “você não pode andá no sol; o sol flecha na gente. Mato... todo mato, capim, cupim, árvore tem dono” – os velho fala pra nós: “você não pode andá no meio do capim, dono do capim vai flechá você”. Aí você vai falá: “a minha perna tá doendo, não sei o que que foi”. Então, todas as coisa eles ensina pra gente. Mesmo que depois você tem seus filho é a mesma coisa na dieta. [...] Por isso que hoje as coisa já não funciona como era antes. Porque a menina ficô preso, ela não obedece. Não obedece mesmo! [...] Como hoje é tudo moderno... [...] O que eles falava quando a gente tá com menino novo. Assim. mãe e pai não pode durmi junto. Por quê? Porque nem que ele não faz a relação, ele tá dormindo junto, a criança sente. Então durante uns tempo a mãe com o pai não dorme junto. Hoje, não, criança nasceu pai tá com mãe lá no braço [risos]... Fazê o quê, né?! (Participante 6; Texto 18).

Durante o depoimento da participante 6 observamos o comportamento das adolescentes presentes. Elas não demonstraram grande interesse pelo que estava sendo relatado. Na maior parte do tempo, embora em silêncio, percebemos que estavam distraídas. Possivelmente um sinal de distanciamento da tradição e adesão à cultura moderna.

Após a reflexão sobre o tema, a primeira operação foi reformulada e foi validada pelo grupo a saber: *aumentar a informação das adolescentes sobre os cuidados com o corpo e sobre o comportamento adequado nos períodos de menstruação e puerpério.*

O comportamento adequado estaria diretamente ligado à cultura; ou seja, elas estavam buscando o resgate de práticas tradicionais ligadas ao cuidado com o corpo. Os responsáveis seriam a família e a EMSI e os recursos necessários seriam de toda ordem (políticos, financeiros, materiais e humanos).

Avançamos para a discussão sobre a importância da informação, do conhecimento sobre si e sobre o outro, sobre a troca de experiências. Questionamos sobre o que a comunidade poderia fazer para ampliar o conhecimento das mulheres da comunidade. As respostas envolveram propostas tais como palestras e mutirões. Havia nestas respostas o efeito de sentido presente nas estratégias fundadas no modelo sanitarista e historicamente implementadas em territórios indígenas, desde a época do Serviço de Proteção ao Índio e, por diversas vezes, reproduzidas em ações no âmbito do SUS.

Além disso, surgiram reclamações em torno das visitas da EMSI nas casas a exemplo dos depoimentos a seguir:

Eles veem correndo nas casa das pessoa. Isso não funciona assim... cada um qué tê sua privacidade pra podê conversá com o médico. É igual o médico do município vinha aqui. A gente preparava todo mundo. Ele atendia no posto. [...] Ele perguntô “e o nosso povo lá? Tá indo médico?”. “Ah, tinha um médico doido que ía. O Distrito arrumo, só que agora sumiu” (Participante 6; Texto 19).

Porque tem coisa que é só sua... particular. Porque visita deles é assim: você tá lá com um monte de gente... teus filho lá, tudo lá... esses chega “e aí como é que você tá?” [...] (Participante 23; Texto 20).

Pior que essa que atendia, ela era cubana, né. Falava tudo enrolado (Participante 20; Texto 21).

As reclamações em torno do atendimento médico foram principalmente voltadas para um profissional mobilizado pelo Programa Mais Médicos do Ministério da Saúde; estratégia nacional voltada para suprir a falta de médicos na atenção primária.

Prosseguimos com a problematização dos aspectos tradicionais no cotidiano das mulheres da comunidade. Um termo interessante utilizado para diferenciar os índios descendentes de povos não-Nambikwara, ou de descendentes de casamentos entre Nambikwara e outras etnias, é *mestiço*. O depoimento a seguir caracteriza essa diferença: “Ela é mestiça” (Participante 24; Texto 23).

As demais operações elaboradas para superar os problemas ligados à saúde da mulher e da criança foram: garantir a vacinação das crianças, garantir consultas ginecológicas/obstétricas e exames laboratoriais e de imagem, e garantir o tratamento adequado para mulheres e crianças quando necessário. Os responsáveis foram: à família, EMSI, DSEI Cuiabá, Secretaria de Estado de Saúde, município de Sapezal e lideranças. Todos os recursos seriam necessários, especialmente os políticos tendo em vista que DSEI Cuiabá, município, órgão estadual e lideranças precisavam articular a implementação dessas operações.

Tem várias coisa que o município tem interesse de fazê pra nós, mas quem estorva é o distrito. Ele não aceita (Participante 23; Texto 25).

Aqui mesmo era pra tê uma academia. Aí o distrito tiro fora. Aí até hoje tá parado o recurso que era pra montá a academia (Participante 20; Texto 26).

Os depoimentos evidenciaram a ausência de ações articuladas entre a União e o município; percebemos o conflito entre as instâncias governamentais, subjacente ao discurso enunciado.

Chegou a hora da refeição e finalizamos o trabalho com o grupo de mulheres. Vale destacar que antes de iniciarmos a discussão sobre saúde da mulher e da criança, enquanto aguardávamos a chegada das participantes, conversamos com alguns daqueles no local estavam sobre as razões que poderiam justificar a ausência dos demais moradores, notadamente os Nambikwara. As informações fornecidas nos levaram a compreender o conflito instaurado na comunidade em virtude da divergência de interesses e posicionamentos frente à condução da lavoura mecanizada e os investimentos com os recursos dela oriundos.

Durante a conversa que tivemos sobre as ausências dos outros e as dificuldades para dar continuidade ao trabalho naquele contexto percebemos um certo desconforto em falar sobre o assunto; respeitamos. Conduzimos os trabalhos vespertinos conforme combinado, apesar de intensa desmotivação por parte do grupo.

No período vespertino os moradores da aldeia Caititu e Guarantã discutiram sobre o reconhecimento do polo-base tipo I, o principal problema identificado pelos moradores. Aqui estava a razão da participação de todos no projeto de pesquisa. Porém o que nos intrigava era a ausência dos moradores das aldeias Três Jacu, Novo Encantado, Novo Horizonte e Vale do Buriti, todas formadas em sua maioria por descendentes Nambikwara.

Problematizamos os momentos vividos até ali. Fizemos uso da problematização para motivá-los à reflexão e iniciamos ressaltando a importância da participação da comunidade nas tomadas de decisão. Utilizamos para direcionar nossas contribuições a Portaria nº 840 (Funasa, 2007) ainda em vigor, apesar do órgão ter sido afastado da gestão e execução do Subsistema. Essa portaria não foi revogada e constitui o único instrumento que orienta os projetos físicos dos estabelecimentos de saúde para povos indígenas. Comentamos sobre as ações administrativas e de saúde previstas aos polos-base tipo I.

O grupo participante refletiu e discutiu sobre o tema apontando que a existência de um polo-base tipo I naquela área traria melhoras na qualidade de vida das pessoas que ali habitavam, além de proporcionar uma estrutura física mais adequada para os procedimentos inerentes aos cuidados demandados.

Primeiro lugar eu acho que se tivé um polo-base aqui pra nós vai melhorá nossa saúde (Participante 14; Texto 27).

Melhoria na estrutura, né, do local de atendimento de saúde... provavelmente a gente consegue mais uma viatura pra dentista fazê o atendimento dela como manda o figurino, né. Se leva o paciente [município] a dentista fica parada, se atendê a dentista, [é] o paciente... Diminui o fluxo de levá gente pra cidade, né, porque a gente leva porque não tem estrutura, não tem condições, né. [...] (Participante 11; Texto 28).

Se o polo-basejá tem estrutura, tudo o quê a gente precisa, tudo o que médico precisa aqui dentro do posto de saúde, tudo estruturado... no caso, assim, a gente nem precisaria levá o paciente. Não sei se fica pesado pro médico... não sei. Isso daí a gente poderia tá entrando em contato com o pessoal do distrito, né... do DSEI, da Sesai, pra vê esta questão. Uma coisa também facilitaria assim... é... por exemplo, tem a estrutura, tudo para melhoramento de dentro do polo... [...] *Não ficá internado dentro do hospital*. De repente ele pode ficá lá no polo fazendo tratamento e na hora que melhorá ele já vai pra casa (Participante 6; Texto 29).

Os depoimentos anteriores revelariam que os moradores estavam convencidos dos benefícios da implantação de uma unidade de saúde adaptada às suas necessidades; a questão colocada retomou a redução do número de atendimentos no sistema municipal de saúde, consequentemente, reduzindo os riscos que as internações desnecessárias trariam aos pacientes.

Outro aspecto destacado foi quanto à organização das ações em saúde, a exemplo da saúde bucal, que ficavam comprometidas quando o veículo destinado à condução dos profissionais para cada localidade estava à disposição dos pacientes conduzidos ao município.

Destacamos o planejamento e o registro das ações administrativas, de saúde e de saneamento como ações relacionadas aos polos-base tipo I e iniciamos a discussão em torno do processo vivido desde o início do projeto de pesquisa. Outras atribuições relacionadas ao conjunto de práticas previstas para o polo-base tipo I também integraram a discussão, dentre elas a análise do perfil epidemiológico local para direcionar as ações desenvolvidas pela EMSI.

As atividades da Sala de Situação estavam entre as atribuições relacionadas à unidade de saúde citada. Esclarecemos a sua função destacando as importantes discussões entre a EMSI e as lideranças da comunidade proporcionadas pela implementação deste espaço de decisão colegiada. Juntos elaborariam planos locais de saúde com vistas à solução dos problemas identificados estabelecendo metas, responsabilizando os atores, etc. Para exemplificar como seriam estas reuniões com a comunidade, consideramos a maior queixa manifestada ao longo da etapa de visita nos domicílios: o uso abusivo de álcool.

A Sala de Situação se utilizada adequadamente fortaleceria a comunidade no sentido dela própria encontrar soluções para os problemas vividos. No entanto, destacamos que poderia ser colocada em prática independente do reconhecimento do polo-base tipo I na área.

O grupo acompanhava com atenção e assinalamos outras ações administrativas de polo-base tipo I as quais já vinham sendo desenvolvidas pelos profissionais e pelas lideranças comunitárias, dentre elas alimentação do sistema de informação, embora por meio de formulários físicos; a articulação com a rede de referência de média e alta; e o transporte de pacientes. Faltavam a vigilância epidemiológica e ambiental, o planejamento e a Sala de Situação.

Após os comentários acerca do tema *gestão local em saúde*, iniciamos a construção do objetivo e das estratégias identificando os responsáveis e discutindo sobre os recursos necessários. A discussão em torno do período para a realização das operações foi significativo, pois serviu para dar coerência aos diversos momentos em que estivemos juntos desde a primeira entrada em área com as visitas domiciliares.

Reconhecer a existência do polo-base tipo I na Terra Indígena Tirecatunga foi o objetivo elaborado pelo grupo reforçando todas as estratégias já utilizadas pela comunidade através de suas lideranças, mas que passou a ser pensado sistematicamente a partir da execução do projeto de pesquisa.

A presença de uma EMSI composta por enfermeira, técnica de enfermagem, dentista, AIS e Aisan semelhante às equipes que integravam os polos-base tipo I reconhecidos pelo Plano Distrital de Saúde Indígena 2012 – 2015 (PDSI-2012/2015) consolidou a percepção do grupo: o polo-base tipo I da Terra Indígena Tirecatunga precisava ser reconhecido oficialmente pelo DSEI Cuiabá. Uma vez reconhecido passaria a integrar o próximo PDSI do DSEI Cuiabá e, então, haveria condições de ampliar suas atividades.

Contribuímos com a construção de novas perspectivas em torno da demanda na medida em que trocamos conhecimentos com os atores locais. Ficamos confiantes que as reflexões incitadas ao longo do processo, e a partir daquele instante, acrescidas de um referencial teórico, dariam às lideranças novos argumentos.

Assim, introduzimos a teoria do PES apontando que o plano de ação que estava sendo construído desde o dia em que foi aprovado pela comunidade e pelo Condisi Cuiabá tinha um fundamento científico; uma base teórica que norteava as ações desenvolvidas. Conhece-la seria importante para a construção das operações que conduziriam os próximos momentos do planejamento.

Os participantes construíram as operações guiados pelos momentos do PES. A primeira operação foi elaborada em resposta a seguinte questão colocada ao grupo: *O que*

vamos fazer para alcançar o reconhecimento do polo-base tipo I na Terra Indígena Tirecatina?

O participante 11 apontou o caminho:

O certo é a comunidade com o conselho convencê o Distrito e o Condisi. Montá o plano e apresentá pra eles (Participante 11; Texto 30).

A resposta elaborada foi: *construir um Plano de Saúde Local para o reconhecimento do polo-base tipo I*. Os atores seriam: a comunidade, as lideranças e a pesquisadora, por sugestão do grupo; o período 2013 a 2015 e os recursos necessários seriam políticos, financeiros, materiais e humanos.

Após a elaboração desta estratégia, interrompemos as atividades para o lanche, retornando logo em seguida. No retorno reforçamos os quatro momentos do PES e fomos conduzindo a construção das demais estratégias e ações relacionando-as aos respectivos momentos.

Falamos sobre o *momento explicativo* e apontamos as atividades já desenvolvidas no território que o caracterizaram: coleta de dados nos domicílios e cálculo dos indicadores, de outubro de 2013 a julho de 2014, seguida pela apresentação e discussão dos resultados com a comunidade, em agosto de 2014.

Discorremos sobre a presença do momento estratégico (aspectos políticos), concomitante ao momento explicativo, dando visibilidade às ações de mobilização realizadas por algumas lideranças da comunidade quando esta já estaria desmotivada devido às diferentes experiências vividas e, por vezes, frustradas. Lembramos a todos a reunião do conselho realizada na semana anterior cujo fim fora colocar em votação a continuidade do planejamento e reafirmação pela comunidade de continuar participando do projeto de pesquisa. Além disso, resumimos todas estas ações na explicação da situação de saúde dos moradores daquele território.

Tudo passou a ter sentido e o grupo aprovou a proposta para a primeira ação desdobrada com vistas à implementação da estratégia: *explicar a situação de saúde dos moradores da Terra Indígena Tirecatina*. Fizeram questão que a Universidade de São Paulo (USP), fosse considerada um dos atores responsáveis pela operação, juntamente com a comunidade. O período de execução da ação foi reconhecido, de 2013 até meados de 2014, e todos os recursos já apontados teriam sido mobilizados para sua execução. A todo o instante

retomamos o referencial teórico estimulando o processo criativo e reflexivo dos participantes. Esgotamos as discussões e partimos para o momento seguinte: o *momento normativo*.

Neste foram escolhidas as prioridades, construídos os objetivos, elaboradas as operações necessárias para resolver os principais problemas apontados no momento anterior. Esclarecemos que naquele instante estávamos elaborando as operações, ainda que retrospectivamente e, obviamente, o momento normativo ainda estava em andamento. Partimos de práticas desenvolvidas no passado, chegamos no presente e a partir daquele instante projetaríamos as estratégias futuras.

Para melhor ilustrar a elaboração das operações, exemplificamos o que elas seriam recordando o momento anterior – o momento explicativo - e mostramos que coletar dados quantitativos em cada casa, calcular os indicadores sociais e de saúde utilizando tais dados, apresentar para a comunidade a situação de saúde segundo tais indicadores, conhecer e compreender a explicação da comunidade para os problemas apontados, motivar a comunidade a participar, seriam exemplos de ações que naquele caso já tinham sido desenvolvidas.

A explicação do momento normativo, a escolha das prioridades e a elaboração das operações seriam atividades ligadas ao PES que contou com a participação ativa do grupo. Destacamos, no entanto, que novamente teríamos que apresentar ao CLSI o trabalho desenvolvido e submetê-lo à sua aprovação. Este momento, chamado de *momento estratégico*, seria necessário para legitimar o que fora trabalhado e reafirmar a autorização da comunidade para a continuidade do planejamento. Sentimos a força do *silêncio* tomar conta do grupo e imediatamente destacamos que isto fazia parte do processo; não se tratava de algo não previsto no processo. Eles não se manifestaram e esperamos pela resposta no tempo que achassem adequado.

Acompanhando nossas reflexões, pois explicávamos a condução do planejamento associando as operações realizadas aos resultados obtidos, o grupo passou à formulação da segunda ação: *escolher as prioridades em saúde*. Deram-se as discussões em torno do reconhecimento desta operação e do movimento necessário para que ela se tornasse realidade.

O grupo se localizou no processo, e tivemos convicção disso, quando identificaram para a operação o ator responsável: *a comunidade*. Na sequência, acrescentamos que foram as necessidades em saúde elencadas na ocasião da primeira oficina, as razões centrais para o reconhecimento do polo-base tipo I. Afinal, qual seria a funcionalidade de um serviço com ações ampliadas e multiétnicas se os problemas de saúde não estivessem claramente

identificados e explicados pela ciência e, sobretudo, pela comunidade? Os participantes lembraram as justificativas do DSEI Cuiabá quando negou a necessidade de uma nova unidade naquele território.

[...] eles fala assim: ‘não justifica nada naquela terra, porque o povo lá num...’. Eles fala, assim, ‘que não procura’. *Na verdade o povo daqui não procura, mas precisa.* Sabendo também que as coisa aqui é assim eles parece que esquece do povo aqui. E valoriza mais quem procura eles (Participante 6; Texto 31).

A *construção das operações* que reforçaria a importância do reconhecimento do polo-base tipo I foi adotada como segunda estratégia a ser desenvolvida no período de 2014 a 2015 utilizando todos os recursos apontados. Esta operação compreendia todas as outras estratégias elaboradas para as principais necessidades em saúde.

Porém, para dar sequência ao planejamento precisaríamos elaborar uma *ação política* para submeter, novamente, a continuidade do processo ao CLSI, assim como mobilizar possíveis alianças com outros conselheiros do Condisi Cuiabá garantindo, deste modo, a aprovação do Plano de Saúde Local nesta instância deliberativa. Esta ação nos ligaria ao *momento estratégico* do PES, essencialmente político.

Reiteramos que a não submissão ao Condisi Cuiabá caracterizava uma ação isolada, não deliberada pela instância oficial de participação social e espaço legítimo para a discussão sobre a saúde dos usuários no âmbito do DSEI Cuiabá. Eram informações importantes e o grupo permanecia acompanhando em silêncio, mas supúnhamos que o sentido do silêncio estava em algo ligado diretamente à operação. Trava-se do conflito interno ocorrido no período em que nos ausentamos do território.

A terceira estratégia foi elaborada: *aprovar o Plano de Saúde Local no conselho local e no Condisi Cuiabá*. Acrescentamos que a aprovação por si só não garantiria o reconhecimento da unidade demandada seriam necessários novos desdobramentos. Ou seja, além da aprovação nas instâncias legitimadoras do processo, seria necessário *fiscalizar a execução das deliberações* e para isto a comunidade deveria *articular o reconhecimento do polo-base com a coordenação do DSEI Cuiabá*. Estas seriam a quarta e a quinta estratégia formuladas com vistas ao alcance do objetivo do módulo. Necessária, porque o DSEI Cuiabá vinha ignorando esta demanda local e, possivelmente, colocaria obstáculos para implementá-la.

Aprovar o Plano de Saúde Local nas instâncias de participação social e articular o reconhecimento do polo-base tipo I com o órgão responsável seriam operações indispensáveis

para a incorporação do plano elaborado ao Plano Distrital de Saúde Indígena provavelmente formulado para o período 2016 – 2019.

O reconhecimento das necessidades apontadas com seus desdobramentos pelo Plano Distrital de Saúde Indígena 2016 – 2019 daria início ao último momento do PES: o *momento tático-operacional*. Aqui, a comunidade estaria bastante próxima de ver seu objetivo alcançado, embora ainda necessitasse manter-se alerta e proativa no sentido de fiscalizar a implementação do que fora planejado pela gestão do DSEI Cuiabá. Para isto seria imprescindível um conselheiro atuante e a comunidade imbuída deste propósito.

Além disso, consideramos que o DSEI Cuiabá poderia reconhecer o Plano de Saúde Local e incorporá-lo ao Plano Distrital de Saúde Indígena 2012 – 2015, embora fosse pouco provável dadas às previsões orçamentárias e financeiras já comprometidas com outras operações. Esclarecemos ao grupo que isto implicaria substituição de alguma operação prevista que, por sua vez não seria implementada, destinando os recursos financeiros para o reconhecimento do polo-base tipo I.

Eles continuavam em silêncio, porém bastante concentrados. Das dez pessoas presentes, somente três anotavam o que estava sendo construído, as demais nos deixaram em dúvida se de fato estariam compreendendo o processo.

Elaboramos, então, a sexta estratégia, a saber: *implementar o Plano de Saúde Local através do Plano Distrital de Saúde Indígena 2016 – 2019*. O ator responsável seria, portanto, o DSEI Cuiabá que mobilizaria recursos de todas as ordens no período de 2016 a 2019. Neste momento, sairíamos do espaço singular e entraríamos no espaço particular definidos por Matus (1987). Novas genoestruturas que delimitariam o espectro das novas fenoeestruturas que resultariam em outras produções sociais, ou seja, outros fluxos de produção.

Consideramos dois cenários para implementar o Plano de Saúde Local, especialmente para deliberar sobre a estrutura física do polo-base tipo I: um deles tratou da reforma do posto de saúde da aldeia Três Jacu adequando-o para receber as atribuições ampliadas da unidade (solução imaginada e trabalhada desde o início das reivindicações pelas lideranças da Terra Indígena Tirecatinga) e o outro considerou a construção desta unidade segundo diretrizes específicas para projetos físicos de estabelecimentos de saúde (Funasa, 2007).

Segundo as lideranças, no caso da reforma poderiam ser utilizados recursos existentes no Fundo Municipal de Saúde de Sapezal, possivelmente um saldo do Incentivo de Atenção Básica aos Povos Indígenas que permaneceu na conta ainda que o depósito desse incentivo tenha sido interrompido. Eles declararam que tratariam deste assunto numa reunião agendada

com o município, o DSEI Cuiabá e as lideranças da Terra Indígena Tirecatunga para o mês de setembro daquele ano.

Acrescentamos que para a construção de uma nova unidade dependeria da disponibilidade de recursos no orçamento do DSEI Cuiabá que, por sua vez, tinha seus recursos atrelados ao orçamento da União. A avaliação orçamentária e financeira seria realizada no âmbito do DSEI Cuiabá e os atores deveriam acompanhá-la diretamente e por meio das assembleias do Condisi Cuiabá.

Em ambos os cenários seria necessária a avaliação das operações elaboradas no Plano de Saúde Local, incorporadas pelo Plano Distrital de Saúde Indígena dado que a elaboração das mesmas não garantiria a sua execução. Além disso, muitas deveriam ser revistas e se necessário alteradas de acordo com as diferentes situações, adequando-as ao contexto, verificando se os atores responsáveis as teriam implementado dentre outros critérios estabelecidos para o acompanhamento da implementação do plano.

Reforçamos deste modo, o fundamental acompanhamento da implementação das operações pelo CLSI e pelas lideranças fortalecendo a atuação dos conselheiros distritais e colocando a Sala de Situação em funcionamento constante. Com esses apontamentos construímos a última operação: *avaliar as ações do Plano de Saúde Local já incorporado pelo Plano Distrital de Saúde Indígena*. Eles acompanhavam e neste instante percebemos que o silêncio do grupo não se tratava de dispersão e, sim, de concentração. Os poucos comentários não representavam desinteresse, ao contrário os participantes perceberam a importância da construção daquele momento do PES e aprenderam com o processo, porque tudo passou a fazer (ainda mais) sentido. Esta impressão fora confirmada no dia seguinte nos depoimentos de encerramento da segunda oficina.

Antes de terminar os trabalhos do dia, colocamos as dificuldades que teríamos para realizar a terceira oficina tendo em vista a ausência de praticamente todos os moradores da comunidade e das lideranças das aldeias Novo Encantado, Três Jacu, Novo Horizonte e Vale do Buriti. Apontamos, que até aquele momento, vínhamos conduzindo o processo e dividindo as responsabilidades com algumas lideranças. A partir dali o processo exigiria a corresponsabilização de todos os atores da comunidade – caciques, presidentes de associação e conselheiros - de tal modo que sem os mesmos o plano não seria executado. Acrescentamos, também, que para aprovar o Plano de Saúde Local no Condisi Cuiabá era fundamental aprová-lo no CLSI da Terra Indígena Tirecatunga e, para tanto, precisávamos reuni-lo novamente. Eles se comprometeram em conversar com os caciques e presidentes de

associação das outras aldeias assim que encerrássemos os trabalhos do dia. Pediram um prazo até o dia seguinte, no domingo.

Concordamos e enquanto as lideranças se organizaram para mobilizar as outras aldeias, outros participantes foram jogar bola e tivemos mais uma oportunidade de compreender os motivos das ausências.

Segundo informações de uma liderança a razão do conflito interno foi o uso dos recursos comunitários ligados à produção da lavoura mecanizada. Descontentes com a falta de transparência quanto ao uso destes recursos alguns moradores questionaram as iniciativas da associação responsável pela aquisição dos maquinários agrícolas de uso comum. A partir disto o conflito se instalou e teve reflexos na execução do projeto de pesquisa.

Compreendemos que a desconfiança quanto ao uso dos valores depositados era a principal razão. Os índios estavam em conflito e a situação colocada na ocasião era de nova configuração política interna: de um lado moradores da aldeia Caititu e Novo Encantado, de outro, moradores das aldeias Guarantã, Três Jacu e Novo Horizonte; não conseguimos saber qual a posição das lideranças das aldeias Vale do Buriti.

O fato é que a discordância entre as lideranças estava inviabilizando o PES na Terra Indígena Tirecatinga. Afinal, como poderíamos saber se havia aceitabilidade das operações elaboradas se os demais moradores não se faziam presentes?

Entretanto, conseguimos atingir parte de nossos objetivos trocando conhecimentos e experiências vividas com o grupo. Através das reflexões desenvolvidas, especialmente para o reconhecimento do polo-base tipo I, buscamos demonstrar todo o processo do PES, identificando nas atividades já executadas todos os seus momentos: explicativo, normativo, estratégico e tático-operacional – mostrando que havia uma linha norteadora para as decisões tomadas ao longo do planejamento. Ora partindo da ação e em direção à reflexão, ora agindo de maneira proativa formulando ações, dividindo responsabilidades e definindo períodos e recursos.

Acreditamos que esta tenha sido a parte da oficina que mais acrescentou conteúdos ao grupo embora a participação de parte da comunidade e demais lideranças tenha sido reduzida.

Na verdade, tudo esteve de acordo com o ambiente teorizado por Matus (1987; 2005): o planejamento não se dá num contexto estático, resulta, a todo instante, da ação social dos atores. Era a teoria da produção social se consolidando. No caso específico do PES na Terra Indígena Tirecatinga a ação social de cada ator em situação resultou num processo tão

dinâmico que a cada encontro inúmeros acontecimentos tinham mudado o cenário nos levando a rever as atividades previamente programadas.

9.2 A COMPETÊNCIA INTERDISCURSIVA DOS ATORES NA FORMULAÇÃO DAS OPERAÇÕES

A formulação dos módulos operacionais do plano, descrito na seção anterior, revelou a regularidade enunciativa do discurso dos atores presentes. Esta regularidade foi identificada na cena que predominou nos dois primeiros dias da segunda oficina, mudando apenas no terceiro quando foram formuladas operações para a saúde da mulher e para a implantação do polo-base. Ela foi condicionada pelas práticas discursivas dos atores participantes que de imediato se colocaram no estatuto de alunos em sala de aula e atribuíram à pesquisadora o estatuto de professora; um ator com o poder do conhecimento, detentor do saber válido. Este foi o contrato que vigorou na maior parte do tempo em que foram elaboradas as operações do plano.

A cenografia foi composta pelo espaço em que a oficina foi realizada - a escola, bem como pela disposição linear das mesas e cadeiras, o uso da lousa e a insegurança inicial dos participantes em manifestar suas opiniões a respeito dos temas abordados. As regras do jogo associadas aos atos de fala reforçaram o contrato instituído e delimitaram as possibilidades de criação das operações.

Ressaltamos que para a análise dos discursos em diferentes planos utilizamos, sempre que o *corpus* nos proporcionou, a competência interdiscursiva do ator enunciador. Utilizamos também a própria estruturação dos módulos com suas operações e atos de fala para identificar a citada categoria uma vez que as operações foram formuladas a partir de seus enunciados organizados pela pesquisadora e, sempre, submetidos à aprovação do grupo antes da nova formulação. Entendemos deste modo que os próprios módulos enunciavam os discursos desses atores.

Na formulação do módulo sobre a *saúde do idoso* a cena enunciativa reforçou o estatuto que os sujeitos atribuíram a si revelando o quão interiorizado estava o discurso de sujeição do conhecimento tradicional, transmitido oralmente, pelo conhecimento científico em que o professor é o detentor do saber absoluto. Entretanto, os enunciados que denunciaram o

conflito das práticas discursivas tradicionais de cuidado, valorizadas na posição do pajé e do raizeiro, com o discurso médico hegemônico, característico do modelo médico-assistencialista, possibilitou emergir no cenário o discurso de resistência verbalizado no excerto a seguir [...] *Só que eu usava. [...]*, extraído do Texto 5.

A discussão em torno do envelhecimento foi iniciada pela exposição dos conceitos norteadores da reorientação dos serviços de saúde com vistas à ampliação da qualidade de vida das pessoas. O intuito da reflexão foi facilitar a compreensão dos sujeitos sobre as novas práticas de saúde propostas pela promoção e vigilância da saúde.

A análise do módulo construído assinala que os atores compreenderam a abordagem ampliada do conceito de saúde marcada na expressão bem-estar do objetivo *proporcionar bem-estar aos idosos*. Da mesma maneira as operações evidenciaram o lugar ocupado pelos sujeitos em suas enunciações e deram ênfase à valorização do idoso enquanto sujeito detentor da história do grupo, conhecedor de práticas de cuidado tradicionais que quando associadas às práticas multidisciplinares ampliam as possibilidades de bem-estar e qualidade de vida não só dos demais idosos da comunidade, mas também dos outros moradores em todas as faixas etárias.

Os participantes não esqueceram da alimentação saudável inteiramente atrelada à alimentação tradicional, encontrando aqui um obstáculo a ser superado: a redução expressiva de animais silvestres na região.

Os enunciados relacionados à natureza dos recursos também marcaram a posição do sujeito com relação à utilização do recurso político para buscar alianças com outros conselheiros no tocante à aprovação do plano de saúde local na assembleia de Condisi. O enunciado a seguir revela as intenções do ator: [...] *tem como conversá com eles pra eles ajudá, porque... eu acho que a gente tem que sê bastante político também* (Texto 1). Este enunciado revela as intensões do grupo marcadas pelos verbos *conversar* e *ajudar* cujos efeitos de sentido foi de negociação, aliança e cooperação mútua.

A discussão em torno da mortalidade de pessoas que desenvolveram hipertensão arterial evidenciou que o tema e seus desdobramentos não eram desconhecidos pelos participantes. As enunciações corresponderam tanto às práticas discursivas mais restritas da promoção à saúde, a exemplo da prática de exercícios físicos, quanto à abordagem mais ampliada sugerindo novas práticas de sustentabilidade alimentar na comunidade.

O *stress*, palavra de origem anglo-saxônica emprestada pelo sujeito, foi abordado como um estado de profunda irritabilidade e descontentamento com o cotidiano resultante de

conflitos internos e familiares. A depressão também foi enunciada apontando que os transtornos emocionais e psíquicos tão característicos da vida moderna também estão presentes na comunidade e assumem significados não muito diferentes daqueles que a sociedade envolvente lhes atribui. O sujeito enunciatador do *stress* buscou nas festas tradicionais o contraponto para o desconforto vivido. O efeito de sentido atribuído ao discurso marca o desejo de retorno da tradição para o cenário.

A cena enunciativa permanecia, e as regras que a fundaram aos poucos foram ficando maleáveis. As operações elaboradas representaram a inserção dos participantes no discurso da promoção e vigilância da saúde evidenciando a troca de conhecimentos durante a formulação das operações e apontando para o acúmulo de capital cognitivo dos atores. Durante a identificação dos atores nas operações não houve momento em que os participantes indicaram o indivíduo, ele sempre estava diluído no grupo ou na comunidade.

Na sequência entrou em discussão as operações sobre o problema da mortalidade por causas externas e as formulações dos poucos participantes enunciaram o discurso médico-assistencialista marcado nos atos de fala que empreenderam as ações *combater* e *vencer*, cujos efeitos de sentido instauraram o cenário de conflito vivido no território pela comunidade tendo em vista o abusivo uso de bebidas alcoólicas.

Outros atos de fala evidenciaram a tentativa de transcender à perspectiva centrada na atuação médica e hospitalocêntrica, inadequada para a condução dos problemas relacionados a esta linha de ação. Referimo-nos aos atos de fala *fortalecer* e *ampliar* aproximando-se de um conceito positivo do processo saúde-doença; logo foram abandonados por não conseguirem identificar *a quê* ou *a quem* estariam voltadas as operações.

Por fim, outros enunciados marcados pelo o léxico *reduzir* foram abandonados pela mesma razão e os sujeitos não conseguiram avançar.

A cena enunciativa mudou, consideravelmente, durante a discussão sobre a *saúde da mulher e da criança* e um novo contrato foi estabelecido entre a pesquisadora e as participantes facilitando o diálogo. As discussões e formulações evidenciaram a inscrição das mulheres da aldeia Caititu na competência interdiscursiva da promoção e vigilância da saúde cuja direção ocupada marca claramente a sua emancipação e autodeterminação empreendidas na defesa de si e da família.

O objetivo enunciado trouxe a força da ação no verbo *garantir* e o necessário complemento que sua transitividade exigiu delimitando o escopo da estratégia, ou seja, a garantia da saúde da mulher e da criança. As operações formuladas indicaram o caminho

percorrido pelas participantes e a sua inscrição naquele discurso se deu com as enunciações cujos efeitos de sentido foram de garantia de direitos adquiridos e essenciais para a sobrevivência das crianças e para a saúde da mulher. Alguns enunciados evidenciaram o distanciamento das novas gerações da tradição sendo apontado como um problema por uma das participantes do grupo e todas concordaram que seriam necessárias ações voltadas para o comportamento adequado das mulheres antes, durante e depois do nascimento dos filhos.

A ausência de outras lideranças já no primeiro dia da segunda oficina apresentou o modo de enunciação das mesmas, sobretudo das lideranças Nambikwara, condicionado pelas circunstâncias em que a oficina ocorreu. Esta enunciação teve relação com o conflito instaurado no território cujas causas estavam ligadas à lavoura mecanizada que levaram à reorganização política dos grupos.

A observação do funcionamento discursivo do espaço institucional nos levou a supor, que as aldeias Guarantã, Três Jacu e Novo Horizonte consolidaram a aliança que já havia respondendo aos questionamentos das lideranças das aldeias Caititu e Novo Encantado. O objeto fazia referência à utilização dos recursos oriundos da venda do grão produzido na lavoura mecanizada. Não há informações suficientes quanto à participação das lideranças da aldeia Vale do Buriti nesta nova reconfiguração política; sua ausência ficou parcialmente justificada pela dificuldade de acesso às aldeias onde foram realizadas as oficinas.

O discurso dos sujeitos foi apreendido tanto pelo modo de enunciação quanto pelas práticas discursivas percebidas na localização territorial das aldeias localizadas na Terra Indígena Tirecatina e dos acessos vicinais entre as mesmas. A primeira aldeia a ser avistada assim que qualquer visitante chega ao território é a aldeia Guarantã, cuja associação indígena administrava na ocasião os recursos que seriam utilizados para a aquisição de máquinas agrícolas voltadas para o cultivo de soja na lavoura mecanizada.

Na sequência está localizada a aldeia Caititu. Porém para os moradores da aldeia Guarantã não trafegarem pelo centro da citada aldeia sempre que se dirigiam para a aldeia Três Jacu, utilizavam um acesso alternativo que a desviava. A aldeia Novo Encantado ficava bastante próxima da aldeia Caititu, e também era desviada pelo acesso mencionado.

Na aldeia Guarantã moram descendentes Paresi e Terena, antigos internos do Posto Missionário do Utiriti que no território permaneceram após o encerramento das atividades da missão jesuítica. Além disso, têm reconhecida participação no processo de demarcação da terra indígena participando, inclusive, dos primeiros estudos de demarcação. A legitimidade de suas lideranças se dá por duas razões: a primeira está relacionada às conquistas de um dos

patriarcas para a atenção à saúde de todos os moradores do território, tendo em vista sua atuação como conselheiro distrital, juntamente com sua companheira, durante aproximadamente 10 anos. É o vice-presidente da associação indígena da aldeia.

A segunda razão está associada à administração da lavoura mecanizada pela outra família residente na aldeia Guarantã. Esta também compartilha a história missionária e seu patriarca, presidente da associação indígena, é o responsável pela administração das atividades ligadas ao cultivo da soja e investimentos do recurso voltados para a autodeterminação da comunidade que se preparam para cultivar a terra de modo exclusivo.

A divisão dos lucros obtidos pela venda do produto cultivado é realizada em conjunto com outra associação indígena localizada na mesma área cujo presidente reside na aldeia Novo Horizonte e o vice-presidente é, também, cacique da aldeia Três Jacu. A participação desta associação cuja sede é na aldeia Três Jacu, no que se refere ao cultivo da lavoura mecanizada, é por meio da assinatura do contrato de arrendamento (a que chamam todos de *parceria*) com o fazendeiro “parceiro”.

O conflito instaurado em última instância estabeleceu uma linha divisória entre os grupos que mantêm relações de parentesco em diversos níveis. Este conflito que já vinha sendo gerado nos meandros das atividades de cultivo, enunciado nas resistências de alguns moradores ao trabalho agrícola não tradicional, foi potencializado com o questionamento das lideranças, sobretudo, da aldeia Caititu. Tratava-se não só de um questionamento relacionado ao aspecto econômico gerador de desconfiças e discussões, mas também de uma ruptura familiar dado que os moradores desta última são parentes em primeiro grau dos patriarcas da aldeia Guarantã.

Para análise mais pormenorizada dos aspectos familiares e de seus significados seriam necessários métodos apropriados pautados no conjunto das teorias antropológicas. Não é objeto deste estudo detalhar estas relações, apenas destacamos, e isto nos é fundamental, o conflito instaurado e seus desdobramentos especialmente o afastamento de um dos patriarcas da aldeia Guarantã da condução do planejamento da unidade de saúde e a adesão dos Nambikwara como resposta aos moradores da aldeia Caititu. A resposta se deu pelo isolamento territorial e familiar daqueles que vivem na aldeia Caititu.

Utilizando a semântica global percebemos que havia uma regularidade enunciativa presente no modo de enunciação dos Nambikwara. Estes se movimentaram entre dois pontos extremos no que toca à sua participação no processo. Dito de outro modo, a análise da participação das lideranças Nambikwara ao longo do planejamento evidenciou dois discursos:

um marcado pela *ausência* e o outro pela *presença* dos mesmos dependendo do momento do PES e das condições históricas em que eles se deram.

No início do planejamento o conselheiro distrital que intermediou a proposta de trabalho da pesquisadora e a comunidade era a liderança da aldeia Guarantã; representante cuja legitimidade reside nas conquistas já apontadas, notadamente, na dimensão saúde relacionada à saúde da comunidade.

A normatização dos CLSI nos termos enunciados pelo Ministério da Saúde destituiu a liderança de sua função de conselheiro, mas a sua legitimidade e conseqüentemente o seu poder na aldeia continuaram a ser reconhecidos pela sua história, embora estivesse ameaçada pela ascensão política do novo conselheiro eleito pela comunidade e morador da aldeia Caititu; vale lembrar que sua função na associação indígena desta aldeia é de tesoureiro.

O reconhecido trabalho do patriarca da aldeia Guarantã traz para o cenário um efeito de sentido principalmente relacionado ao discurso tradicional enunciado pelos Nambikwara. Ou seja, o poder está legitimado pela generosidade e pelo compromisso com o bem-estar do grupo. Acreditamos que esta tenha sido a razão da adesão dos Nambikwara ao projeto, bem como a participação dos mesmos nos primeiros momentos de coleta de dados nos domicílios.

A ausência das lideranças Nambikwara em ambas as oficinas têm razões diferentes. Vale lembrar que durante o primeiro encontro com a comunidade para apresentar os dados preliminares foi revelado algo que imediatamente provocou reação de desaprovção. A resposta foi o silêncio e a ausência dos mesmos na primeira oficina; revertida pela atuação de uma liderança, descendente Nambikwara, morador da aldeia Novo Encantado e que é um dos poucos com experiência universitária no grupo. Esta liderança tem sua legitimidade reconhecida pelo conhecimento científico devido a sua escolaridade, o que lhe diferencia dos demais. A escrita e a educação institucionalizada fizeram a diferença e os parentes Nambikwara cederam ao apelo do líder à participação dadas às demandas em jogo.

Da ação deste ator o conselho local foi reunido e após intensa discussão decidiu pela continuidade do planejamento com o retorno dos Nambikwara à cena enunciativa. Vale destacar que neste momento o grupo da aldeia Caititu participou intensamente das atividades desenvolvidas.

Na segunda oficina, realizada na aldeia Caititu, momento em que as operações foram formuladas, novamente os Nambikwara se ausentaram. A importância de sua participação e aprovação das tomadas de decisão no interior do território pode ser explicada pelo poder que detêm no jogo social delimitado pela geno-estrutura singular. A força de sua cultura traduzida

no estilo e modo de vida adotado, associados à presença de dois pajés dentre eles o de maior poder da região, reforça a identidade Nambikwara e os coloca no centro das decisões; além disso, são em maior número e dispõem da posse simbólica da Terra Indígena Tirecatunga uma vez que esta é considerada território Nambikwara.

Os demais moradores reconhecem este poder, cujo recurso lhes é escasso considerando as suas inscrições em outras competências interdiscursivas que por sua vez legitimam o poder que mobilizam em outras esferas estejam elas no interior da comunidade, ou não. Trata-se de um jogo de forças em que cada grupo mobiliza o recurso que lhe confere maior vantagem no jogo. Uns ganham poder pela força do discurso tradicional ainda presente nas suas enunciações, outros ganham poder pela inscrição que fizeram no discurso da modernidade e que lhes capacita (e legitima) para as relações com a sociedade envolvente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O exercício do planejamento vivido ao longo do período nos colocou diante da primeira assertiva de Matus (1987; 2005): os jogos sociais são dominados pela incerteza e para planejar ações com vistas à solução dos problemas vividos precisamos de um dispositivo adequado que considere as circunstâncias em diferentes situações conduzindo aquele que planeja à mobilização das variáveis que dispõe para o sucesso do seu jogo.

A incerteza considerada pelo autor esteve presente ao longo de todo o processo. Em cada encontro com a comunidade participante desde a coleta dos primeiros dados para a análise do perfil epidemiológico até a última oficina programada para a elaboração das operações percebemos que os acontecimentos externos e internos condicionavam a formulação do plano de saúde local caracterizando cada momento com um conjunto de problemas quase-estruturados cujas abordagens exigiam o manejo dos escassos recursos que dispúnhamos.

Durante todo o percurso fomos condutores do processo e ator em situação. Produzimos jogadas em resposta aos fatores externos e internos que nos condicionavam e da mesma forma as elaboramos manejando nossos recursos e colocando em movimento a criatividade com vistas a superar os obstáculos encontrados.

Os conflitos internos característicos da dinâmica da comunidade tornaram-se mais relevantes na medida que os desencontros gerados pelos diferentes interesses e opiniões relativos à condução da lavoura mecanizada condicionaram a dinâmica do planejamento funcionando, simultaneamente, como força de resistência e mola propulsora para o surgimento de novos atores a cada situação. A flexibilidade foi a palavra de ordem, nada mais paradoxo e verdadeiro.

As diferentes realidades de cada encontro configuraram as novas situações produzidas pelos atores nos períodos em que nos ausentávamos; sínteses de relações políticas que definiam a dinâmica do presente e forneciam nebulosas perspectivas para o futuro e para a eficácia das ações elaboradas e realizadas.

Nesse sentido, retomamos as dificuldades enfrentadas para reunir a comunidade já no primeiro momento. Neste, a primeira reunião em que somente algumas lideranças estiveram presentes, realizada na aldeia Caititu, foi reprogramada por iniciativa das lideranças presentes e realizada com a participação da comunidade na aldeia Três Jacu. Essas deram visibilidade

ao movimento dos atores condicionando uns aos outros e mobilizando ações criativas que contornaram os obstáculos daquele contexto. Obviamente a cada nova dinâmica, uma nova situação que exigia a reformulação das estratégias metodológicas previstas.

Vale ressaltar que foram nestas reformulações que os atores mais nos surpreenderam. Para exemplificar citamos a participação do conselheiro distrital de saúde representante Terra Indígena Tirecatinga na mobilização de apoio à aprovação do projeto pela Assembleia do Condisi Cuiabá necessária para recebermos a aprovação dos órgãos oficiais para a realização do projeto naquele território. Além disso, destacamos a iniciativa do seu sucessor quando sugeriu a participação das crianças na elaboração das representações das aldeias e das famílias e a ação da liderança da aldeia Novo Encantado que reuniu os conselheiros para novamente se comprometer com a continuação do projeto na comunidade. Não menos importante, mas sobretudo fundamental, foi a ação mobilizadora exercida pela liderança da aldeia Caititu que resultou na reunião final do momento normativo em que os líderes pactuaram ações e responsabilidades com vistas aos arranjos políticos necessários para a aprovação do plano formulado pela Assembleia do Condisi Cuiabá. Dávamos início na ocasião ao momento estratégico, um novo desafio que teremos ao retornar à Secretaria de Estado de Saúde de Mato Grosso.

Entretanto, nesse cenário de participação e envolvimento, as resistências do órgão responsável pela gestão da Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena condicionaram ações criativas dos atores locais para neutralizar os esforços do citado órgão que objetivou desmotivar os moradores do território a seguir adiante com o propósito de reconhecer a necessidade de uma unidade de saúde naquele território.

As resistências se colocaram de diversos modos desde a morosidade no fornecimento de dados secundários necessários para o cálculo dos indicadores sociais e de saúde, assim como a negação velada das atas das assembleias do conselho distrital. Heterogeneidade mostrada e constitutiva do discurso autoritário de um Estado com longa história marcada por avanços e retrocessos democráticos. Resistências que nos condicionaram – pesquisadora e lideranças comunitárias - à elaboração de jogadas simultâneas que possibilitaram a continuidade do planejamento, a exemplo da possibilidade de recorrer ao órgão judiciário competente.

Mas, o acaso também confirmou a teoria de Matus (2005), pois durante o processo alguns gestores do DSEI Cuiabá foram substituídos o que facilitou o acesso aos referidos dados. Variáveis sobre as quais não tínhamos controle e que por outras forças presentes na

situação condicionaram acontecimentos que por sua vez ampliaram nossos recursos para o jogo em andamento.

Matus (2005) elaborou o PES considerando a realidade vivida pelos atores em situação um sistema complexo, nebuloso e aberto às interferências do meio as quais resultam das ações de outros atores em situação; as diversas interferências têm sua origem em outros jogos cujas especificidades os caracterizam como únicos e que mobilizam recursos escassos orientados para o alcance dos objetivos dos atores. Pensamos ser um exemplo desta complexidade, nebulosidade e abertura às interferências geradas pelo acaso o fato descrito nos parágrafos anteriores.

Falamos, então, das diferentes lógicas – forças e critérios – que atuam com movimentos desordenados e contínuos no jogo social (Matus, 2005). Cada lógica define o tipo de poder em disputa, bem como as regras que condicionam a competição entre os atores; pois o jogo social é mobilizado por interesses diversos que fundam as alianças entre os jogadores em virtude de interesses comuns ou complementares. Assim sendo, planejar o plano de saúde local voltado para as necessidades da população da Terra Indígena Tirecatunga não foi um ato isolado, mobilizou outros atores que da mesma maneira colocavam no cenário suas forças e suas estratégias segundo seus interesses; atores que se aliaram a nós e atores que se colocaram contrários.

O interesse inicial da comunidade era o reconhecimento de uma unidade de saúde caracterizada pelo Subsistema de Atenção à Saúde Indígena como polo-base tipo I. Os argumentos utilizados eram de reforço à identidade Nambikwara mesmo diante de uma comunidade pluriétnica cujos moradores estavam unidos por um mesmo passado em torno do Posto Missionário do Utariti, apresentado e analisado no capítulo 8. Esta reivindicação era fortemente contrariada pelo órgão responsável pela gestão do subsistema cujos profissionais não mediram esforços para mobilizar suas forças institucionais com vistas a dificultar o planejamento da comunidade. Exemplo expressivo desta resistência e manejo de porções do poder distribuído no jogo social foi a morosidade da disponibilização de dados secundários citados anteriormente.

Se cada um dos nove jogos, considerados por Matus (2005), só se consolida no espaço do jogo total na proporção em que se projeta sobre os demais jogos dominando o cenário de forças, então nos vimos diante da necessidade de acumular recursos que ampliassem nossas vantagens no jogo em andamento. Tratava-se de mobilizar os recursos conferidos aos atores em situação oriundos de cada lógica para um único fim.

O jogo dominante ao longo de todo o planejamento realizado foi o jogo *macro organizacional*. Neste, a ação coletiva coloca em movimento ações individuais e organizacionais que em última instância promovem mudanças nas organizações e nos serviços delas esperados (Matus, 2005). A lógica, ou seja, o conjunto das regras e critérios que operam neste jogo resulta da burocracia e, por isso, precisávamos ter em mente que o reconhecimento da unidade de saúde reivindicada se daria somente se conseguíssemos mobilizar os recursos que possuíamos no âmbito da organização do subsistema.

Porém, o jogo dominante interagiu com os demais jogos no conjunto do sistema e outras lógicas estavam, simultaneamente, colocadas e as motivações minimizadas em alguns momentos foram retomadas, igualmente condicionadas pelas ações favoráveis ao processo.

Nesse sentido, devemos dar relevo a outro jogo presente: o *jogo pessoal* correspondente à liderança individual de cada ator que busca satisfazer ambições pessoais e consequentemente acumular o poder decorrente das suas conquistas. Matus (2005) ressalta que esse jogo dá visibilidade à luta dos atores que buscam satisfazer suas ambições e o equilíbrio entre estas e os objetos sociais.

Assim, temos convicção que no âmbito do jogo macro organizacional os interesses individuais de cada ator em situação buscaram o equilíbrio com o objeto social em disputa: o reconhecimento do polo-base tipo I. Isto significa dizer que embora tivéssemos interesses pessoais diversos, estes estavam em equilíbrio com o objetivo primeiro da realização do planejamento. Destacamos, ainda que no jogo pessoal o recurso escasso é a personalidade do sujeito que mobiliza emoções e afetos. A partir desta assertiva de Matus (2005) compreendemos os diferentes posicionamentos a cada situação dos atores envolvidos no processo.

A demanda pelo reconhecimento do polo-base tipo I mobilizou simultaneamente a reflexão dos atores em torno da situação de saúde da comunidade comparada com a situação observada para os demais usuários sob a adstrição do Dsei Cuiabá, para os moradores do município vizinho, a população do estado de Mato Grosso e do Brasil. Isto possibilitou a inserção dos atores num contexto mais amplo em que o objetivo central passou a ser a garantia da sua qualidade de vida.

Deste modo, coerente com Matus (2005), a luta pela unidade de saúde também se inscreve no *jogo da vida cotidiana* na medida que envolveu a qualidade de vida dos atores e os fez refletir sobre suas escolhas, sobre as determinações sociais responsáveis pela situação de saúde analisada e discutida nas oficinas; ou seja, a luta por uma unidade de saúde

condizente às necessidades da comunidade colocou em movimento o poder desta, pois promoveu a interiorização dos discursos em torno da necessidade de se fazer um mundo mais saudável e plural.

Ressaltamos que durante as oficinas as experiências vividas deram visibilidade à luta dos atores para resolver seus problemas de saúde os quais não estavam desvinculados dos serviços básicos necessários, a exemplo do saneamento e a água potável, de moradias seguras, de educação de qualidade, de sustentabilidade econômica que ultrapassasse os limites do programa Bolsa-Família. O critério mobilizado foi a percepção em torno da qualidade de vida dos indivíduos que se refletia no conjunto de indicadores demográficos e epidemiológicos da comunidade. As discussões desencadeadas conferiram a ela a condição de recurso escasso e despertou nos atores e participantes diferentes percepções dos meios necessários para garanti-la.

Entretanto, no conjunto dos jogos considerados e ligado, ao nosso ver, especialmente aos jogos macro organizacional, pessoal e da vida cotidiana está o *jogo dos valores*. Este representa o capital ético dos atores que por sua vez pôs em movimento diferentes convicções que influenciaram fortemente na avaliação da eficácia e da eficiência de cada operação pois mobilizaram a renovação e a defesa pelos valores étnicos.

No contexto em que desenvolvemos nossas atividades outros jogos com suas lógicas de ação puderam ser percebidos tendo em vista que condicionaram em diferentes graus as ações dos atores. Destes destacamos o *jogo econômico* e o *jogo da natureza* que estiveram interligados pela lavoura mecanizada.

Para melhor compreendermos esta articulação, neste contexto e durante o período em que estivemos no território, é necessário retomarmos que a Terra Indígena Tirecatinga está localizada numa região mato-grossense cuja principal atividade econômica é a agricultura e a pecuária. As fazendas que fazem fronteira com o território em questão plantam anualmente monoculturas de soja, algodão e milho voltadas principalmente para o mercado externo e se destacam, significativamente, no ranking nacional de produção.

Destaques realizados ao longo dos contextos históricos que possibilitaram os discursos do Estado brasileiro, da Companhia de Jesus e dos nativos desde os primórdios do século XX nos deram claro entendimento da importância das terras ocupadas pela comunidade para os planos econômicos brasileiros que não raro objetivavam a expansão agrícola com a nacionalização dos nativos incorporando-os ao mercado de trabalho nacional. Vale destacar as considerações de (Lima, 1995) acerca da política indigenista oficial colocada em curso pelo

SPI na primeira metade do século XX e que foi determinante para a formação dos patriarcas das famílias que hoje vivem no território.

Além da questão agrária latente naquele local igualmente ressaltamos o potencial energético que os rios presentes na Terra Indígena Tirecatina oferecem para a geração de energia elétrica. Assim sendo, as necessidades de um mercado de crescente expansão agrícola e um país industrializado fortemente integrado ao mercado internacional não só de produtos primários, mas também de produtos industrializados, formam o contexto em que os moradores da comunidade integram e que são condicionados às ações afirmativas de seus direitos constantemente ameaçados.

Nossa abordagem em torno do jogo social em que se deu esse trabalho, também considera dois outros jogos relacionados por Matus (2005): os *jogos da política e da comunicação*. No primeiro, segundo o autor, o recurso necessário e escasso é a força política do ator que varia consideravelmente em vista da posição econômica ocupada ou em virtude da força coletiva que os atores conjugam para atingir seus objetivos. De qualquer modo a força política característica do contexto estudado funcionou como um fio condutor em todos os momentos do PES.

Dito de outro modo, os interesses em jogo mobilizaram alianças internas ao longo do processo que representaram as motivações pessoais e ideológicas presentes na situação. Os interesses da comunidade mobilizaram em diferentes situações alianças entre líderes que sobrepuseram relações conflituosas a fim de unir forças por um objetivo comum. Simultaneamente, o jogo político também mobilizou forças externas.

Assim sendo, o jogo político esteve fortemente atrelado ao jogo da *comunicação* que se deu não só através de discursos verbalizados, mas sobretudo lançou mão de planos discursivos (modo de enunciação e estatuto do enunciador) para posicionar no jogo social os atores.

Por fim, consideramos o *jogo da ciência*, espaço em que os atores buscam o capital cognitivo para criar, acumular e distribuir conhecimentos necessários ao entendimento das situações e formulação das operações. Obviamente o recurso escasso é o conhecimento acumulado que se modifica ao longo das reflexões teóricas e das ações que delas resultam.

O exercício do PES mobilizou intensas reflexões de todos os atores envolvidos no processo, comunidade participante e pesquisadora. A lógica empreendida supôs, sem sombra de dúvida, a presença da instituição representada pela pesquisadora. Instituição reconhecida nacional e internacionalmente pela excelência de seus projetos e formação profissional. Este

era um recurso do qual tínhamos a absoluta certeza do poder que representava e do quanto minimizava a ausência dos outros que não dispúnhamos, ou que nos eram escassos. A troca de experiências entre os moradores da comunidade e a pesquisadora contribuiu para o acúmulo de conhecimento em ambos, assim como para a elaboração criativa das operações.

Estávamos numa disputa e ao longo de todo o processo a distribuição de poder foi alterada tanto no contexto externo, quanto no contexto interno vislumbrado pelas forças e interesses diversos que possibilitaram o surgimento de novos atores a cada situação. Em cada momento do planejamento e cada jogo mobilizado, considerando as regras específicas de cada um deles, o contexto em que planejamos o Plano Local de Saúde dispôs de vantagens e desvantagens inerentes a cada um dos nove jogos em movimento simultâneo.

Formular um Plano Local de Saúde nesse contexto constituiu uma jogada, a primeira num conjunto de jogadas necessárias para a sua implementação.

REFERÊNCIAS

Aguer H. Centenario del Concilio Plenario de America Latina – 1899-1999. Simpósio sobre o Centenário do Concílio Plenário Latino-Americano; 1999 abr 21-25; Roma. Buenos Aires: Agência Informativa Católica Argentina; [citado 15 fev 2015]. Disponível em: www.aica.org/aica/documentos_files/Obispos_Argentinos/Aguer/2002_Antes/1999_04_21.htm.

Aquino M. Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930). *Rev Hist Bras*. 2012; 32(63):143-170.

_____. A Igreja Católica na Primeira República brasileira (1889-1930): laicidade pragmática, diocesanização, congregações religiosas [Internet]. In: Carreiro GS, Santos LA, Ferreti SF, Santos TL (org.). *Todas as águas vão para o mar: poder, cultura e devoção nas religiões*. São Luiz: EDUFMA – Editora da Universidade Federal do Maranhão; 2013. [citado 04 mar 2015]; p. 119-142. Disponível em: http://www.academia.edu/6672606/A_Igreja_Catolica_na_Primeira_República_Brasileira_1889-1930_laicidade_pragmática_diocesanização_congregações_religiosas.

Arantes R. Saúde bucal dos Povos Indígenas no Brasil: panorama atual e perspectivas. In: Coimbra Jr CEA, Santos RV, Escobar AL (orgs). *Epidemiologia e Saúde dos Povos Indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ/ABRASCO; 2003. p. 49 – 72.

Arantes R, Santos RV, Frazão P. Diferenciais de cárie dentária entre os índios Xavante de MT, Brasil. *Ver Bras Epidemiol*. 2010; 13(2):223 – 236.

Arruda LC. *Posto Fraternidade Indígena: Estratégias de Civilização e Táticas de Resistência (1913 – 1940)* [dissertação]. Cuiabá: Universidade Federal do Mato Grosso, Departamento de História; 2003. 162 p.

Barros MCDM. A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970). *Revista de Antropologia*. 2004; 47(1): 45-85.

Boxer C. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras; 2002. 442 p.

Brasil. Decreto n. 9.214 de 15 de dezembro de 1911. *Dá novo regulamento ao Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais*. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro (31 dez 1911); Sec 1:16996.

_____. Decreto 5.484 de 27 de junho de 1928. *Regula a situação dos índios nascidos no território nacional*, Rio de Janeiro (14 jul 1928); Sec 1:17125.

_____. Decreto-lei n. 2.009 de 9 de fevereiro de 1940. Dá nova organização aos núcleos coloniais. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro (12 fev 1940); Sec.1:2433.

_____. Decreto-lei n. 3.059 de 14 de fevereiro de 1941. Dispõe sobre a criação de Colônias Agrícolas Nacionais. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro (17 fev 1941); Sec. 1:3029.

_____. Lei n. 4.504 de 30 de novembro de 1964. Dispõe sobre o Estatuto da Terra, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília (30 nov 1964); Sec I: 49.

_____. Lei n. 5.371 de 5 de dezembro de 1967. Autoriza a instituição da Fundação Nacional do Índio e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília (06 dez 1967); Sec I: 12223.

_____. Lei n. 6.001 de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Diário Oficial da União (21 dez 1973); Sec I: 13177.

_____. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado; 1988.

_____. Lei 8.080, de 19 de setembro de 1990. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. Diário Oficial da União. 20 set 1990; Seção 1:018055.

_____. Decreto n. 564, de 8 de junho de 1992. Aprova estatuto da Fundação Nacional do Índio – FUNAI e dá outras providências. Diário Oficial da União. 9jun 1992; Seção 1: 007237.

_____. Decreto n. 1.141, de 19 de maio de 1994. Dispõe sobre as ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas. Diário Oficial da União. 20 maio 1994; Seção 1: 007443.

_____. Decreto n. 3.156, de 27 de agosto de 1999a. Dispõe sobre as condições para a prestação de assistência à saúde dos povos indígenas no âmbito do Sistema Único de Saúde pelo ministério da Saúde, altera os dispositivos dos Decretos 564, de 8 de junho de 1992, e 1.141, de 19 de maio de 1994, e dá outras providências. Diário Oficial da União. 28 ago 1999; Seção 1: 37.

_____. Lei 9.836, de 23 de setembro de 1999b. Acrescenta dispositivos à Lei 8.080, de 19 de setembro de 1990, que “dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências”, instituindo o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Diário Oficial da União. 24 set 1999; Seção 1:1.

_____. Decreto n. 6.878, de 18 de junho de 2009. Altera e acresce artigo no Anexo I do Decreto nº 4.727, de 09 de junho de 2003, que aprova o Estatuto e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções Gratificadas da Fundação Nacional de Saúde – FUNASA e dá outras providências. Diário Oficial da União. 19 jun 2009; Seção 1:5.

_____. Lei nº 12.314, de 19 de agosto de 2010. Altera as Leis nos 10.683, de 28 de maio de 2003, que dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios, 8.745, de 9 de dezembro de 1993, que dispõe sobre a contratação por tempo determinado para atender a necessidade temporária de excepcional interesse público, e 8.029, de 12 de abril de 1990, que dispõe sobre a extinção e dissolução de entidades da administração pública federal; revoga dispositivos da Lei nº 10.678, de 23 de maio de 2003; e dá outras providências. Diário Oficial da União. 20 ago 2010; Seção 1:2.

_____. Decreto nº 7.508, de 28 de junho de 2011. Regulamenta a Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, para dispor sobre a organização do Sistema Único de Saúde – SUS, o planejamento da saúde, a assistência à saúde e a articulação interfederativa e dá outras providências. Diário Oficial da União. 29 jun 2010; Seção 1: 1 – 3.

Bueno E. Brasil, uma História: cinco séculos de um país em construção . 2ª reimp. Rio de Janeiro: 2012; 480 p.

Bresser Pereira LC. Desenvolvimento e Crise no Brasil. 7a ed. São Paulo: Editora Brasiliense; 1977. 239 p.

Brue SL. História do Pensamento Econômico. 6 ed. São Paulo: Cengage Learning; 2013. 553p.

Brunelli AF. Notas sobre a abordagem interdiscursiva de Maingueneau In: Possenti S, Baronas RL (Orgs.). Contribuições de Dominique Maingueneau para a Análise do Discurso do Brasil. São Carlos: Pedro & João Editores; 2008. p. 13-26.

Caetano M. O Município em Portugal. Revista Municipal. 1940. Ano I. n 4: 3-6c [citado 16 dez 2014]. Disponível em: hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/OBRAS/RevMunicipal/N4/N4_item1/P1.html.

Carvalho JR, Marques MCC, Mota A. A Construção da Saúde Pública no Século XX e Início do Século XXI. In: Rocha AA, Cesar CLG, Ribeiro H. Saúde Pública: Bases Conceituais. 2ª ed. São Paulo: Editora Atheneu; 2013. p. 1-17.

Carvalho JM. Cidadania no Brasil: o longo caminho. 12a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 2009a. Capítulo I: Primeiros passos (1822-1930). p. 17-83.

_____. Cidadania no Brasil: o longo caminho. 12a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 2009b. Capítulo II: Marcha acelerada (1930-1964). p. 87-153.

Cintra EVCS. Fluxo dos Paresi entre os níveis de atenção à saúde no DSEI Cuiabá, Mato Grosso. [Dissertação de Mestrado]. Cuiabá: Instituto de Saúde Coletiva da UFMT; 2009.

Coelho MHC. Os municípios portugueses: sua evolução em tempos medievais. *Rev. Territórios e Fronteiras*. 2001, Jan/Jun; 2(1): 27-37.

Cohn A. A Saúde na Previdência Social e na Seguridade Social: antigos estigmas e novos desafios. In: Elias PE. *Saúde no Brasil: políticas e organização de serviços*. São Paulo: Cortez Editora; 1996. p. 11-55.

Coimbra CMB. Doutrinas de Segurança Nacional: banalizando a violência. *Psicologia em Estudo*. 2000; 5(2): 1-22.

Costa AM, Noronha JC. Controle Social na Saúde: construindo a Gestão Participativa. *Saúde em Debate*. 2003; 27(65): 358 – 363.

Costa AMRFM da. *Senhores da memória: uma história do Nambiquara do cerrado*. Cuiabá: Unicen; 2002.

_____. *Hatisu Nambiquara: lembranças que viraram histórias*. Cuiabá: Tanta Tinta Editora; 2005. 54 p.

_____. *O Homem Algodão: uma etno-história Nambiquara*. Cuiabá: Carlini & Carniato: EdUFMT; 2009. p. 424.

_____. Uma dinâmica da cartografia Nambiquara: recente reordenamento territorial. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso*. 2013; N 74: 31-59.

_____. *Nambiquara da Serra do Norte: Aldeia Sowaintê: sangue escorrendo pela folha seca*. São Paulo: PUC/SP; 2014. 59 p.

Costa JCZ. *Desenvolvimento Econômico e Deslocamento Populacional no Primeiro Governo Vargas (1930-1945)* [Tese]. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas; 2007.

Costa JC. Os jesuítas no Brasil: servos do Papa e súditos do Rei. *Diálogos*. 2006. 10(2): 37-61.

Costa PP. As adaptações das Ordens Militares aos desafios da “crise” tardo-medieval. Revista da Faculdade de Letras: História. 2004. III Série. 5:143-154 [citado 04 jan 2015]. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10216/8620>.

Craice LOC. Manuel da Nóbrega e a Companhia de Jesus na Sistematização Pedagógica no Brasil do Século XVI [dissertação]. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; 2008. 233 p.

Cripa IA. Populismo e participação popular na Política Mexicana durante o governo Cárdenas (1934-1940). Revista Brasileira de História & Ciências Sociais. 2009; 1(2): 1-13.

Cruz MLG. “Justos” negócios e política económica no Portugal Moderno. In: Santos AR, Barbosa PG, Cruz MLG, Damas CA. História Comparada dos Sistemas Bancário e de Crédito. Porto: Artes Gráficas; 2009. p. 55-84.

Denzin NK, Lincoln YS. O Planejamento da Pesquisa Qualitativa: Teorias e Abordagens. 2.ed. Porto Alegre: Artmed; 2006.

Diacon TA. Rondon: o marechal da floresta. São Paulo: Companhia das Letras; 2006. 219 p.

Domingues CM. A Comissão de Linhas Telegráficas do Mato Grosso ao Amazonas e a Integração do Noroeste. XIV Encontro Regional da ANPUH – Rio. Patrimônio e Memória; 19-23 jul 2010. Rio de Janeiro, Brasil. Actas. Rio de Janeiro: UNIRIO; [citado em 06 mai 2015]. p.1-24. Disponível em: www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/127387829_ARQUIVO_RondonANPUH_CesarMachado.pdf

Dias GJAC. Uma releitura da obra cristianizadora dos portugueses no século de Bartolomeu Dias [Internet]. Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua Época; 1989 s/d; Porto, Portugal. Porto: Universidade do Porto; 1989 [citado 04 jan 2015]. 455-468 p. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10216/20765>.

_____. Na variedade do Foros, a singularidade dos Coutos Beneditinos [Internet]. 2º Congresso Histórico de Guimarães; 1996; Guimarães, Portugal. Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães; 1996. [citado 15 jan 2015]. p.330-345. Disponível em : <http://hdl.handle.net/10216/23483>.

_____. A Evangelização: Portugal e a política externa da Igreja no séc. XV. Revista da Faculdade de Letras: História. 1997. II Série. XIV: 139-166 [citado 05 jan 2015]. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2079.pdf>.

Dubet F. Sociologia da Experiência. Lisboa: Instituto Piaget; 1994.

Farelo MSS. O direito de padroado na Lisboa medieval. Promontoria. 2006; 4: 267-289.

_____. A Oligarquia Camarária de Lisboa (1325-1433) [tese] [Internet]. Lisboa: Universidade de Lisboa. Faculdade de Letras; 2009 [citado 20 dez 2014]. 873 p. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10451/569>.

Ferreira JR, Buss PM. O que o Desenvolvimento Local tem a Ver com a Promoção da Saúde? In: Zancan L. Promoção da Saúde como caminho para o desenvolvimento local: a experiência em Manguinhos – RJ. Rio de Janeiro: Abrasco/Fiocruz; 2002. p.15-37.

Follmann JI (SJ). Apostolado Social, essencial à missão da Companhia de Jesus [editorial]. Em companhia. 2015 mai; ano 2. Edição 14: 6.

Freitas CASL, Teófilo TJS. Avaliação Construtivista sob uma abordagem integradora e instersetorial, das ações do Projeto Disque Idoso em Sobral (CE, Brasil). Ciênc. Saúde Coletiva. 2010; 15(6): 2825-2833.

Freyre G. Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal. 52 eda. São Paulo: Gloval; 2013. 727 p.

Freitas CM. A Vigilância da Saúde para a Promoção da Saúde. In: Czeresnia D, Freitas CM (orgs) Promoção da Saúde: conceitos, reflexões, tendências. Rio de Janeiro: Ed.Fiocruz; 2009. P.145-164.

Freitas LG. A Câmara Municipal da vila de São Paulo e a Escravidão Indígena no século XVII (1628-1696) [dissertação] [Internet]. Campinas: Universidade de Campinas. Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas; 2006 [citado 26 dez 2014]. 199 p. Disponível em: www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000375968&fd=y.

Funasa. Portaria n. 840, de 15 de agosto de 2007. Estabelece as diretrizes para projetos físicos de estabelecimentos de saúde para povos indígenas. Diário Oficial da União. Sec I. Disponível em: www.funasa.org.br/site/wp-content/files_mf/Port_840_2007.pdf.

Furtado C. Formação econômica do Brasil. 34 eda. São Paulo: Companhia das Letras; 2007. 351 p.

Giovanella L. As origens e as correntes atuais do enfoque estratégico em planejamento de saúde na América Latina. Cad. Saúde Pública. 1991; 7(1):26-44 [citado 30 mai 2012]. Disponível em: www.scielo.br/pdf/csp/v7n1a04.pdf.

Herculano A. Histórica de Portugal: desde o começo da monarquia até o fim do reinado de Affonso III.[Internet]. Tomo Primeiro. 4 ed. Lisboa: Imprensa Nacional; 1875. Disponível em: <https://archive.org/stream/historiadeportul8hercgoog#page/n8/mode/2up>.

Huertas F. Entrevista com Carlos Matus: o método PES. São Paulo: FUNDAP; 1996. 139 p.

Iyda M. Cem Anos de Saúde Pública: a cidadania negada. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista; 1994. 148 p. A Força do Trabalho e a Conexão Internacional (1889-1930). p. 33-54.

Guerrero AFH, Mainbourg EMT, Guerrero JCH. Condição nutricional de um grupo de idosos indígenas no Distrito Sanitário Leste de Roraima. In: Coimbra Jr CEA, Santos RV, Escobar AL (orgs). Epidemiologia e Saúde dos Povos Indígenas no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ/ABRASCO; 2003. p. 89 – 103.

Leite S. Monumenta Brasiliae I (1538-1553) [Internet]. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu; 1956. Disponível em: <https://archive.org/stream/monumentabrasili01leit#page/n57/mode/2up>.

_____. Monumenta Brasiliae II (1553-1558) [Internet]. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu; 1957. Disponível em: <https://archive.org/stream/monumentabrasili02leit#page/n9/mode/2up>.

_____. Monumenta Brasiliae III (1558-1563) [Internet]. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu; 1958. Disponível em: <https://archive.org/stream/monumentabrasili03leit#page/n9/mode/2up>.

_____. Monumenta Brasiliae IV (1563-1568) [Internet]. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu; 1960. Disponível em: <https://archive.org/stream/monumentabrasili04leit#page/n9/mode/2up>.

_____. Monumenta Brasiliae V. Sive Complementa Azevediana I (1539-1565) [Internet]. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu; 1968. Disponível em: <https://archive.org/stream/monumentabrasili05leit#page/n7/mode/2up>.

_____. História da Companhia de Jesus no Brasil (Século XVI – O Estabelecimento). Belo Horizonte: Editora Itatiaia; 2006a. 610 p.

_____. História da Companhia de Jesus no Brasil (Século XVI – A Obra). Belo Horizonte: Editora Itatiaia; 2006b. 658 p.

IBGE. Levantamento Sistemático da Produção Agrícola: pesquisa mensal de previsão e acompanhamento das safras agrícolas no ano civil. Rio de Janeiro: IBGE; 2013.

_____. Produção Agrícola Municipal – Cereais, Leguminosas e Oleaginosas. Rio de Janeiro: IBGE; 2007. Disponível em: www.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/pamclo/2007/comentario.pdf

Klein HS, Luna FV. População e sociedade. In: Reis DA. Modernização, ditadura e democracia. 1964-2010. Rio de Janeiro: Editora Objetiva Ltda; 2014. p. 31-72.

Leite MS, Gugelmin SA, Santos RV, Coimbra Jr CEA. Perfis de Saúde Indígena: tendências nacionais e contextos locais: reflexões a partir do caso Xavante, MT. In: Coimbra Jr CEA, Santos RV, Escobar AL (orgs). Epidemiologia e Saúde dos Povos Indígenas no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ/ABRASCO; 2003. p. 105 – 125.

Lévi-Strauss. Tristes Trópicos. 12ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras; 1996. 454 p.

Lima ACS. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Vozes; 1995. p. 335.

Lorenzo-Fernandes OS. A evolução da economia brasileira. Rio de Janeiro: Zahar Editores; 1976. 332 p.

Macarini JP. A política econômica do governo Costa e Silva: 1967-1969. R. Econ. Contemp. 2006; set/dez. 10(3): 453-489.

Maingueneau D. A análise do discurso e suas fronteiras. Matraca. 2007a; 14(20):13-37.

_____. Gênese dos Discursos. Curitiba: Criar Edições Ltda; 2007b.

_____. Novas Tendências em Análise do Discurso. 3 ed. Campinas: Editora da UNICAMP; 1997.

Marconi MA, Presotto ZMN. Antropologia: uma introdução. 7 ed. São Paulo: Editora Atlas S.A.; 2011.

Marques J. Povoamento e defesa na estruturação do Estado medieval português. III Encontro de Historiadores Portugueses e Soviéticos; 1988 jun 13-15; Leningrado. Porto: Universidade do Porto, Centro de História [citado 03 jan 2015]. 09-34 p. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10216/12120>.

_____. A realidade da Igreja no tempo de S. Teotónio. Revista da Faculdade de Letras: História. 1990a. II Série. VII: 09-34 [citado 03 jan 2015]. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2220.pdf>.

_____. D. Afonso IV e as Jurisdições Senhoriais. II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval; 1990b; Porto, Portugal. Braga: Editora Correio do Minho; [citado 02 jan 2015]. 1527-1554 p. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10216/56542>.

_____. A presença da Igreja na História Militar Portuguesa das origens aos finais do século XIV. Revista da Faculdade de Letras: História. 1991a. II Série. VIII: 09-27 [citado 03 jan 2015]. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2255.pdf>.

_____. Da situação religiosa de Portugal nos finais do século XV à missão do Brasil. Congresso Internacional América 92: Raízes e Trajectórias; 1992 ago 20; São Paulo, Brasil. Actas. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras; [citado 02 jan 2015]. 45-63 p. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10216/13181>.

_____. Os municípios portugueses dos primórdios da nacionalidade ao fim do reinado de D. Dinis. Alguns Aspectos. Revista da Faculdade de Letras: História. 1993. II Série. X: 69-90 [citado 12 dez. 2014]. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2232.pdf>.

_____. Relações entre a Igreja e o Estado em Portugal, no século XV. Revista da Faculdade de Letras: História. 1994. II Série. XI: 137-171 [citado 04 jan 2015]. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2121.pdf>.

_____. A Igreja no mundo do Infante D. Henrique. Congresso O Mundo do Infante D. Henrique; 1995 jun 5-9; Angra do Heroísmo, Portugal. Actas. Revista da Faculdade de Letras: História. 1995; XII: 183-230.

Matus C. Política, Planificación y Gobierno. Washington, DC: Ed. Borrador; 1987.

_____. Estratégias políticas: Chimpanzé, Maquiavel e Gandhi. São Paulo: FUNDAP, 1996.

_____. Teoria do Jogo Social. São Paulo: FUNDAP; 2005. 524 p.

Melatti JC. Índios do Brasil. 9 ed. São Paulo: Ed USP; 2014. 304 p.

Mello DAS. A Missão do Mangabal do Juruena. Pesquisas (Instituto Anchieta de Pesquisas): História. 1975; N 18: 39-49.

Mendes EV (organizador). Distrito Sanitário: O processo social de mudança das práticas sanitárias do Sistema Único de Saúde. 3 ed. São Paulo/Rio de Janeiro:HUCITEC/ABRASCO; 1995.

Miller J. As coisas. Os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê [tese]. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional; 2007. 371 p.

Ministério da Saúde. VIII Conferência Nacional de Saúde: relatório final. Brasília, DF; 1986a.

_____. I Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio: relatório final. Brasília, DF; 1986b.

_____. II Conferência Nacional de Saúde dos Povos Indígenas: relatório final. Brasília, DF; 1993a.

_____. Portaria 254, de 31 de janeiro de 2002. Aprova a política Nacional de Atenção aos Povos Indígenas e dá outras providências. Diário Oficial da União. 6fev 2002; Seção 1: 46-49.

_____. Relatório Final da IV Conferência Nacional de Saúde Indígena. Rio Quente, GO; 2006a.

_____. Departamento de Apoio à Descentralização. Diretrizes operacionais dos Pactos pela Vida, em Defesa do SUS e de Gestão. Brasília, DF; 2006b.

Misoczky MC. Gestão participativa em saúde: potencialidades e desafios para o aprofundamento da democracia. Saúde em Debate. 2003; 27(65): 336 – 347.

Moreno HB. A organização militar em Portugal nos séculos XIV e XV. Revista da Faculdade de Letras: História. II Série. VIII: 29-41 [citado 03 jan 2015]. Disponível em: <http://ler.lettras.up.pt/ficheiros/2256.pdf>.

Muhaj A. Quando todos os caminhos levavam a Portugal: Impacto da Guerra dos Cem Anos na vida econômica e política de Portugal (Séculos XIV-XV) [tese] [Internet]. Lisboa: Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras; 2013 [citado 30 dez 2014]. 336 p. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10451/10663>.

Neto AJM. A Igreja Católica e os movimentos sociais do campo: a Teologia da Libertação e o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra. Caderno CRH. 2007; mai/ago. 20(50): 331-341.

Netto JP. Pequena História da Ditadura Brasileira (1964-1985). São Paulo: Editora Cortez; 2014. 342 p.

Nolasco PC. A Educação Jesuítica no Brasil Colonial e a Pedagogia de Anchieta: Catequese e Dominação [dissertação]. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação; 2008 [citado 10 jan 2015]. 125 p. Disponível em: www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000439857&opt=4.

Oliveira A. A crise de 1383/85 e os fundamentos económicos e sociais da expansão ultramarina portuguesa. Revista da Faculdade de Letras: História. 1986. II Série. III: 09-50 [citado 28 dez 2014]. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2040.pdf>.

Pacini A. Pacificar – Relações Interétnicas e Territorialização dos Rikbaktsá [dissertação]. Rio de Janeiro: Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro; 1999.

Paim JS. Vigilância da Saúde: dos modelos assistenciais para a promoção da saúde. In: Czeresnia D, Freitas CM (orgs) Promoção da Saúde: conceitos, reflexões, tendências. Rio de Janeiro: Ed.Fiocruz; 2009. P. 165-181.

Pereira ECM. O Estado Novo e a Marcha para Oeste. História Revista. 1997, jan-/jun; 2(1): 113-129.

Pereira EC. Concelhos e ordens militares na Idade Média. Relações de dependência e de confronto dos séculos XII a XIV – síntese do seu estudo e novas perspectivas. Revista da Faculdade de Letras: História. 2014. IV Série. 4:145-156 [citado 05 jan 2015]. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/12915.pdf>.

Prado Júnior C. História Econômica do Brasil. 46a reimpr. da 1ª ed. de 1945. São Paulo: Editora Brasiliense; 2004. 364 p.

Price DP. Nambiquara Society [tese]. Chicago: Faculty of the Division of the Social Sciences; 1972.

_____ Comercio y aculturación entre los Nambiquara. Antropología social y económica. America Indígena. 1977; XXXVII(1):123-135.

_____ Pareci, Cabixi, Nambiquara. A case study in the western classification of native peoples. Journal de la Société des Américanistes. 1983; Tome 69:129-148.

_____ Nambiquara geopolitical organisation. Man. 1987; 22:1-24.

Quijano A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander E. (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Clacso, set. 2005, p. 227-278 (Colección Sur Sur) [citado em 14 dez 2014]. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>

Rábanos JMS. La Frontera em la ideologia eclesial. El caso luso-castellano (1250-1450). Revista da Faculdade de Letras: História. 1998. II Série. XV: 729-742 [citado 01 jan 2015]. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4031.pdf>.

Rehem IVP. Ocupando, Conquistando, Doando e Vendendo Terras. Portugal-Brasil [dissertação na internet]. Brasília (DF): Universidade de Brasília, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo; 2010 [citado 15 dez 2014]. 229 p. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10482/8389>.

Reis Filho DA. 1968, o curto ano de todos os desejos. Tempo Social – Rev Sociol USP. 1998; out. 10(2): 25-35.

Ribas DLB, Philippi ST. Aspectos Alimentares e nutricionais de mães e crianças indígenas Teréna, Mato Grosso do Sul. In: Coimbra Jr CEA, Santos RV, Escobar AL (orgs). Epidemiologia e Saúde dos Povos Indígenas no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ/ABRASCO; 2003. p.73 – 88.

Ribeiro D. O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. 2 eda. São Paulo: Companhia das Letras; 1995. p. 477.

Rivera FJU, Artmann E. Promoção da Saúde e Planejamento Estratégico Situacional: intersectorialidade na busca de maior governabilidade. In: Czeresnia D, Freitas CM (orgs) Promoção da Saúde: conceitos, reflexões, tendências. Rio de Janeiro: Ed.Fiocruz; 2009. P. 183-228.

Roquette-Pinto E. Rondônia. Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro. Vol XX. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional; 1912 [citado em 11 de nov 2014] Disponível em: www.etnolinguistica.org/biblio:roquette-pinto-1917-rondonia .

Sanson C, Langer A, Sampaio D. Uma visão mais conjunta da ação social jesuíta [entrevista]. Revista Instituto Humanitas Unisinos. 2010 ago; Ano X. Edição 337: 1-2.

Santos CFR. A Ordem de Santiago e o Papado no tempo de D. Jorge: de Inocêncio VIII a Paulo III [dissertação] [Internet]. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras; 2004 [citado 03 jan 2015]. 78 p. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10216/15258>.

Santos F. Estratégias de justificação para a conversão do gentio nas missões jesuíticas. Revista Brasileira de História das Religiões. 2012 Jan; Ano IV. 12: 57-80.

Santos RV, Coimbra Jr CEA. Cenários e Tendências da Saúde e da Epidemiologia dos Povos Indígenas do Brasil. In: Coimbra Jr CEA, Santos RV, Escobar AL (orgs). Epidemiologia e

Saúde dos Povos Indígenas no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ/ABRASCO, 2003. p. 13 – 47.

Silva AJM. 1383 no alvorecer da pátria [dissertação] [Internet]. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras; 2004 [citado 27 dez 2014]. 100 p. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10216/29103>.

Silva FR. O Foral de Cambra no conjunto dos forais manuelinos. Revista da Faculdade de Letras: História. 1989. II Série. VI: 223-237 [citado 12 dez 2014]. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10216/8514>.

Silva JM. Fundação da Missão de Diamantino. Pesquisas (Instituto Anchietano de Pesquisas): História. 1975; N 18: 1-38.

Silva Junior AG. Modelos Tecnoassistenciais em Saúde: o debate no campo da Saúde Coletiva. São Paulo: Editora HUCITEC; 1998. 142 p.

Souza N. Contexto e Desenvolvimento do Concílio Vaticano II. Ciberteologia – Revista de Teologia e Cultura. 2005; Edição 02 [citado em 24 abr 2014]. Disponível em: www.ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/contexto_developimento.pdf.

Stake RE. Case studies. In: Denzin NK, Lincoln YS (editors). Collecting and interpreting qualitative materials. London: Sage; 1998. p. 134-164.

Teixeira CF, Paim JS, Vilasbôas AL. SUS, modelos assistenciais e vigilância da saúde. IESUS. 1998; VII (2): 7-28.

Toledo CN. 1964: O golpe contra as reformas e a democracia. Revista Brasileira de História. 2004; 24(47): 13-28.

Uchôa E. Epidemiologia e Antropologia: contribuições para uma abordagem dos aspectos transculturais da depressão. In: Canesqui AM. Ciências Sociais e Saúde. São Paulo: Ed. HUCITEC/ABRASCO; 1997.

Vargas KDA. Avaliação das estratégias locorregionais de articulação entre os níveis de atenção à saúde: o caso Pólo-Base Rondonópolis, DSEI Cuiabá, Mato Grosso [Dissertação de Mestrado]. Cuiabá: Instituto de Saúde Coletiva da UFMT; 2008.

Vasconcelos CB. Os militares e a legitimidade do regime ditatorial (1964-1968). *Varia História*. 2013; 29(49):333-358.

Zachariadhes GC. A Companhia de Jesus e o Apostolado Social (1946-1975). *Persp Teol*. 2009; 41: 59-70.

_____. Os jesuítas e o apostolado social durante a ditadura militar: a atuação do CEAS [online]. 2a ed. rev. Salvador: EDUFBA; 2010. 221 p.

Yin RK. Estudo de caso: planejamento e métodos. 3. ed. Porto Alegre: Bookman; 2005.

ANEXOS

Anexo 1 – Formulários para a coleta de dados domiciliares

1 FORMULÁRIO DE VISITA DOMICILIAR

Aldeia/Casa
Nome do entrevistado
Data da coleta

1.1 INFORMAÇÕES GERAIS DO DOMICÍLIO

I. Tipo de Moradia

1. Casa tradicional
2. Casa de madeira
3. Casa de alvenaria
4. Outros

II. Abastecimento de Água

1. Rede geral
2. Poço tradicional
3. Poço artesiano
4. Nascente
5. Outros

III. Banheiros

1. Tem - com descarga d'água
2. Tem - sem descarga d'água
3. Não tem

IV. Esgotamento Sanitário

1. Rede geral de esgoto
2. Fossa séptica
3. Céu aberto

V. Destino do lixo

1. Coletado
2. Queimado
3. Enterrado
4. Jogado
5. Outros

VI. Forma de Iluminação

1. Elétrica (rede, gerador particular)
2. Óleo, querosene ou gás
3. Outros

VII. Comunicação

1. Tem TV - com antena parabólica
2. Tem TV - sem antena parabólica
3. Não tem TV

VIII. Rede de telefonia

1. Tem celular com internet
2. Tem celular sem internet
3. Não tem celular
4. Tem telefone fixo
5. Não tem telefone fixo

IX. Conexão de internet

1. Tem internet banda larga
2. Tem internet móvel
3. Não tem internet

2 FORMULÁRIO DE DADOS FAMILIARES

Número de ordem	1. Situação Familiar*	2. Sexo	3. Idade	4. Município de nascimento	5. UF	6. Estuda? 1. Sim 2. Não	7. Escolaridade*	8. Condição de trabalho*	9. Local de trabalho (município e UF)	10. Idade em que começou trabalhar	11. Tempo para chegar ao trabalho	12. Tempo de domicílio	13. Renda*	14. Bolsa Família 1. Sim 2. Não	15. Documentos pessoais (CPF, RG, Título de Eleitor, Carteira de
1.															
2.															
3.															
4.															
5.															
6.															
7.															
8.															
9.															

* Legenda

1. Situação Familiar

1. Esposo
2. Esposa
3. Filho (a)
4. Parente
7. Outros

7. Escolaridade

1. Sem escolaridade
2. Pré-escolar
3. Ensino fundamental completo
4. Ensino fundamental incompleto
5. Ensino médio completo
6. Ensino médio incompleto
7. Ensino universitário completo
8. Ensino universitário incompleto
99. Não quis responder

8. Condição de trabalho

1. Servidor público
2. Empregado com carteira
3. Autônomo
4. Do lar
5. Aposentado
6. Pensionista
7. Desempregado

13. Renda

1. 0 a 1 salário mínimo
2. 1 a 2 salários mínimos
3. 2 a 3 salários mínimos
4. 3 a 4 salários mínimos
5. Acima de 4 salários mínimos

3 FORMULÁRIO DE ENTREVISTA DOMICILIAR

1. Como considera seu estado de saúde?

1. Péssimo

2. Ruim

3. Regular

4. Bom

5. Ótimo

2. Como vc costuma cuidar da tua saúde?

3. Você toma algum medicamento ?

1.Sim

2. Não

3. Não sabe

4. Qual? Para quê?

5. Normalmente possui alguma das dificuldades relacionadas abaixo?

1. Caminhar

2. Comer

3. Realizar atividades domésticas

4. Trabalhar

5. Se abaixar ou se ajoelhar

6. Outros (especificar)

7. Não

6. Como você cuida deste problema?

7. O que você sentiu na última vez que ficou doente?

1. Diarreia/vômito	10. Acidente de trânsito
2. Gripe/resfriado	11. Agressão
3. Asma, bronquite, pneumonia	12. Dor nas costas
4. Problemas do coração, hipertensão arterial	13. Outro (justificar)
5. Dor nos braços e mãos	14. Não sabe
6. Problema mental ou emocional	
7. Dor de cabeça	
8. Problemas odontológicos	
9. Acidente no local de trabalho	

8. Há quanto tempo ficou doente pela última vez?

9. O que você fez ao perceber que estava doente?

1. Procurou a farmácia	6. Procurou o agente indígena de saúde
2. Procurou o posto de saúde da aldeia	7. Tratou com ervas medicinais tradicionais
3. Procurou o posto de saúde do município	8. Procurou o pajé
4. Procurou um consultório particular	
5. Procurou o pronto atendimento do município	

10. Quando procurou o cuidado anterior foi atendido?

1. Sim	2. Não	3. Não lembra
(segue 13)		

11. Neste atendimento foi fornecido algum medicamento?

1. Sim	2. Não	3. Não lembra

12. Como considera o atendimento?

1. Péssimo	2. Ruim	3. Regular	4. Bom	5. Ótimo	6. Não se aplica

13. Se não foi atendido, diga por que:

1. Não tinha médico, enfermeiro ou odontólogo no posto de saúde da aldeia
2. Não conseguiu vaga ou senha no posto de saúde do município
3. Não tinha médico atendendo no posto de saúde do município ou no pronto atendimento
4. Não tinha o profissional especializado para atender
5. O serviço ou o equipamento não estava funcionando
6. Não podia pagar pelo serviço
7. Esperou por muito tempo e desistiu
8. Outros (especificar)

14. Quando está precisando de atendimento em saúde o que costuma procurar?

1. Farmácia	5. Agente Indígena de Saúde
2. Posto de saúde da aldeia	6. Pagé
3. Posto de saúde do município (qual?)	7. Ninguém, trata sozinho
4. Consultório particular	8. Pronto atendimento do município

15. Que situações já o impediram de procurar assistência em saúde?

1. Falta de dinheiro
2. Grande distância do local de atendimento ou difícil acesso
3. Dificuldade de transporte
4. Horário incompatível
5. Falta do especialista indicado
6. Falta de acompanhante
7. Não gostava do profissional do serviço de saúde
8. Greve nos serviços de saúde
9. Outro (especificar)

16. Quando foi atendido pelo dentista pela última vez?

1. menos de 1 ano	2. entre 1 e 2 anos	3. 3 anos ou mais	4. nunca foi
-------------------	---------------------	-------------------	--------------

17. Este atendimento foi:

1. Público	2. Privado	3. Beneficiário	4. Não lembra/não sabe
------------	------------	-----------------	------------------------

18. Você já utilizou serviços de saúde no município de Sapezal?

1. Sim	2. Não	3. Não lembra
--------	--------	---------------

19. Se utilizou, para qual atendimento?

1. Diarreia/vômito	8. Acidente de trânsito
2. Problema respiratório	9. Agressão
3. Problemas de coração	10. Vacinação
4. Dor nos braços e mãos	11. Outros
5. Problemas mentais ou emocionais	
6. Outra doença	
7. Problema odontológico	

20. Você tem cachorro ou outro animal em casa?

1. Sim	2. Não
--------	--------

21. Se tem cachorro costuma vaciná-lo?

1. Sim	2. Não
--------	--------

22. Onde?

1. No posto de saúde da aldeia
2. No centro de zoonoses do município
3. Nas campanhas conduzidas pelo DSEI
4. Nas campanhas conduzidas pelo município

23. Você já teve ou alguém da família já manifestou sinais de leishmaniose?

1. Sim
2. Não

24. Como foi tratado?

1. Acolhido pelo posto de saúde da aldeia e encaminhado para o município (qual?)
2. Acolhido e encaminhado pelo posto de saúde do município
3. Acolhido pelo posto de saúde do município de Sapezal e encaminhado para o serviço de referência estadual
4. Não recebeu atendimento
5. Não sabe informar

25. Como foi o atendimento?

1. Péssimo
2. Ruim
3. Regular
4. Bom
5. Ótimo

26. Você participa do Conselho Local de Saúde?

1. Sim
2. Não

Anexo 2 - Aprovação do Projeto de Tese na II Assembleia Ordinária do CONDISI Cuiabá

DECLARAÇÃO

Eu Valdomiro Rodrigues Soares – Presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena Cuiabá declaro para os devidos fins que foi aprovado na II Reunião Ordinária do CONDISI Cuiabá realizada no período de 13 à 15/12/2011 o projeto "Gestão Participativa no Distrito Sanitário Especial Indígena Cuiabá: análise de sua viabilidade política", conforme ata anexa.

Autora: Karem Dall'Acqua Vargas

Orientadora: Profa. Dra. Fabíola Zioni

Instituição: Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo

Valdomiro Rodrigues Soares Iano
Presidente do CONDISI Cuiabá

Cuiabá, 29 de fevereiro de 2012.

Testemunhas:

Geovani Kezokenaêce
Assessor Indígena do DSEI Cuiabá

Leandro Moraes Dias Ribeiro
Secretário Executivo CONDISI Cuiabá

Anexo 3 – Autorização da comunidade indígena da Terra Indígena Tirecatinga.

Terra Indígena Tuxáwara
Sapizal, 03 de março de 2012.

- Título da Pesquisa: "Gestão Participativa no Distrito Sanitário Especial Indígena Utiatá: uma análise de sua viabilidade política"
- Pesquisadores Responsáveis: Profa. Dra. Fabíola Lioni (FSP/USP)
"Pós-graduada Ms. Karim Hall" Inga Sargas (FSP/USP)
- Esclarecimento sobre a Pesquisa:

No terceiro dia do mês de março de dois mil e doze, às vinte e uma horas a pesquisadora responsável Karim Hall, Inga Sargas, doutoranda da Faculdade de Saúde Pública (FSP), da Universidade de São Paulo (USP), deslocou-se à comunidade indígena Nambikwara representada pelas aldeias Guarentã, Caiktu, Três Irmãs, Novo Horizonte e Vale do Brito, os objetivos, procedimentos, riscos e benefícios da pesquisa com o título de "Gestão Participativa no Distrito Sanitário Especial Indígena Utiatá: uma análise de sua viabilidade política". Declaramos ter compreendido tudo o que nos foi explicado sobre o estudo a que se refere este documento e concordamos em participar do mesmo.

Cocique Nelson Nambikwara Aldeia 3 Tocó

Moacir Louival Fapôx:

Maria Aparecida

J. Angelo S. N. Txopolituxi

Geraldo da Silva Terena

Edna Zolozaqueimairó

Ademil Samari

Valdemiro Nazolomac

Cecília Zolaputaku

Leiz Terezo

Silvana Tuma
Mário Egokumale

Anexo 4 – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Título da Pesquisa: Gestão Participativa no Distrito Sanitário Especial Indígena Cuiabá: uma análise de sua viabilidade política

Pesquisadores Responsáveis: Profa. Dra. Fabíola Zioni e Doutoranda Ms. Karem Dall’Acqua Vargas

Esclarecimentos sobre a pesquisa: Este estudo tem por objetivo analisar a viabilidade política do planejamento participativo no Pólo-Base Sapezal, Terra Indígena Tirecatina, Estado de Mato Grosso, Brasil.

As informações serão obtidas através de documentação registrada oficialmente no Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena e em registros oficiais das unidades de serviço em saúde utilizadas pelos usuários indígenas da comunidade residente em TI Nambikwara referenciados ao Pólo-Base Sapezal, inclusive as Casas de Saúde Indígena - CASAI, observação direta e participante das práticas de cuidado aos pacientes, realização de grupos focais para apreender o sentido que os agentes atribuem a estas práticas e ao planejamento das mesmas, assim como para identificar as estratégias emergentes criadas para garantir o cuidado e o acesso aos serviços de saúde locais. Destacamos que todo o processo investigativo será conduzido de modo que ocorra ampla participação da comunidade tanto na construção da situação de saúde, quanto na identificação e programação das estratégias de cuidado e acesso aos serviços de saúde. Esta é a essência deste estudo, ou seja, promover a participação social no planejamento da política local de saúde com vistas para a autodeterminação dos povos indígenas.

Esclarecemos que a pesquisa não faz parte de nenhum programa de governo e oferece riscos mínimos aos participantes. Sendo assim, se por ventura, as técnicas de coleta de informações causarem algum constrangimento asseguraremos que as mesmas serão interrompidas; da mesma forma se a comunidade desejar interromper o estudo sua vontade será respeitada. A pesquisa contribuirá na qualificação dos trabalhadores de saúde, da comunidade e dos conselhos local e distrital de saúde com os quais a equipe de pesquisa estará interagindo, considerando tanto a construção coletiva dos conhecimentos obtida com a prática do dia-a-dia quanto a experiência em procedimentos já estabelecidos de pesquisa.

Qualquer informação adicional sobre o estudo pode ser solicitada a qualquer momento para a Prof. Dr^a Fabíola Zioni (FSP/USP), Avenida Dr. Arnaldo, 715 Cerqueira César, CEP 01246-904, São Paulo, SP/Brasil, Fone/Fax: (11) 3061 7757, e-mail: fabiolaz@usp.br e/ou Ms. Karem Dall’Acqua Vargas, Rua da Guarita, s/n, Condomínio

Terra Nova Várzea Grande, casa 472, Bairro Figueirinha, Várzea Grande/MT, Fone: (65) 9606 4421, e-mail: karem.vargas@usp.br .

Em caso de dúvidas relativas aos aspectos éticos dessa pesquisa o interessado poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Saúde Pública/USP no endereço Avenida Dr. Arnaldo, 715, Cerqueira César, CEP 01246-904, São Paulo, SP/Brasil, Fone: (11) 3061 7779, e-mail: coep@fsp.usp.br , horário de funcionamento 09:00 – 11:00 e 14:00 – 18:00 horas.

Participante da Pesquisa

Eu, estou informado(a) dos objetivos, procedimentos, riscos e benefícios desta pesquisa, descritos acima. Entendo que terei garantia de confidencialidade, ou seja, que apenas dados consolidados serão divulgados e ninguém além dos pesquisadores terá acesso aos nomes dos participantes desta pesquisa. Entendo também, que tenho direito a receber informações adicionais sobre o estudo a qualquer momento, mantendo contato com os pesquisadores principais. Fui informado ainda, que a minha participação é voluntária e que se eu preferir não participar ou deixar de participar deste estudo em qualquer momento, isso NÃO me acarretará qualquer penalidade.

Compreendo tudo o que me foi explicado sobre o estudo a que se refere este documento e concordo em participar do mesmo.

PARTICIPANTE:

PESQUISADOR:

LOCAL: DATA:/...../.....

OBS.: Autorização solicitada antes das entrevistas

Anexo 5 - Parecer Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Saúde Pública/USP

COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA - COEP
Faculdade de Saúde Pública
Universidade de São Paulo

OF.COEP/005/13

04 de janeiro de 2013.

Prezada pesquisadora,

O Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo, analisou, de acordo com a Resolução n.º 196/96 do Conselho Nacional de Saúde e suas complementares, o protocolo de pesquisa n.º CAAE 01375212.9.0000.5421, intitulado "GESTÃO PARTICIPATIVA NO DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA CUIABÁ: UMA ANÁLISE DE SUA VIABILIDADE POLÍTICA", sob responsabilidade da pesquisadora Karem Dall'Acqua Vargas, considerando-o **APROVADO "AD REFERENDUM"**.

Cabe lembrar que, de acordo com a Res. CNS 196/96, são deveres do(a) pesquisador(a): 1) Comunicar de imediato qualquer alteração no projeto e aguardar manifestação deste Comitê de Ética em Pesquisa para dar continuidade à pesquisa; 2) Manter sob sua guarda e em local seguro, pelo prazo de 5 (cinco) anos, os dados da pesquisa, contendo fichas individuais e todos os demais documentos recomendados pelo COEP, no caso eventual auditoria; 3) Comunicar formalmente a este Comitê por ocasião do encerramento da pesquisa; 4) Elaborar e apresentar relatórios parciais e final; 5) Justificar perante o COEP interrupção do projeto ou a não publicação dos resultados.

Atenciosamente,

Prof. Dr. Claudio Leone
Coordenador do Comitê de Ética em Pesquisa - FSP/USP

Ilm.ª Sr.ª
Karem Dall'Acqua Vargas

Av. Dr. Arnaldo, 715 – Cerqueira César – CEP 01246-904 – São Paulo – SP
Contato: (55 11) 3061 7779 | coep@fsp.usp.br | www.fsp.usp.br

Anexo 6 – Autorização da Funai.

<div style="text-align: center;"> MINISTÉRIO DA JUSTIÇA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO AUTORIZAÇÃO PARA INGRESSO EM TERRA INDÍGENA </div> <div style="text-align: right;"> Nº 12 AAEP/2013 </div>		
IDENTIFICAÇÃO		
Nome: Karem Dall'Acqua Vargas		Processo: nº.031384/2012-69
Nacionalidade: brasileira		Identidade: RG nº.0435936-4 SSP MT
Instituição/Entidade: Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo		
Patrocinador:		
OBJETIVO DO INGRESSO		
Desenvolver o projeto de doutorado intitulado "Gestão participativa no Distrito Sanitário Especial Indígena Cuiabá: uma análise de sua viabilidade política", sob a orientação da Profa. Dra. Fabíola Zioni.		
EQUIPE DE TRABALHO		
Nome	Nacionalidade	Documento

LOCALIZAÇÃO		
Terra Indígena: Tirecatunga.		Etnia: Nambikwara
Coordenação Regional: Cuiabá		CTL:
VIGÊNCIA DA AUTORIZAÇÃO		
Início: 15 de março de 2013		Término: 31 de dezembro de 2014
OBSERVAÇÕES		
<p>*Remeter a Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas - AAEP, Presidência/Funai, duas cópias da monografia, relatórios, artigos, livros, catálogos, gravações, imagens e outras produções oriundas do trabalho realizado.</p> <p>* Esta autorização não inclui cessão de uso de imagem e som de voz indígenas nem de acesso ao conhecimento tradicional associado a biodiversidade.</p>		
<p>Autorizo.</p> <p style="text-align: right;">Brasília, 22 de março 2013</p> <p style="text-align: center;"> Maria Maria do Amaral Funari Presidente da Funai </p>		