



ÍNDIOS E ESPAÇOS

*Visibilidade e
protagonismo históricos*

JUL.-DEZ. 2019

ISSN: 1984-817X

VOLUME 15.2



ESPACIALIDADES

Revista Eletrônica dos Discentes do Programa de Pós-Graduação em

História e Espaços da UFRN - Espacialidades

2019, Volume 15.2 - ISSN: 1984-817X

Dossiê: Índios e Espaços: visibilidade e protagonismo históricos

Editor responsável: Prof. Dr. Lígio José de Oliveira Maia (UFRN)

Editora gestora: Ristephany Kelly da Silva Leite (UFRN)

Vice-editor gestor: Thiago Venicius de Sousa Costa (UFRN)

Secretário-geral: Victor André Costa da Silva (UFRN)

Secretário de comunicações e redes sociais: Rodrigo de Moraes Guerra (UFRN)

Gerenciador do site: Edcarlos da Silva Araújo (UFRN)

Normatização: Clara Maria da Silva (UFRN)

Editor: Douglas André Gonçalves Cavalheiro (UFRN)

Imagem de capa: Fotografia “Colmeia” de Ristephany Leite, capturada em Baía da Traição (PB), no dia 19/04/2018.

Composição de Ristephany Kelly da Silva Leite (UFRN)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor: José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor: Henio Ferreira de Miranda

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

Diretora: Maria das Graças Soares Rodrigues

Vice-Diretor: Josenildo Soares Bezerra

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Coordenadora: Carmen Margarida de Oliveira Alveal

Vice-coordenadora: Marcia Severina Vasques

**ESPECIALIDADES – REVISTA ELETRÔNICA DOS DISCENTES DO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Editor-responsável: Prof. Dr. Lígio José de Oliveira Maia (UFRN)

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – Sala 812.

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Av. Senador Salgado Filho, 3000 – Lagoa Nova – CEP 59078-970 Natal/RN

Disponível/Disponible/Avaliable:

Site: periodicos.ufrn.br/espacialidades | E-mail: espacialidades@gmail.com

NATAL (RN) – BRASIL/2019

CONSELHO CONSULTIVO DESTE VOLUME

- Alarcon Agra do Ó – UAHG
Alessandro Dozena – UFRN
Amadja Henrique Borges – UFRN
Ana Cristina Meneses de Souza – UESPI
Ana Maria Veiga - UFPB
Ana Rita Fonteles Duarte – UFC
Angela Maria de Castro Gomes – UNIRIO
Antônio Luiz Macêdo e Silva Filho - UFCE
Antonio Paulo de Moraes Rezende – UFPE
Beatriz Gallotti Mamigonian – UFSC
Candice Vidal e Souza – PUC-MG
Carlos Gabriel Guimarães – UFF
Carmen Margarida Oliveira Alveal – UFRN
Claudia Cristina Azevedo Atallah – UFMG/USS
Cristiano Luís Christillino – UEPB
Durval Muniz de Albuquerque Júnior – UFRN
Edrisi de Araújo Fernandes – UnB
Edson Hely Silva - UFPE
Élio Cantalício Serpa – UFG
Erica Lopo de Araújo – UFPI
Fábio Leonardo Castelo Branco Brito – UFPI
Fabrina Magalhães Pinto – UFF
Fagno da Silva Soares – IFMA
Fátima Martins Lopes – UFRN
Flavia Galli Tatsch – UNIFESP
Francisco das Chagas F. Santiago Júnior – UFRN
Francisco Firmino Sales Neto - UFCE
Frederico de Castro Neves – UFC
Gabriela dos Reis Sampaio – UFBA
Gilmar Arruda – UEL
Haroldo Loguercio Carvalho – UFRN
Henrique Alonso de A. R. Pereira – UFRN
Helder Alexandre Medeiros de Macedo - UFRN
Ítalo Domingos Santirocchi – UFMA
João Pacheco de Oliveira – UFRJ
José Otávio Aguiar – UFCE
José Luis Ruiz-Peinado - Universidad de Barcelona
Juliana Gonçalves Melo – UFRN
Juliana Teixeira Souza – UFRN
Julio Cesar Mendonça Gralha – UFF
- Júnia Ferreira Furtado – UFMG
Karen Álvaro Rueda - Universidad de Barcelona
Leila Bianchi Aguiar – UFRJ
Lígio José de Oliveira Maia – UFRN
Luzia Margareth Rago – UNICAMP
Magno
Menendes Motta – UFF
Marcia Severina Vasques – UFRN
Márcio Ferreira Francisco de Jesus Santos – UFRN
Manoela da Silva Pedroza – UFRJ
Márcia Maria Rodrigues Pereira – UFC
Márcio Roberto Voigt - UFSC
Margarida de Souza Neves – PUC/RJ
Margarida Maria Dias de Oliveira - UFRN
Maria Emília Monteiro Porto - UFRN
Maria Helena Rolim Capelato – USP
Maria Regina Celestino de Almeida – UFF
Marylu Alves de Oliveira - UFPI
Nauk Maria de Jesus – UFGD
Patrícia Maria de Melo Sampaio – UFAM
Rafael Rogério Nascimento dos Santos - UNIFESSPA
Raimundo Barroso Cordeiro Júnior – UFPB
Raimundo Nonato Rocha - UFRN
Raimundo Pereira Alencar Arrais – UFRN
Regina Horta Duarte – UFMG
Renato Amado Peixoto – UFRN
Rodrigo Patto Sá Motta – UFMG
Ronaldo Vainfas – UFF
Sávio José Dias Rodrigues – UFMA
Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto – UFRN
Sônia Maria de Meneses Silva – URCA
Suely Cruesa Cordeiro de Almeida – UFRPE
Susana Cesco – UFF
Susana Isabel Marcelino Guerra Domingos – UFRN
Tânia Maria T. Bessone da C. Ferreira – UERJ
Teresa Cribelli - UNIVERSITY OF ALABAMA
Thiago Eustáquio da Mota – UPE
Tyrone Apollo Pontes Candido – UECE
Vânia Maria Losada Moreira – UFRJ
Vitoria Fernanda Schettini de Andrade – UNIVERSO

Sumário

Apresentação	07
<i>Dossiê</i>	
Transformação dos espaços indígenas coloniais: algumas reflexões conceituais	12
Marcos Felipe Vicente (UFF)	
O trabalho de visibilização dos indígenas nos estudos sobre Minas Gerais: o caso sul-mineiro de Virgínia e seus arredores	29
Gustavo Uchôas Guimarães (SEE-MG)	
Críticas ao Estruturalismo na virada do século: o debate nas páginas de ‘L’Homme’ e ‘The Americas’ (2001-2003)	45
Caio Rodrigues Schechner (UNIRIO)	
À luz da ‘civilização’: representações indígenas nas narrativas dos viajantes (MT, séc. XIX-XX)	71
Carlos Alexandre Barros Trubiliano (UNIR)	
“Paraíso de Maomé”, terra de escravos: as categorias de trabalho indígena Guarani na etapa inicial da conquista. Paraguai e Rio da Prata (1541-1556)	86
Bruno Oliveira Castelo Branco (UFF)	
Xukuru-Kariri: mobilidades espaciais indígenas em Alagoas na segunda metade do século XX	114
Adauto Santos da Rocha (UFCG) e Edson Hely Silva (UFPE)	
Caminhos Indígenas: Espaços de movimentação pela Amazônia	133
Daniel Belik (Universidade de St. Andrews-Escócia)	
Migrações Terena para a periferia de Campo Grande (MS): a manutenção de relações tradicionais de parentesco em contextos urbanos	162
Luiz Felipe Barros Lima da Silva (UFMS) e Victor Ferri Mauro (UFMS)	
História e Grafismos: estudos sobre a pintura corporal entre os indígenas Jiripankó	188
Vinícius Alves de Mendonça (UNEAL)	

Places of memory and cultural re-signification in the indigenous land Toldo Pinhal, Brazil 208

Jessica Alberti Giaretta (UFFS) e Jaisson Teixeira Lino (UFFS)

Um quase eterno reencontro: Ailton Krenak e a Assembleia Nacional Constituinte (1987) 227

Rômulo Rossy Leal Carvalho (UFPI) e Rafael Ricarte da Silva (UFPI)

Entrevista

Desigualdades em Perspectiva: espaços indígenas no mundo do trabalho 245

Profa. Dra. Patrícia Maria Melo Sampaio (UFAM)

Corpo documental

“Leis Municipais ou Posturas da Câmara e Concelhos desta Vila de Porto Alegre”: Notas para o estudo sobre política e administração nas vilas de índios 254

Francisco Cancela (UNEB)

Apresentação

Cada vez mais articulados, os povos indígenas nas Américas têm conquistado espaço e atuado nas mais diversas áreas. Grupos antes negligenciados, agora ocupam lugares de destaque nos meios políticos, artísticos, acadêmicos, religiosos e todos os mais que permeiam a sociedade. Se hoje o número de trabalhos acadêmicos que buscam explicitar os protagonismos e agências indígenas aumentaram é porque houve uma renovação teórico-metodológica contra a perspectiva na qual, por muito tempo, estes povos apareciam na história nacional de maneira alegórica, datada e estereotipada, pouco condizente com sua realidade e com os processos históricos pelos quais passaram desde o momento do contato.

Impossível não destacar a aproximação entre a Antropologia e a História para o enriquecimento das produções acadêmicas sobre estas populações e para o adensamento teórico das discussões desenvolvidas nas Universidades, que não se limitam ao meio acadêmico. O diálogo com outras disciplinas, como a Geografia, gerou pesquisas sobre os elementos culturais característicos de povos específicos sendo determinantes para migrações e estabelecimento de assentamento, bem como o diálogo com a História do Direito possibilitou compreender as bases legais para o trabalho (escravo ou livre) dos índios desde o período colonial.

Perceber integrantes destes povos ocupando espaços na sociedade que antes lhes eram negados ou aos quais eram desestimulados a ocupar, como as Universidades, o Congresso Nacional, ou mesmo o cotidiano de centros urbanos, nos faz perceber a importância de relatá-los historicamente como o são: agentes de suas próprias histórias. Expor artigos sobre as articulações políticas destes povos em momentos cruciais de nossa história nacional, sobre a importância de seus elementos culturais em sua organização social, sobre sua constante busca por direitos enquanto povos diferenciados, traz à luz a atuação constante e imprescindível desta população nos processos históricos nos quais estão inseridos.

Neste sentido, o dossiê *Índios e Espaços: visibilidade e protagonismo históricos* reúne artigos que mostram, de diversas formas, como os povos indígenas atuam e atuaram nestes diferentes espaços e como suas agências são imprescindíveis na escolha de seus elementos culturais diacríticos, formação de seus grupos e na luta por seus direitos, além de trazer artigos que contemplam discussões conceituais que vêm sendo travadas no universo acadêmico nos últimos anos.

Exemplo disso é a discussão sobre os conceitos de território e territorialidades nos estudos sobre os processos de transformação do meio em que os povos indígenas coloniais habitavam e como estes tiveram que lidar com estas transformações, como mostra Marcos Felipe Vicente, doutorando em História pela Universidade Federal Fluminense – UFF, no artigo de abertura deste dossiê, intitulado “Transformação dos espaços indígenas coloniais: algumas reflexões conceituais”.

Da mesma forma que os conceitos estão sendo revistos, a historiografia de partes específicas do país também está sendo revisitada, como a região sul de Minas Gerais, que teve grande importância no período colonial pelas minas auríferas que abrigava. Gustavo Uchôas Guimarães, professor de História na rede pública de Minas Gerais, no artigo “O trabalho de visibilização dos indígenas nos estudos sobre Minas Gerais: o caso sul-mineiro de Virgínia e seus arredores” propõe uma revisão histórica do que vem sendo produzido sobre esta região, mais especificamente sobre a Serra da Mantiqueira e o rio Verde.

O terceiro artigo desta edição traz um debate historiográfico sobre as contribuições e limitações do Estruturalismo enquanto vertente explicativa de análise dos povos indígenas, a partir de respostas às críticas tecidas por Claude Lévi-Strauss, publicadas no periódico *L’Homme*, em 2001. O artigo “Críticas ao Estruturalismo na virada do século: o debate nas páginas de ‘L’Homme’ e ‘The Americas’ (2001-2003)”, escrito por Caio Rodrigues Schechner, mestrando em História Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, traz este debate tão caro ao campo da História e das Ciências Sociais.

Em “À luz da ‘civilização’: representações indígenas nas narrativas dos viajantes (MT, séc. XIX-XX)”, Carlos Alexandre Barros Trubiliano, Professor Adjunto de História da Universidade Federal de Rondônia – UNIR, utiliza a análise de discurso nos relatos de viajantes para perceber como o Estado de Mato Grosso e seus habitantes eram representados nestes relatos. Também utilizando crônicas, relatos e cartas de viajantes e conquistadores, Bruno Oliveira Castelo Branco, doutorando em História Moderna pela Universidade Federal Fluminense – UFF, investiga a etapa inicial de colonização do Paraguai, analisando a problemática das categorias de trabalho atribuídas aos povos Guarani, em “‘Paraíso de Maomé’, terra de escravos: as categorias de trabalho indígena Guarani na etapa inicial da conquista. Paraguai e Rio da Prata (1541-1556)”.

Assuntos também importantes nas produções acadêmicas sobre os povos indígenas são as questões de migrações e mobilidades espaciais. “Xukuru-Kariri: mobilidades espaciais indígenas em Alagoas na segunda metade do século XX”, escrito por Adauto Santos da Rocha, mestrando em História pela Universidade Federal de Campina Grande – UFCG, e Edson Silva, Professor Titular de História na Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, buscam evidenciar as mobilidades dos Xucuru-Kariri que residem em Palmeira dos Índios-Alagoas, para trabalhos sazonais, discutindo os percursos entre as cidades nas quais os trabalhos são realizados e as aldeias Xukuru-Kariri, durante a segunda metade do século XX.

Partindo da região Nordeste para o Norte do Brasil, no sétimo artigo do dossiê, de Daniel Belik, Doutor em Antropologia Social pela Universidade de St. Andrews-Escócia, procurou compreender as experiências espaciais dos indígenas na Amazônia ao percorrer caminhos pela floresta e como a relação deste bioma com povos externos a ele ocorre de forma distinta em “Caminhos Indígenas: Espaços de movimentação pela Amazônia”.

“Migrações Terena para a periferia de Campo Grande (MS): a manutenção de relações tradicionais de parentesco em contextos urbanos”, escrito por Luiz Felipe Barros Lima da Silva, mestrando em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS, e Victor Ferri Mauro, Docente do Programa de

Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS, também abordam a temática dos deslocamentos. Além de analisarem os deslocamentos espaciais de um pequeno grupo Terena, os autores investigam a manutenção de redes de parentesco e compadrio.

Vinícius Alves de Mendonça, graduando em História pela Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL, analisa as pinturas corporais dos indígenas Jiripankó enquanto elemento representativo da memória e da identidade étnica deste povo, no artigo “História e grafismos: estudos sobre a pintura corporal entre os indígenas Jiripankó”. Assim como os Jiripankó tem em suas pinturas corporais um elemento representativo da memória, os Kaingang acionaram elementos identitários culturais na luta pela demarcação de suas terras. A paisagem, juntamente com outras atividades culturais, apresenta-se como lugares de memória que foram fundamentais para a consecução da demarcação da Terra Indígena Toldo Pinhal-SC, exposta no artigo “Places of memory and cultural re-signification in the indigenous land Toldo Pinhal, Brazil” escrito por Jessica Alberti Giarretta, graduada em História pela Universidade Federal da Fronteira do Sul – UFFS, e Jaisson Teixeira Lino, Professor Adjunto na mesma instituição e Doutor pela Universidade de Trás-os-Montes e Alto-Douro(UTAD) de Portugal.

Por fim, o último artigo desse dossiê, intitulado “Um quase eterno reencontro: Ailton Krenak e a Assembleia Nacional Constituinte (1987)” e escrito por Rômulo Rossy Leal Carvalho, graduando em História pela Universidade Federal do Piauí – UFPI, e Rafael Ricarte da Silva, Professor Adjunto da Universidade Federal do Piauí – UFPI. Neste artigo, os autores analisam as participações dos indígenas nos processos da Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988), especialmente, a atuação de Ailton Krenak, da comunidade Krenak.

Na sessão “Entrevista” do presente volume, contamos com a colaboração da Professora Doutora Patrícia Maria de Melo Sampaio, pesquisadora premiada da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, que durante toda sua vida acadêmica se debruçou no estudo das desigualdades, buscando compreender o universo do

trabalho dos povos indígenas, africanos e as fronteiras existentes entre estas populações.

Fechando este volume, contamos com a contribuição do Doutor Francisco Cancela, Professor Efetivo da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, na sessão “Corpo documental”. “Leis municipais ou posturas da câmara e concelhos desta Vila de Porto Alegre: Notas para o estudo sobre política e administração nas vilas de índios”, apresenta as posturas municipais da câmara de uma vila de índio da antiga capitania de Porto Seguro chamada São José de Porto Alegre, lançando notas para futuras pesquisas sobre política e administração das Vilas de índios.

Desta forma, o presente volume da *Revista Espacialidades* busca corroborar com os estudos que versam sobre os múltiplos aspectos da experiência indígena e sua atuação nos mais diversos espaços. Através de artigos que abordam aspectos teóricos e metodológicos da produção acadêmica sobre estes povos, que trabalham suas migrações e/ou deslocamentos espaciais, bem como elementos culturais distintivos e sua atuação na política e na luta por seus direitos, busca-se contribuir de maneira proveitosa com esta temática tão importante e necessária.

O Editor Chefe e a Equipe Editorial da Revista Espacialidades desejam a todos uma excelente leitura!

Lígio José de Oliveira Maia (UFRN) - Editor Chefe

Ristephany Kelly da Silva Leite (UFRN) - Editora Gestora

Thiago Venicius de Sousa Costa (UFRN) - Vice Editor Gestor

Victor André Costa da Silva (UFRN) - Secretário Geral

Rodrigo de Moraes Guerra (UFRN) - Secretário de Comunicação e Mídias Sociais

Clara Maria da Silva (UFRN) - Editora de texto (normatização)

Edcarlos da Silva Araújo (UFRN) - Gerenciador do site

Douglas André Gonçalves Cavalheiro (UFRN) - Editor

TRANSFORMAÇÃO DOS ESPAÇOS INDÍGENAS COLONIAIS:

algumas reflexões conceituais

Transformation of colonial indigenous spaces: some conceptual reflections

Marcos Felipe Vicente¹

Artigo recebido em: 19/12/2019

Artigo aceito em: 10/03/2020

RESUMO

Desde os tempos coloniais, os espaços e territórios indígenas têm sofrido inúmeras transformações e drásticas reduções ao longo do tempo. Ainda nos primeiros anos do contato, os modos de produção, reprodução e apropriação dos espaços foram se modificando, dando origem a novos modelos. Perceber a dinâmica dessas transformações é um desafio aos estudiosos da temática indígena. Para tanto, faz-se necessária a construção de um arcabouço teórico-conceitual que possibilite analisar e compreender como os espaços vão se modificando e os territórios vão se constituindo a partir da situação colonial. Este ensaio propõe uma reflexão sobre os conceitos de território, territorialidade e suas variações para o estudo desses processos.

PALAVRAS-CHAVE: Espaços indígenas; Territórios; Territorialidades.

ABSTRACT

Since colonial times, indigenous spaces and territories have undergone numerous transformations, and their drastic reduction over time has been noticeable. Even in the early years of contact, the modes of production, reproduction and appropriation of spaces were changing, giving rise to new models. Understanding the dynamics of these transformations is a challenge for indigenous scholars. Therefore, it is necessary to construct a theoretical and conceptual framework that allows analyzing and understanding how the spaces are changing and the territories are constituted from the colonial situation. This essay proposes a reflection on the concepts of territory, territoriality and its variations for the study of these processes.

KEYWORDS: Indigenous spaces; Territories; Territorialities.

¹ Doutorando em História pelo DINTER Universidade Federal Fluminense/Universidade Regional do Cariri, professor da rede pública estadual do Ceará, membro dos grupos de estudos Sociedade e Cultura no Brasil Oitocentista (SEBO) - UFC e História do Direito: os caminhos da formação do fenômeno jurídico brasileiro – UFC. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6592246401730315>. E-mail: marcos.felipev@yahoo.com.br.

1. Introdução

A relação dos povos indígenas do Brasil com seus territórios não pode ser compreendida como algo natural e estático. Assim como em todas as sociedades humanas, as formas como os índios produziram seus espaços devem ser entendidas como processos políticos e culturais, com especificidades próprias, através de um conjunto de práticas capazes de criar, manter, desfazer e refazer diferentes interações espaciais (CORRÊA, 2000, p. 35). Para se compreender as lutas dos indígenas por terras nos dias de hoje, é necessário analisar como a relação dos índios com a terra foi construída ao longo da história, de modo a estabelecer diversos territórios indígenas. Tais transformações ocorreram a partir de processos de longa duração, onde os povos nativos foram deslocados de uma posição de senhores do continente à condição de invasores, sendo gradativamente silenciados pelas autoridades, por posseiros e fazendeiros, a quem interessava o acesso às terras.

É com foco nesses processos que se discutirá, neste ensaio, alguns elementos conceituais para pensar a construção dos espaços indígenas no contexto colonial, em especial na Capitania do Norte do Brasil, onde predominou a colonização através das fazendas de gado. Esse processo deve ser, assim, entendido como resultado dos contatos, ora colaborativos, ora hostis, entre nativos e colonizadores portugueses. Nesse sentido, é necessário ter em mente algumas das políticas coloniais que produziram significativos impactos nas territorialidades indígenas, como a implantação dos currais de gado e dos aldeamentos missionários, em grande parte resultado da doação de sesmarias, em retribuição à prestação de serviços à Coroa portuguesa.

A partir das primeiras relações de contato com os europeus e o posterior estabelecimento da situação colonial, os índios mudaram gradativamente a forma como se relacionavam com a terra. A noção de propriedade, segundo os moldes capitalistas, era algo desconhecido pelos nativos, que praticavam a exploração da natureza e de seus recursos de forma extensiva e com baixo grau de lesividade ao

meio ambiente. Cercados e limitados pelas fazendas coloniais, os índios viram reduzir-se seus espaços de vivência. Mesmo com a resistência direta, os domínios coloniais avançaram continente adentro. As malhas territoriais estabelecidas através de migrações e exploração dos recursos naturais já não pareciam mais ambientes seguros para os nativos. As guerras e perseguições sofridas pelos índios acabariam por promover um novo espaço de sobrevivência: os aldeamentos missionários.

Atraídos pela promessa de segurança dentro desses ambientes, muitos povos nativos aceitaram se submeter aos aldeamentos próximos aos primeiros núcleos de povoamento da colônia, ainda no século XVI. Após os longos períodos de conflito, na segunda metade do século XVII e início do século XVIII, o número de aldeamentos no Ceará, por exemplo, aumentou, chegando a um total de treze estabelecimentos (JUCÁ NETO et al, 2014, p. 30). Inseridos nesses espaços, os indígenas construiriam novas relações com a terra e novas formas de produção e de trabalho, ou seja, novas territorialidades. Com o tempo, passariam a defender os espaços dos aldeamentos como seus, tentando afastar as novas investidas dos agentes coloniais, conforme se pode observar nas diversas negociações feitas pelos índios das aldeias do Rio Janeiro com as autoridades não indígenas, analisadas por Maria Regina Celestino de Almeida (2013), e também no Ceará, através de diversas cartas e requerimentos produzidos pelos índios aldeados, cuja análise foi feita por Maico Oliveira Xavier (2015). Além disso, os índios estabeleceram alianças com pessoas não indígenas influentes, conforme apontado por Ticiane de Oliveira Antunes (2016), dentre outros trabalhos.

Pensados para explicar os deslocamentos e os rearranjos territoriais do mundo contemporâneo, neste ensaio, os conceitos de território, territorialização e territorialidade, bem como suas variações, serão apropriados e adaptados para pensar um outro contexto, qual seja, o contexto colonial brasileiro.

Na perspectiva do antropólogo Paul Little:

O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trate do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado. (LITTLE, 2004, p. 254)

Assim, entende-se possível e necessário analisar os processos de constituição dos novos territórios dos povos nativos a partir do avanço das fazendas de gado nas capitanias do norte do Brasil, principalmente nas áreas mais afastadas do litoral. Tal operação tem o objetivo de problematizar o início do processo de (re)construção dos territórios indígenas, que passariam por inúmeras transformações ao longo do período colonial, de modo a compreender sua relação com as terras ocupadas atualmente.

As atuais configurações territoriais indígenas são resultado de inúmeros conflitos, apropriações e resistências, compreensíveis a partir de uma visão de longa duração que considere as nuances e adaptações dos modos de apropriação do espaço pelos índios. Fixando-se nessas terras, os indígenas buscaram preservá-las, construindo novos vínculos e novas relações com os territórios.

2. Territorialidade, território e territorialização

Para a compreensão dos significados dos aldeamentos para os povos indígenas, especificamente no contexto colonial, é necessário perceber como se transformaram as relações do índio com o meio em que vivia, que abrangem as formas de produção e reprodução, *do* e *no* meio, e os significados atribuídos no âmbito simbólico e cultural. Em tempos anteriores à chegada dos europeus, os povos nativos da América adotavam formas de vida originais: de acordo com o ambiente natural e seus próprios critérios políticos e culturais (FAUSTO, 2000). Estabeleciam, com o ambiente, mecanismos singulares de apropriação e o modificavam em diferentes intensidades, produzindo o seu próprio meio social. A essas formas de apropriação e significação pode-se dar a denominação de *territorialidades*. Paul Little define a

territorialidade como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’ ou *homeland*” (LITTLE, 2004, p. 253). O geógrafo Marcos Aurelio Saquet (2015), por sua vez, afirma que “a territorialidade corresponde às ações humanas, ou seja, à tentativa de um indivíduo ou grupo de controlar, influenciar ou afetar objetos, pessoas e relações numa área delimitada” (SAQUET, 2015, p. 82). O autor ainda complementa que “a territorialidade também pode ser compreendida como mediação simbólica, cognitiva e prática que a materialidade dos lugares exercita nas ações sociais” (SAQUET, 2015, p. 83).

Dessa forma, o modo de vida seminômade dos indígenas comportava um conjunto de territorialidades que configuravam sua forma de controle e identificação com o ambiente, delimitando seu território. Essa delimitação, embora relativamente fluida, não deixava de estabelecer suas fronteiras em relação a outros povos, configurando, desse modo, um conjunto de relações políticas. O geógrafo Rogério Haesbaert, ao se referir aos povos predadores, nômades e seminômades, afirma que ali “se privilegiam as malhas, o ‘território percorrido’, ‘a dimensão horizontal’ onde são os homens que se movimentam, passando de uma ‘reserva renovável’ a outra” (HAESBAERT, 2000, p. 171). As malhas territoriais construídas pelos povos nativos do Brasil adquirem sentido a partir de suas tradições dentro de seu próprio contexto social. Embora não correspondessem a territórios rigidamente delimitados, com fronteiras explícitas, as áreas de domínio dos grupos indígenas eram demarcadas a partir de sua ocupação tradicional. Em geral, correspondiam a grandes áreas capazes de suportar os ciclos migratórios, com tempo para a regeneração das áreas abandonadas, como no caso dos índios Paiaku, que ocupavam uma vasta região, que se estendia entre as ribeiras do Jaguaribe e do Açu² (VICENTE, 2019, p. 51).

A chegada dos europeus à América provocaria mudanças drásticas nesses modos de apropriação e significação, ou seja, nas territorialidades indígenas, e

² O rio Jaguaribe se localiza no atual território do Ceará e o rio Açu, no Rio Grande do Norte.

conduziria, por meio de processos violentos, à construção de novas territorialidades. O modelo de ocupação do espaço levado a cabo nos áridos sertões das Capitanias do Norte demandava grandes parcelas de terra para a instalação das fazendas de gado. A forma extensiva da criação exigia a desocupação das terras por parte dos povos nativos, o que levou a inúmeros conflitos entre índios e colonizadores.

A partir da situação colonial, os indígenas produziram novas formas de vida, adaptando-se e acomodando-se, em muitos casos, aos padrões políticos e culturais da sociedade portuguesa. Pacheco de Oliveira observa “que um fato histórico – a presença colonial – instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004, p. 22). Importante demarcar, aqui, que reconhecer os momentos de acomodação e adaptação não significa comungar da ideia de aculturação dos povos nativos.

Segundo Almeida, a ideia de aculturação pode ser compreendida, em uma perspectiva assimilacionista, como “um processo de descaracterização étnica e perdas culturais progressivas que [...] conduziria à perda de identidade étnica [entendido assim como] o esvaziamento progressivo de culturas originais” (ALMEIDA, 2013, p. 25-26). Nessa perspectiva, aos índios eram destacados apenas dois papéis: o de rebeldes exterminados nas guerras; ou o de passivos, submissos à nova ordem. Em qualquer um dos casos, os índios eram apresentados na condição de vencidos. Para a autora, portanto, a categoria *aculturação* não seria digna de investigação por parte dos historiadores por deixar de abarcar as múltiplas formas de agências indígenas dentro do complexo campo de disputas que foi a situação colonial.

As diversas formas de negociação e resistência, que poderiam implicar adaptações ao novo sistema, obedeceram a critérios que comportavam significados e razões na lógica indígena, que não correspondiam, necessariamente, aos mesmos critérios partilhados pelos europeus. Os aldeamentos missionários, por exemplo, representaram coisas diferentes para nativos e conquistadores, embora se referissem

a um mesmo espaço físico. Para os colonizadores, significavam o controle sobre os nativos. Para os indígenas, a proteção garantida pela legislação colonial contra a *guerra justa*, promovida pelos fazendeiros (PERRONE-MOISÉS, 1992).

São as territorialidades humanas que vão constituir, assim, os *territórios*. Inicialmente, é importante delimitar a distinção entre território e espaço, evitando confusões conceituais que dificultam a compreensão das relações estabelecidas entre diferentes grupos e seu ambiente. Nesse sentido, Claude Raffestin afirma:

Espaço e território não são termos equivalentes e nem sinônimos. Utilizando-os indiferentemente, os geógrafos introduziram em suas análises algumas confusões notáveis. É fundamental entender como o espaço está em posição que antecede ao território, porque este é gerado a partir do espaço, constituindo o resultado de uma ação conduzida por um ator que realiza um programa em qualquer nível. Apropriando-se concretamente ou abstratamente (por exemplo, através da representação) de um espaço, o ator o "territorializa". Para construir um território, o ator projeta no espaço um trabalho, isto é, energia e informação, adaptando as condições dadas às necessidades de uma comunidade ou de uma sociedade. (RAFFESTIN, 2015, p. 22).

Assim, o território é entendido pelo autor como o espaço humanizado, que recebeu do homem alguma intervenção, seja ela concreta, por meio da ação sobre o espaço; ou abstrata, por meio de representações. O que interessa nesse delineamento conceitual é a ideia de que o território é socialmente construído. Ao contrário do espaço, o território não é natural, não existe *a priori*.

Marcelo Lopes de Souza é ainda mais específico sobre o território, apontando para a dimensão política como elemento chave dessa definição. Para ele, as disputas de poder que atuam sobre um determinado espaço são os elementos fundamentais para a constituição dos territórios:

Aqui, o território será um *campo de forças*, uma *teia* ou *rede de relações sociais* que, a par de sua complexidade interna, define, ao mesmo tempo, um *limite*, uma *alteridade*: a diferença entre "nós" (o grupo, os membros da coletividade ou "comunidade", os *insiders*) e os "outros" (os de fora, os *outsiders*). (SOUZA, 2000, p. 86).

Dessa forma, o território não pode ser confundido com o seu substrato material, ou seja, o espaço. O território se constitui a partir de relações de poder que

têm por finalidade o domínio de determinado espaço, bem como das formas de produção e reprodução dentro dele. Souza afirma que “o território *não* é o substrato, o espaço social em si, mas sim um campo de forças, *as relações de poder espacialmente delimitadas e operando, destarte, sobre um substrato referencial*” (SOUZA, 2000, p. 97). Tem-se, pois, nos territórios, conflitos entre diferentes territorialidades que tentam se sobrepor numa relação geralmente desigual. Dessa maneira, os territórios indígenas se constituíam bem antes da chegada dos europeus, a partir das disputas entre diferentes grupos sobre o controle de um determinado espaço ou sobre os frutos ali existentes, de tal forma que as rivalidades existentes entre eles caracterizariam esses territórios e suas territorialidades.

Compreendidos como espaços socialmente construídos, os territórios assumem, ainda, uma dimensão temporal, sendo necessário não pensá-los como algo imutável. Eles são dinâmicos na medida em que reproduzem as relações sociais presentes nos espaços. Segundo Saquet,

O território é resultado das territorialidades efetivadas pelos homens, naquilo que Raffestin (1993/1980) denomina de conjunto de relações do sistema tridimensional sociedade-espaço-tempo. A relação espaço-tempo, mais uma vez, é destacada como um processo que está na base da organização territorial. A territorialidade, dessa forma, significa as relações sociais simétricas ou dessimétricas que produzem historicamente cada território. (SAQUET, 2015, p. 75).

Se o território é marcado, também, pela dimensão do tempo, é possível afirmar que vários territórios se sucedem e se sobrepõem ao longo da história, representando mais um importante elemento na constituição das identidades sociais e das novas territorialidades de diferentes grupos. Dentro de um mesmo espaço, é possível coexistirem vários territórios, resultantes de diferentes escalas de territorialidades e temporalidades dos grupos que os compõem. Por exemplo, ao mesmo tempo em que o processo de alargamento das fronteiras coloniais produzia novos domínios e novos territórios para as metrópoles europeias, ao se reduzir a escala de observação é possível identificar outros territórios coexistindo no mesmo espaço físico: os aldeamentos indígenas, territórios de disputas onde os indígenas tentavam reconstruir suas territorialidades. Para as metrópoles europeias, a lógica

operante nesses territórios era econômica e política: aumento dos domínios, exploração de riquezas, obtenção de mão de obra. Para os povos nativos do Brasil, operava uma lógica de sobrevivência física e cultural, com a busca de um refúgio frente às violências sofridas (ALMEIDA, 2013; GARCIA, 2009; DANTAS, 2018; VICENTE, 2019).

Assim, ao variar a escala de observação, é possível identificar tanto as diversas camadas de território (uma vez que o mesmo se constitui a partir das tramas políticas e das relações de poder estabelecidas entre os sujeitos que o dividem), quanto os novos contornos e nuances de vínculos e conflitos, pois os arranjos sociais que se colocam podem variar em diferentes contextos (REVEL, 1998).

No contexto colonial, as disputas de poder envolvendo as formas de apropriação das terras, ou seja, do espaço natural, delineiam processos de construção de novos territórios. Tem-se, assim, a ocorrência de processos de *territorialização*. Os processos de territorialização podem se dar de forma voluntária, onde se encontrariam relações de poder autônomas³, organizadas a partir de uma lógica interna ao grupo, recebendo o mínimo de pressão externa; ou ainda, de forma heterônoma, impositiva, que foi a situação mais comum, principalmente em contextos coloniais, onde a constituição de novos territórios se dá a partir de uma imposição externa, partindo de um grupo dominante, obrigando dominados à delimitação de espaços e impondo a estes normas alheias aos seus padrões tradicionais. João Pacheco de Oliveira observa a respeito do tema:

A noção de *territorialização* tem a mesma função heurística que a de situação colonial [...], da qual descende e é caudatária em termos teóricos. É uma intervenção da esfera política que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004, p. 23).

³ Entende-se por *autonomia* “a capacidade de um grupo de ‘dar a si próprio a lei’ (em outras palavras, de *autogerir-se* e *autogovernar-se*, livre de hierarquias institucionalizadas e assimetrias estruturais de poder e da atribuição da legitimidade do poder a alguma fonte transcendental e externa ao grupo)” (SOUZA, 2015, p. 64).

O que ocorreu no contexto colonial da Época Moderna é que as forças europeias que atuaram na América redesenharam as fronteiras, estabeleceram novos lugares para as populações nativas e introduziram novas formas de produção e apropriação do espaço. Através de acordos e das guerras de conquista, foram se assenhoreando do continente e tentando impor novas formas de vivência às populações nativas, através dos trabalhos de catequese, realizados pelos missionários, e da exploração da mão de obra indígena. Ao serem levados a abandonar suas formas de vida tradicionais para viverem nos aldeamentos, administrados por missionários e/ou leigos; os índios foram forçados a abandonar suas territorialidades e construir novas, a partir do novo contexto que lhes era imposto. Muitos aldeamentos, inclusive, chegaram a congregar índios de diferentes etnias, que, dentro daquele novo contexto, assumiriam o papel de um grupo homogêneo e específico aos olhos da legislação colonial⁴. Gradativamente, com o passar do tempo, as referências às etnias indígenas específicas foram desaparecendo e os povos nativos passaram a ser referidos pelo termo genérico *índio*. Muitas vezes, a categoria *índio aldeado* poderia ser evocada pelos próprios nativos, como estratégia política de afirmação de direitos no contexto colonial (ALMEIDA, 2013, p. 301-302).

Dentro dessa situação opressora, os índios construiriam novos laços com a terra e novos vínculos coletivos. Emergiriam, a partir dos aldeamentos, novos laços identitários que, não raras vezes, encontrariam, nos próprios processos de territorialização, suas origens. É o que afirma Pacheco de Oliveira:

O que estou chamando aqui de *processo de territorialização* é precisamente o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a ‘etnia’, na América espanhola as ‘reducciones’ e ‘resguardos’, no Brasil as ‘comunidades indígenas’ – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisões e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com

⁴ É possível citar, por exemplo, a aldeia de Porangaba, onde, no ano de 1671, estavam aldeados indígenas das etnias Potiguara, Jaguaribara e Anacé (STUDART FILHO, 1931). Além disso, a mais famosa aldeia indígena da capitania do Ceará, Aldeia de Nossa Senhora da Assunção, na Serra da Ibiapaba, também contava com a reunião de diversas etnias, dentre elas, os Anacé, Aconguaçu, Reius e Tabajaras (MAIA, 2010).

o meio ambiente e com o universo religioso). [...] As afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004, p. 24).

Assim, pode-se entender a *territorialização* como um fenômeno material e simbólico de construção de novas territorialidades. Esse fenômeno se origina por questões políticas, onde poderes atuam de forma a modificar as relações estabelecidas por determinados grupos com o espaço em que vivem. Embora possa ter como força motriz relações internas de poder, em geral, as territorializações ocorridas no período colonial tiveram como promotora a ação colonialista construtora dos novos territórios metropolitanos. No entanto, a predominância do elemento de poder externo não elimina as ações indígenas em relação à reconstrução de suas territorialidades. Assim, os índios desenvolveram formas específicas de territorialidades dentro de territórios impostos pelos colonizadores, como os aldeamentos missionários.

Sobre o processo de conquista do Brasil, Paul Little aponta que:

A história das fronteiras em expansão no Brasil é, necessariamente, uma história territorial, já que a expansão de um grupo social, com sua própria conduta territorial, entra em choque com as territorialidades dos grupos que aí residem. [...] Nesses contextos, a conduta territorial surge quando as terras de um grupo estão sendo invadidas, numa dinâmica em que, internamente, a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo e, externamente, as pressões exercidas por outros grupos ou pelo governo da sociedade dominante moldam (e às vezes impõem) outras formas territoriais. (LITTLE, 2004, p. 254-255)

Como se pode observar em diversos trabalhos sobre a temática indígena, a cada política indigenista levada a cabo pelas autoridades no Brasil, os índios desenvolveram meios próprios de adaptação, reprodução e representação, resultando, em muitas das vezes, em ressignificações das leis e dos símbolos de dominação a eles impostos. Como exemplo, pode-se apontar a apropriação dos discursos e estratégias dos portugueses, feita por um dos descendentes do índio Arariboia, no Rio de Janeiro,

para requerer mercês ao rei de Portugal (ALMEIDA, 2013, p. 299-300); ou a solicitação de doação de sesmarias para si e seus parentes, conforme feito por Dom Jacob de Souza, um dos Principais da aldeia da Ibiapaba, em 1706 (ALBUQUERQUE, 2002, p. 127). Exemplos também valiosos de ressignificação simbólica operada pelos índios Sequakyrinhos, nos sertões baianos, no último quartel do século XVII, estão nas *traduções* dos sentidos dos rituais católicos, como o batismo, na busca pela cura de doenças, no caso específico, uma epidemia de bexiga (POMPA, 2003, p. 386).

Variando do conceito de territorialização, Rogério Haesbaert apresenta um outro conceito, o de *desterritorialização*. Para ele, a construção de novos territórios a partir de processos de territorialização, necessariamente, implica em outro, paralelo, que é o de desterritorialização. Além desse conceito, ele apresenta, ainda, um outro: o de *reterritorialização*. Segundo o autor, “é importante enfatizar que a produção do espaço envolve sempre, concomitantemente, a desterritorialização e a reterritorialização” (HAESBAERT, 2000, p. 169). Os processos de desterritorialização estão relacionados a uma perda do referencial territorial, uma espécie de “deslocalização”, capaz de deixar os indivíduos ou grupos marginalizados dentro do sistema de poder dominante.

Embora o conceito seja utilizado, no contexto em que foi desenvolvido, para explicar uma relação que opera dentro da lógica capitalista pós-industrial, a apropriação do conceito de desterritorialização neste trabalho tem como finalidade analisar o fenômeno de deslocamento dos povos nativos de seus territórios tradicionais para os espaços dos aldeamentos. Não por acaso, o termo *redução*, muito utilizado para se referir aos aldeamentos missionários, explicita bem os deslocamentos operados de um espaço amplo, ocupado pelos povos nativos; para pequenos ranchos, delimitados pela atuação missionária.

O antropólogo francês Jacques Soustelle, em prefácio à obra de Maxime Haubert, apresentou um posicionamento contrário ao entendimento aqui

apresentado, partindo de uma posição de defesa da obra jesuítica juntos aos índios do Brasil e do Paraguai. Para ele o termo *redução* “não deve provocar ilusões. Não se trata de ‘reduzir’ os índios, de aprisioná-los, mas de ‘reconduzir’. Eles são ‘devolvidos (em latim, *reducti*) à fé cristã e à vida policiada’. A idéia mestra era separá-los dos espanhóis [...]” (SOUSTELLE, 1988, p. 15). Cristina Pompa concorda com o significado atribuído à palavra *redução* no contexto das missões, considerando-o, no entanto, uma “utopia jesuítica, que não renuncia ao sonho escatológico de construir a ‘cidade de Deus’” (POMPA, 2003, p. 70).

O sentido de reduzir como “reconduzir” está entre os possíveis significados dados pelo Dicionário da Língua Brasileira, de 1832, que traz como significado do verbete “tornar a pôr no lugar ou no estado antigo”. Mas outras possibilidades de significado também são contempladas, como “obrigar” e “persuadir” (PINTO, 1832). O Dicionário Online de Português traz ainda duas definições que podem ser adequadas ao projeto jesuítico. A primeira delas conceitua *redução* como “limitação; em que há restrições, limites”; a segunda, como “subjugação; ação de dominar pelo uso da força”⁵. No contexto da implantação dos aldeamentos jesuíticos no Brasil, portanto, não parece equivocado tomar o sentido de *redução* como limitação, obrigação ou mesmo subjugação. Eles acabaram por incentivar, muitas vezes de forma coercitiva, a concentração de grupos nativos em espaços artificialmente construídos, onde estes deveriam aprender uma nova forma de viver.

Esses deslocamentos provocaram mudanças, em médio prazo, nos modos de vida dos nativos, levando-os a abandonar alguns dos seus hábitos tradicionais e a ressignificar outros, dentro dos espaços dos aldeamentos. Essa situação violenta, onde um poder externo provocou esse abandono de territorialidades tradicionais, conduzindo a uma perda, mesmo que temporária, dos seus referenciais territoriais; pode ser chamada de desterritorialização.

⁵ REDUÇÃO. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/reducao/>>. Acesso em 08 dez. de 2018.

Essa situação, no entanto, pode ser temporária, no sentido de que os grupos humanos estão sempre reconstruindo suas territorialidades. Assim, como já apontou Haesbaert, a esse processo de desterritorialização corresponde um outro, de reterritorialização. Ao se inserirem nos aldeamentos, os índios construiriam novas formas apropriação do espaço e novas representações sobre ele, estabelecendo, dessa forma, novas territorialidades. Apesar de serem espaços pensados pelos colonizadores para converter os nativos a uma nova forma de vida, acabaram por se transformar em espaços de relativo refúgio e proteção, protegidos pela legislação colonial. Dentro desses espaços, os índios se tornariam agricultores e a fabricação de produtos artesanais seria incorporada às atividades comerciais, se tornando fonte de renda para a aldeia. Os aldeamentos eram, no contexto colonial, evidentes espaços de disputas de poder onde os brancos tentavam impor uma nova cultura aos nativos, que eram levados a abandonar de suas práticas tradicionais. Estes, por outro lado, lutavam por preservar, dentro das suas possibilidades, os laços grupais, os costumes e seus interesses. Na maioria dos casos, novos laços e novas relações foram construídas a partir da nova condição que assumiam na colônia: a de índios aldeados.

Tomando os aldeamentos indígenas como espaços de disputas de poder dentro da situação colonial, é possível analisar esses processos de territorialização-desterritorialização-reterritorialização ocorridos com várias etnias indígenas, dentre elas a etnia Paiaku, na capitania do Ceará, a partir do século XVII (VICENTE, 2019). A partir de suas ações de ordem interna, que se refletiam nos ciclos migratórios e hábitos culturais, e das políticas de contato com os europeus, que alternaram momentos de colaboração e resistência; os Paiaku produziram suas territorialidades e estas sofreriam profundas mudanças após o aldeamento missionário. A partir daí, passariam a construir novos territórios nos espaços que foram a eles destinados. As mudanças das políticas indigenistas coloniais representaram, em maior ou menor grau, sempre mudanças nos padrões de territorialidade, constituindo-se, assim, novos processos de desterritorialização e reterritorialização. Haesbaert assegura, ainda, que os processos de desterritorialização podem se operar tanto no campo material, como no simbólico:

Assim, quando nos reportamos à desterritorialização, precisamos deixar claro se estamos nos referindo à imbricação de suas dimensões: uma política, mais concreta, e outra cultural, de caráter simbólico, ou privilegiando uma delas, mesmo porque muitas vezes se tratam de processos não coincidentes. (HAESBAERT, 2000, p. 169)

Dessa forma, as transformações ocorridas em relação aos territórios e territorialidades indígenas podem ser associadas às duas dimensões da desterritorialização, pois, de um lado, ocorreram alterações materiais, ao se restringirem os espaços indígenas com a imposição de áreas demarcadas e restritas para a reprodução de suas vidas; ao mesmo tempo em que se atacaram fortemente suas crenças e suas tradições, elementos característicos do campo simbólico.

Diante das considerações apresentadas, entende-se que a compreensão das terras e territórios indígenas deve se dar a partir da percepção dos processos de constituição, muitos deles iniciados durante o período colonial e determinantes nas transformações dos modos de produção, reprodução e apropriação dos espaços pelos nativos. A utilização dessas categorias analíticas, tomadas de empréstimo da Antropologia e, principalmente, da Geografia; podem fornecer subsídios para problematizar essas transformações e compreendê-las enquanto resultado de disputas de poder, redefinições culturais e até mesmo étnicas por parte dos povos nativos.

Referências

ALBUQUERQUE, Manuel Coelho. **Seara Indígena:** deslocamentos e dimensões identitárias. Dissertação de Mestrado. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2002.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas:** identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FVG, 2013.

ANTUNES, Ticiania de Oliveira. **Índios arengueiros:** senhores da igreja? Religião e cultura política dos índios do Ceará oitocentista. Tese (Doutorado), Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em História, Niterói, 2016.

CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço: um conceito chave da Geografia. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia: conceitos e temas**. 2ª Ed. Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2000, p. 15-47.

DANTAS, Mariana Albuquerque. **Dimensões da participação política indígena: Estado nacional e revoltas em Pernambuco e Alagoas, 1817-1848**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2018.

FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

GARCIA, Elisa Frühaufer. **As diversas formas de ser índio: políticas indigenistas no extremo sul da América Portuguesa**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

HAESBAERT, Rogério. Desterritorialização: entre as redes e os aglomerados de exclusão. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs). **Geografia: conceitos e temas**. 2ª Ed. Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2000, p. 165-205.

JUCÁ NETO, Clovis Ramiro; ANDRADE, Margarida Júlia Farias de Salles; PONTES, Alana Figueirêdo. A fixação da Igreja no território cearense durante o século XVIII: algumas notas. **Paranoá**, Brasília, n. 13, 2014, p. 27-35.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico** 2002-2003. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004, p. 251-290.

MAIA, Lígio José de Oliveira. **Serras de Ibiapaba**. De aldeia à vila de índios: Vassalagem e identidade no Ceará colonial – Século XVIII. Tese (Doutorado), Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em História, Niterói, 2010.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **A Viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2ª Ed. Contra Capa Livraria/LACED, 2004, p. 13-42.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 115-132.

PINTO, Luiz Maria da Silva. **Dicionário da língua brasileira**. Ouro Preto: Typographia de Silva, 1832.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução:** missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

RAFFESTIN, Claude. A produção das estruturas territoriais e sua representação. In: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (Orgs). **Territórios e Territorialidades:** Teorias, processos e conflitos. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2015, p. 13-32.

REVEL, Jacques. **Jogos de escalas:** a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998.

SAQUET, Marcos Aurelio. Por uma abordagem territorial. In: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (Orgs). **Territórios e Territorialidades:** Teorias, processos e conflitos. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2015, p. 69-90.

SOUSTELLE, Jacques. Prefácio. In: HAUBERT, Maxime. **Índios e Jesuítas no tempo das missões.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs). **Geografia:** conceitos e temas. 2ª Ed. Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2000, p. 77-116.

SOUZA, Marcelo Lopes de. "Território" da divergência (e da confusão): em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental. In: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (Orgs). **Territórios e Territorialidades:** Teorias, processos e conflitos. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2015, p. 53-68.

STUDART FILHO, Carlos. Notas Históricas sobre os Indígenas Cearenses. **Revista do Instituto do Ceará**, Tomo 45, Fortaleza: Ed. do Instituto do Ceará, 1931, p. 53-103.

VICENTE, Marcos Felipe. **Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus:** a etnia Paiaku nas fronteiras da colonização. EdUECE; Secretaria da Cultura do Ceará – Museu do Ceará, 2019.

XAVIER, Maico Oliveira. **Extintos no discurso oficial, vivos no cenário social:** os índios do Ceará no período do império do Brasil – trabalho, terras e identidades indígenas em questão. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em História Social, Fortaleza, 2015.

O TRABALHO DE VISIBILIZAÇÃO DOS INDÍGENAS NOS ESTUDOS SOBRE MINAS GERAIS:

o caso sul-mineiro de Virgínia e seus arredores

The work of visibility of the natives in studies on Minas Gerais: the case of
Virginia and neighborings municipalities, in Southern Minas

Gustavo Uchôas Guimarães¹

Artigo recebido em: 19/12/2019

Artigo aceito em: 30/03/2020

RESUMO

O estudo da História Indígena em Minas, hoje, tem vigor dentro da academia, podendo destacar, por exemplo, os estudos de Maria Leônia Chaves de Resende. Mas, há ainda grande lacuna em relação ao sul de Minas, que, no período colonial, foi dos principais pontos de circulação entre Rio/São Paulo e a região das minas de ouro, o que afetou as dinâmicas dos povos indígenas que viviam ou passavam ali. Este estudo propõe uma breve recapitulação do que vem sendo estudado sobre a História Indígena sul-mineira, com foco na Serra da Mantiqueira e no rio Verde, a partir do município de Virgínia, mostrando o que foi feito até agora e o que se pretende fazer para aprofundar as pesquisas e contribuir para o resgate e valorização dos elementos indígenas na sociedade sul-mineira.

PALAVRAS-CHAVE: Indígenas. Mantiqueira. Rio Verde.

ABSTRACT

The study of Indigenous History in Minas Gerais, today, has force within the academy, and can highlight, for example, the studies of Maria Leônia Chaves de Resende. But there is still a large gap in relation to the south of Minas, which, in the colonial period, was one of the main circulation points between Rio / São Paulo and the region of gold mines, which affected the dynamics of indigenous peoples who lived or passed. there. This study proposes a brief recap of what has been studied about the South Minas Gerais Indigenous History, focusing on the Serra da Mantiqueira and the Verde River, from the municipality of Virginia, showing what has been done so far and what is intended to be done. to deepen research and contribute to the rescue and valorization of indigenous elements in South Minas Gerais society.

KEYWORDS: Indigenous. Mantiqueira. Verde River.

¹ Graduado em Normal Superior (UNIPAC) e História (UNIFRAN), pós-graduado em Metodologia do Ensino de História e Geografia (Barão de Mauá) e História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena (UNINTER). Professor de História, efetivo na rede pública de Minas Gerais. Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8378612277582321> E-mail: virginenseuchoas@bol.com.br

1. Introdução

Virgínia é um município localizado no sul de Minas Gerais, cercado pela Serra da Mantiqueira, e que tem uma história documentada desde o início do século XVIII, incluindo os períodos em que esteve ligada aos territórios dos municípios sul-mineiros de Baependi, Itajubá, Cristina e Pouso Alto.

FIGURA 1 – Mapa da região da Mantiqueira



FONTE: <https://www.martinscardoso.com.br/port_serras> Acesso em: 24.jan.2019.

A presença indígena em Virgínia é atestada por documentos escritos desde o século XIX, além dos documentos que atestam, desde o século XVII, a presença indígena em regiões com as quais Virgínia teve ligação histórica e territorial. Porém, é notável também que, em muitos outros documentos, a presença indígena em Virgínia

e arredores é ignorada ou pouco mencionada, reflexo de mentalidades que embasavam os relatos históricos até o século XX.

O presente texto fará uma abordagem a respeito do que vem sendo estudado e produzido por mim, desde 2015, sobre a presença indígena em Virgínia e arredores, mostrando o trabalho para dar visibilidade a grupos que foram negligenciados em nome de perspectivas positivistas e eurocêntricas nos relatos históricos referentes ao sul de Minas. Lançando mão da análise bibliográfica como recurso metodológico, o texto explana os trajetos de pesquisa realizados até agora, o que foi encontrado e o que ainda será feito para se aprofundar as pesquisas.

No primeiro tópico, intitulado “Caminhos metodológicos”, serão detalhadas as metodologias utilizadas até agora para conduzir as pesquisas em História Indígena na Serra da Mantiqueira e no vale do rio Verde. O segundo tópico, intitulado “Presença indígena no espaço virginense e seus arredores”, abordará o que se tem a respeito dos indígenas na região pesquisada e analisada, com apontamentos sobre os povos ali presentes, os encontros e conflitos com os colonizadores, os apagamentos e negligências nos relatos históricos, as relações com o território pesquisado, entre outros assuntos relacionados. No terceiro tópico, intitulado “Possibilidades de pesquisas”, serão analisados os caminhos que ainda poderão ser feitos a partir do que já foi pesquisado e produzido.

1. Caminhos metodológicos

As pesquisas feitas por mim, a respeito da História Indígena na Serra da Mantiqueira e na região do rio Verde, iniciaram em 2015, a partir de um curso de extensão em Cultura e História dos Povos Indígenas, coordenado pela prof^ª Dr^ª Maria Leônia Chaves de Resende, na Universidade Federal de São João Del Rei (RESENDE et al, 2015).

Desde o princípio, foram parte da pesquisa as metodologias de análise bibliográfica e de entrevista. A priori, a análise bibliográfica buscava informações e abordagens em documentos referentes apenas a Virgínia, mas a escassez destes e os próprios desdobramentos da pesquisa levaram a análise de bibliografias produzidas sobre os municípios em torno de Virgínia. O aparecimento de histórias contadas por moradores de Virgínia levou à entrevista como método de pesquisa, seguindo o proposto por Thompson (1992): entrevista com pessoa de mais idade, priorizando o local onde o entrevistado mora e sem gastar muito tempo na entrevista.

Para que aconteça a análise bibliográfica, a pesquisa é feita em várias frentes (GUIMARÃES, 2019, p. 13): arquivos de museus, centros de documentação e memória, paróquias e instituições políticas; obras de escritores memorialistas; produções acadêmicas; bancos de dados com informações digitalizadas. Toda esta documentação, reunida nos últimos anos, fornece dados que possibilitam uma mais profunda análise da presença indígena nas regiões pesquisadas, abrindo caminho para posteriores aprofundamentos e desdobramentos.

2. Presença indígena no espaço virginense e seus arredores

A região pesquisada abrange os atuais municípios sul-mineiros de Virgínia, Pouso Alto, Itajubá, Cristina, Itanhandu, São Sebastião do Rio Verde e Baependi. Esta região ocupa parte da Serra da Mantiqueira e nela nascem diversos rios, com destaque para o Verde, que nasce no município de Itanhandu e corre pelo sul de Minas até desaguar no Sapucaí (região do lago de Furnas). É sobre esta região que serão abordados, neste tópico, aspectos históricos, étnicos, sociais e culturais de sua presença indígena, além da relação dos indígenas com o espaço regional.

A presença indígena nesta região é antiga, como atestam objetos ligados a tal presença (os objetos indígenas do Museu Municipal de Varginha, por exemplo, são estimados em 500 anos). Sabe-se, através de Vilela (s/d) e Veiga (1874, p. 395 e 411),

que indígenas se organizavam, no século XVII, onde hoje são Pouso Alto e Baependi. Guimarães (1985, p. 7-13; 1998; 2000, p. 7-15), Teixeira (2013, p. 66) e Lefort (1993, p. 50) também relatam sobre presença indígena anterior a chegada dos colonizadores. Guimarães (in COSTA e MOURA, 2019, p. 125-139) aborda presença indígena em Itanhandu. Quanto aos povos que estiveram presentes na região, há uma série de relatos em vários autores.

Guimarães (1985, p. 10; 2000, p. 10) e Teixeira (2013, p. 66), por exemplo, falam da presença de indígenas dos povos Puri e Coroado nas regiões de Itajubá e Cristina. O povo Puri também tem sua presença na Serra da Mantiqueira apontada por Paranhos (2005, p. 17). Sobre este povo, sua história e cultura é explanada por Puri e Puri (2019), que fazem uma relação de elementos culturais e históricos do povo. Loukotka (1937, p. 158) afirma que o nome Puri vem da língua dos Coroado, significando “bandido”; Puri e Puri (2019, p. 2), quanto a origem do nome de seu povo, corroboram o relato de Loukotka sobre o nome vir da língua dos Coroado, mas divergem a respeito do significado, dizendo que Puri significa “ousado”.

Além do povo Puri, Souza (1950, p. 8) e Vilela (s/d) falam da presença de Cataguá na região da Mantiqueira, assim como Guimarães (in COSTA e MOURA, 2019, p. 127). Souza fala dos Cataguá na região de Itanhandu e Itamonte; Vilela fala dos Cataguá em Pouso Alto. No entanto, Paranhos (2005, p. 17-18) diverge dos autores, apontando apenas os Puri nas regiões mencionadas. A presença Cataguá é atestada na região do rio Verde, conforme informações do Museu Municipal de Varginha (Minas Gerais), em sua exposição de peças indígenas. Segundo Lefort (1996, p. 16), os Cataguá entraram em conflito com os bandeirantes e chegaram a ser escravizados.

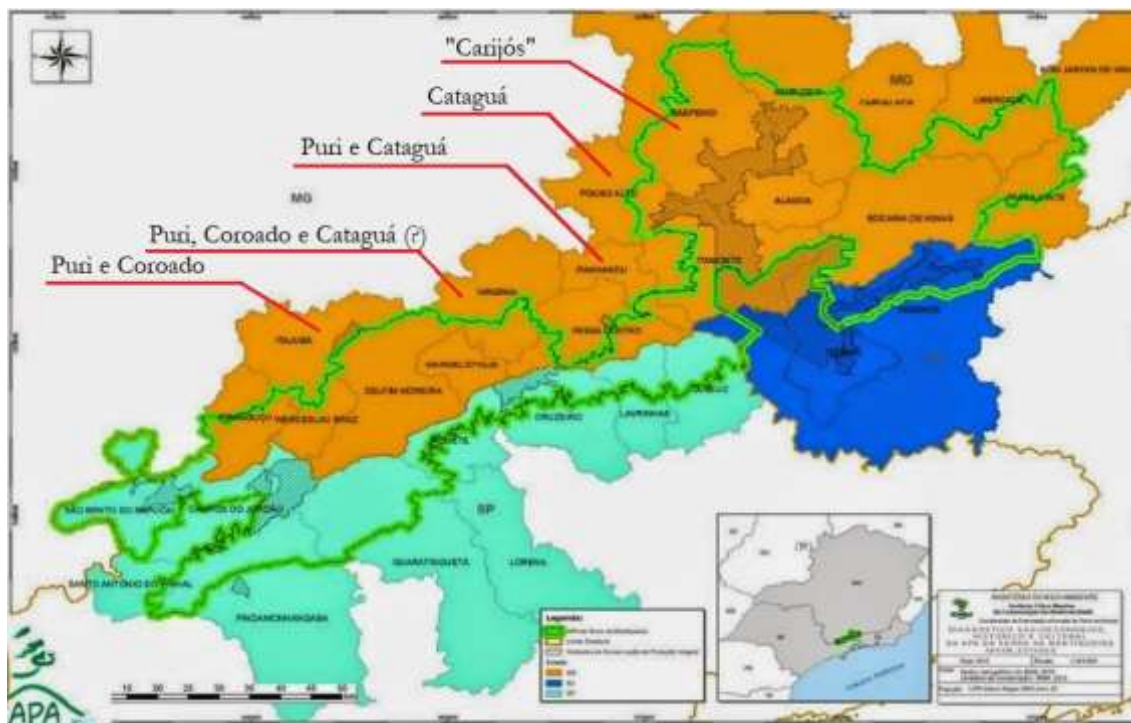
Registros paroquiais, como os de Baependi (1723-1745), mencionam o termo “carijó” para se referir a grupos indígenas da região. No entanto, sabemos que “carijó” é um termo genérico, referindo-se a vários grupos (MONTEIRO, 1994, p. 53). Mesmo assim, a menção atesta uma presença indígena que se integrou à dinâmica

colonial. Para refletir sobre isto, temos as contribuições de Monteiro (1994, p. 159-175) – com o conceito de “integração” – e Resende (2003, p. 3) – com o conceito de “índios coloniais”:

A integração, em John Manuel Monteiro, é apresentada como algo que ocorre muito além do contato entre indígenas e não-indígenas, no sentido de um grupo saber da existência do outro e estabelecer laços políticos e econômicos. O processo de integração inclui e supõe, principalmente, um contato sociocultural no qual, mesmo com conflitos de quaisquer naturezas, todos os grupos envolvidos se encontram influenciados por aspectos culturais uns dos outros, podendo adaptar estes aspectos conforme necessidades históricas, sociais, políticas, econômicas, entre outras. Entendida assim a ideia de integração, resgata-se para os indígenas o protagonismo que tiveram na formação histórica do Brasil e, especificamente, das diversas regiões e localidades brasileiras que tiveram ou têm presença indígena. [...]

O conceito [de índios coloniais] se refere a indígenas que, sendo agentes históricos, deram novo significado a suas culturas diante das transformações ocorridas, em especial o contato com não-indígenas. (GUIMARÃES, 2019)

FIGURA 2 – Povos indígenas da região da Mantiqueira e início do rio Verde²



² As informações de povos se baseiam no que foi encontrado, até agora, nas pesquisas sobre a região. De oeste para leste, os municípios com as linhas vermelhas apontadas são Itajubá, Virgínia, Itanhandu, Pouso Alto e Baependi.

FONTE DO MAPA: <<http://www.minasgerais.com.br/pt/atracoes/aiuruoca/serra-da-mantiqueira>>
Acesso em: 12.dez.2019. Acréscimo das linhas vermelhas e nomes de povos: Gustavo Uchôas Guimarães.

A partir do citado acima e de evidências em documentos – além dos paroquiais mencionados há pouco, temos outros que serão mencionados e analisados *a posteriori* – temos um processo histórico de integração dos indígenas às novas dinâmicas sociais na região da Mantiqueira e do rio Verde. Por exemplo, o relato de Domingos Pereira da Silva (GUIMARÃES, 2018) afirma que, até o início do século XX, a zona rural de Virgínia tinha agrupamentos indígenas que conviviam com não-indígenas, inclusive com casamentos entre eles e com divisões de terras entre os moradores da localidade.

Em Pouso Alto, cujo território incluía Virgínia na primeira metade do século XIX, a lista nominativa de 1839 (VILELLA, s/d) aponta centenas de moradores intitulados “da terra”, exemplificando, mais uma vez, o processo de integração pelo qual passaram os indígenas da região. Uma breve análise desta lista nominativa aponta que os indígenas presentes em Pouso Alto tinham nomes comuns dos ambientes culturais europeu e cristão (Antônio, Maria, José, etc), além de exercerem diversas atividades econômicas e profissionais³. Outro detalhe é que, na referida lista nominativa, muitos dos moradores “da terra” aparecem em sequência, apontando que, provavelmente, morassem nas mesmas ruas ou em ruas próximas. Também é notável a ocorrência de alguns moradores de Pouso Alto, classificados como “da terra”, que tinham escravos⁴ ou que eram casados com pessoas brancas⁵.

³ Podemos citar, por exemplo: Narciso, feitor na propriedade do capitão Custódio José Barbosa; Custódio Fagundes e Mariano do Prado, jornalheiros; Reginaldo Alves, negociante; os demais moradores especificados como “da terra” eram agricultores. Ou ainda, podemos citar casos peculiares de moradores “da terra” que não exerciam atividades profissionais: Manoel Pinto, qualificado como “vadio”; e Domingos Ribeiro, qualificado como “lázaro” (leproso).

⁴ Caso de Fortunato dos Santos, em cuja casa moravam cinco livres (todos “da terra”, inclusive o próprio Fortunato) e três escravos de sua propriedade.

⁵ Por exemplo, Joaquim Antônio de Freitas, “da terra”, casado com Vitoriana Maria, branca. Os 6 filhos aparecem como brancos na lista nominativa.

Na segunda metade do século XIX, há notícias de indígenas na zona rural de Virgínia, conforme relato de Domingos Pereira da Silva (GUIMARÃES, 2018). A localidade a qual ele se refere, em seu relato, se chama Marques, sendo este o sobrenome de uma família de indígenas que morava no local. O próprio Domingos (1921-2018) era neto de uma indígena, da família Honório, casada com um imigrante português que morava em Virgínia. Na virada do século XIX para o XX, o aumento da presença de não-indígenas no bairro dos Marques teria ocasionado conflitos, resolvidos, de acordo com Domingos, pelo poder público municipal.

A partir destes dados e análises sobre aspectos étnicos, sociais e históricos, também é possível pensar e discutir a relação dos indígenas na Mantiqueira e vale do rio Verde com o território onde viviam ou passavam. Para isto, importa destacar e definir alguns conceitos:

- Territorialidade: "esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu 'território'" (LITTLE, 2002, p. 3).

- Processo de territorialização: "movimento pelo qual um objeto político-administrativo - [...] no Brasil as 'comunidades indígenas' - vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria" (OLIVEIRA, 1998, p. 56).

- Cosmografia: "saberes ambientais, ideologias e identidades - coletivamente criados e historicamente situados - que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território" (LITTLE, 2002, p. 4).

- Povos tradicionais: Little (2002, p. 22-23) aborda este conceito sob o ponto de vista empírico - grupos sociais que, ao longo da História, desenvolvem variadas formas de organizar a propriedade e se relacionar com o espaço que ocupam e com o qual se identificam - e sob os pontos de vista político e social - o conjunto de grupos

que, ocupando um território há mais tempo, resiste à tomada deste território pelo Estado e/ou grupos sociais ligados a ele.

Entendendo, à luz destes conceitos, os grupos indígenas da Serra da Mantiqueira (incluindo o percurso inicial do rio Verde), temos algumas considerações a respeito da forma como tais grupos se relacionavam com o território e que transformações ocorreram nestas relações.

No caso dos Puri, por exemplo, Puri e Puri (2019, p. 2) apontam que a sua territorialidade abrangia um espaço físico correspondente a partes dos atuais estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo, incluindo a Serra da Mantiqueira. Os autores se referem a toda esta região como "território tradicional" dos Puri, o que nos permite tratar os Puri como povo tradicional, de acordo com o conceito acima definido, considerando que o povo Puri, neste espaço, desenvolveu formas de identificação e relação⁶, além de ter sofrido a interferência do Estado que se apossou de seu território através de diversos agentes⁷.

A partir do contato com os colonizadores, os Puri e os demais grupos indígenas da Serra da Mantiqueira se veem diante de novos processos de territorialização, revendo e adaptando suas identidades próprias. Estas identidades indígenas não se perderam, mas se transformaram a partir dos elementos culturais com as quais entraram em contato. Pensar esta realidade histórico-cultural nos remete ao conceito de integração, tal como apresentado por Monteiro (1994, p. 159-175) e explicado nas páginas anteriores, de índios coloniais, tal como apresentado por Resende (2003, p. 3) e também explicado anteriormente, e de resistência adaptativa, que Almeida (2000, p. 11) define, referindo-se a Steve Stern, como a maneira que indígenas encontraram para "sobreviver e garantir melhores condições de vida na

⁶ Por exemplo, tomando como objeto sagrado a árvore da acaiaca, comum na vegetação regional, e enterrando mortos nas proximidades de sapucaias (estas árvores, inclusive, são referências para os Puri descreverem o pós-morte).

⁷ Entre estes agentes ligados ao Estado, podemos destacar, no contexto da Mantiqueira, os bandeirantes e a Igreja.

nova situação em que se encontravam". Pensando tudo isto em termos práticos, temos como exemplos: grupos Coroados enterrando seus mortos conforme as próprias tradições, mesmo ao aceitarem se tornar católicos (PURI e PURI, 2019, p. 6); grupos Puri passando a sepultar seus mortos em grutas ao invés de sepultar aos pés das árvores (*idem*, p. 22), para evitar profanações da parte dos colonizadores; indígenas de diversos grupos sendo batizados e se casando com brancos e negros (PARÓQUIA SANTA MARIA, 1723-1745); entre outros.

Quando o Estado português, através de seus agentes, se impôs sobre os territórios indígenas na Mantiqueira, houve também uma interferência na cosmografia dos povos que ali viviam ou passavam. Aqui, podemos citar o caso do Vale do Matutu, que se situa no município de Aiuruoca, porém próximo a divisa com Baependi. De acordo com tradições locais (MENEZES, 2017, p. 3; MENDES, 2018), o Vale do Matutu era ponto de peregrinação de indígenas, o que aponta um elemento cosmográfico relacionado a identidade e ao saber (ambos, neste caso, espirituais) para promover uma unidade sociocultural em determinado território. Também vale mencionar, como elemento da cosmografia indígena, o estabelecimento de grupos Puri ao longo da Mantiqueira para a colheita de pinhões (PREFEITURA MUNICIPAL DE RESENDE, s/d).

3. Possibilidades de pesquisas

Ao publicar o livro *Histórias e culturas indígenas na Mantiqueira e vale do rio Verde*, propus reflexões acerca dos caminhos a serem tomados e tópicos a serem enumerados para organizar melhor os próximos passos da pesquisa sobre a História Indígena em Virgínia e seus arredores. Dentre as possibilidades que a pesquisa vem apresentando e que podem ser melhor exploradas *a posteriori*, estão:

Aprofundamento das buscas em arquivos

O processo de pesquisa tem apresentado referências a documentos que ainda não foram explorados por este pesquisador. Por exemplo, o relato de Domingos Pereira da Silva encaminhou a necessidade de uma pesquisa mais acurada nos arquivos cartoriais de Virgínia. O único cartório da cidade tem um acervo com documentação referente a diversas transações envolvendo terras (herança, partilha, compra, venda, etc), datada desde a década de 1860. Outro caso envolve os registros sobre moradores classificados como “da terra” ou com outras nomenclaturas que remetem aos indígenas, levantando a necessidade de aprofundamento em listas nominativas e informações de censos realizados, principalmente, no século XIX e início do XX. Além disso, a referência ao nome Caatheica (rio Caetê, o principal de Virgínia) em um documento de doação de sesmaria (1710) ocasiona a necessidade de aprofundamento nas pesquisas em documentação similar no Arquivo Público Mineiro.

Aprofundamento da pesquisa oral

A pesquisa sobre a presença indígena na região da Mantiqueira e rio Verde terá, em seus próximos passos, um número maior de entrevistas com pessoas que podem dar pistas para a compreensão desta presença. O relato de Domingos Pereira da Silva abriu um ciclo no qual pesquisas documentais e orais se complementam, ou seja, o relato abre possibilidades para a busca de documentos e estes provocam a necessidade de buscar mais relatos.

Outras questões

Em *Histórias e culturas indígenas na Mantiqueira e vale do rio Verde*, são levantadas algumas possibilidades para os próximos passos das pesquisas:

- Qual a relação dos indígenas da zona rural virginense com as instituições sediadas no meio urbano (instituições políticas e religiosas, principalmente)?
- Além do bairro Marques, havia indígenas em outros pontos do atual território virginense?
- Ainda existe documentação referente às partilhas de terras feitas pelo poder público municipal no bairro Marques?
- Como era feito o trabalho religioso junto a estes indígenas?
- Onde estão os indígenas de Virgínia? [...]

Sobre a última pergunta acima colocada – “Onde estão os indígenas de Virgínia?” –, espera-se abrir um caminho de possibilidades através do estudo das obras de John Monteiro, rejeitando a ideia de um “desaparecimento” e analisando a possibilidade de uma “integração”. Este ainda é um campo aberto de possibilidades a serem levantadas e analisadas e que determinarão os próximos passos da pesquisa. (GUIMARÃES, 2019)

Considerações finais

O trabalho de resgate e valorização da História Indígena sul-mineira é um caminho aberto para pesquisadores e tende a aumentar na medida em que se avolumam as produções no meio acadêmico. Nos casos específicos da Serra da Mantiqueira e do rio Verde, as pesquisas desenvolvidas por mim, desde 2015, têm confrontado relatos de memorialistas, relatos orais e documentos que atestam a presença indígena regional e oferecem possibilidades para compreender as dinâmicas sociais e culturais desta presença.

Nas regiões especificadas neste artigo, temos notícias de povos Puri, Coroado e Cataguá, havendo discussões sobre características destes povos (caso dos Cataguá, por exemplo, a respeito de sua etnicidade) e com a possibilidade das pesquisas trazerem notícias sobre outros grupos. A respeito disto, a análise de documentação das paróquias da região mineira da Mantiqueira (caso das paróquias de Campanha, Baependi e Aiuruoca, as mais antigas da região) mostra a presença de grupos indígenas originários de São Paulo⁸.

⁸ Ainda me debruçarei mais detidamente sobre estes documentos paroquiais.

Estes grupos indígenas tiveram um contato com os colonizadores que pode ser entendido à luz do conceito de integração. Na Serra da Mantiqueira, há notícias de conflitos e escravização de indígenas, mas também vemos elementos culturais indígenas e não-indígenas interagindo entre si e dinâmicas sociais variadas – por exemplo, batismos de indígenas (PARÓQUIA SANTA MARIA, 1723-1745) e casamentos entre indígenas e não-indígenas (GUIMARÃES, 2018; VILELLA, s/d).

No que se refere ao relacionamento com o território abrangido por esta pesquisa, constatamos, entre os povos tradicionais a presença de elementos de cosmografia (saberes e identidades para estabelecimento no território), processos de territorialização (definição e redefinição de identidades conforme o contato com os colonizadores) e territorialidade (esforços e ações para ocupar um espaço físico).

Os relatos sobre estes indígenas os negligenciaram em nome de uma perspectiva eurocêntrica, de valorização do colonizador, como podemos ver nos diversos escritores memorialistas que abordaram, em seus escritos, as localidades presentes na área aqui pesquisada e analisada: Bernardo Saturnino da Veiga, Luís Barcellos de Toledo, Monsenhor Lefort, entre outros. Em suas abordagens, destacam-se características que autores do meio acadêmico apontam como comuns nos relatos, tais como o protagonismo do colonizador, a visão do indígena como mão-de-obra, obstáculo a colonização ou objeto de catequese e a desvalorização da pluralidade cultural (FERNANDES, 2010, p. 1; RESENDE, 2011, p. 1; ALMEIDA, 2012, p. 22, e 2017, p. 19).

Com tudo isto, podemos aprofundar as pesquisas e continuar os trabalhos para dar visibilidade aos indígenas da Mantiqueira e resgatar seu protagonismo na formação histórica sul-mineira.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas**. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 37, n° 75, 2017. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbh/2017nahead/1806-9347-rbh-2017v37n75-02.pdf>> Acesso em: 18.out.2018.

_____. **Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: Novos súditos cristãos do Império Português**. 2000. Tese (doutorado). Universidade Estadual de Campinas. Disponível em: <repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280430> Acesso em: 23.dez.2019.

_____. **Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo**. Revista História Hoje, v. 1, n° 2, p. 21-39, 2012. Disponível em: <<https://rhhj.anpuh.org/RHHJ/article/download/39/29>> Acesso em: 18.out.2018.

FERNANDES, Renata Silva. **Indígenas na historiografia mineira: estudo de caso**. Anais do XX Encontro Regional de História, UNESP/Franca, set.2010. Disponível em <<http://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XX%20Encontro/PDF/Pain%20E9is/Renata%20Silva%20Fernandes.pdf>> Acesso em: 02.jun.2018.

GUIMARÃES, Armelim. **História de Itajubá**. Itajubá: Edição do autor, 1985.

_____. **Itajubá e sua história**. São José dos Campos: Edição do autor, 1998.

_____. **Resumo didático da história de Itajubá**. São José dos Campos: Papercrom, 2000.

GUIMARÃES, Gustavo Uchôas. Histórias e culturas indígenas na educação básica: sugestões de abordagem nas escolas de Itanhandu/MG. In: COSTA, Antônio Marcos Foureaux; MOURA, Dayvison Bandeira de (org.). **Caleidoscópio pedagógico, diferentes olhares: práticas, concepções e educação inovadora**. Lisboa: Lisbon International Press, 2019. Pág. 125-139.

_____. **Histórias e culturas indígenas na Mantiqueira e no vale do rio Verde**. Timburi: Companhia do Ebook, 2019.

_____. **Indígenas em Virgínia/MG: memória da presença no relato de um morador**. Anais da XVI Semana de História da Universidade Federal de São João Del Rei, 2017, p. 119-125. Disponível em: <<https://drive.google.com/fo>>

le/d/1ykw3KqeXBkEwvbX9OtaghpxtXd9HDcNp/edit> Acesso em: 18.set.2018.
Publicado em: set.2018.

LEFORT, Monsenhor José do Patrocínio. **A Diocese da Campanha**. Campanha: 1993.

_____. O sul de Minas e as bandeiras. In: PREFEITURA MUNICIPAL DA CAMPANHA. **Campanhenses ilustres**. Campanha: 1996. Volume nº 8.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Série *Antropologia*, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, nº 322, 2002. Disponível em: <<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie322empdf.pdf>> Acesso em: 01.jan.2020.

LOUKOTKA, Cestmir. **La família linguística Coroado**. In: **Journal de la Société des Américanistes**, tomo 29, nº 1, 1937, p. 157-214. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1937_num_29_1_1952> Acesso em: 01.dez.2019.

MENDES, Gabriela. **Uma viagem por Aiuruoca e o Vale do Matutu, em Minas Gerais**. Disponível em: <<https://bloggiramundo.com/2018/06/05/o-que-fazer-matutu-aiuruoca-dicas-viagem-minas-gerais/>> Acesso em: 04.jan.2020. Publicado em: 05.jun.2018.

MENEZES, Cristiana. **Celebrando o outono**. Disponível em: <<http://www.cristianamenezes.com.br/wp-content/uploads/2017/01/Celebrando-o-Outono-Matutu-2017.pdf>> Acesso em: 04.jan.2020.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. Revista Mana, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, abr.1998, p. 44-77. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2426.pdf>> Acesso em: 02.jan.2020.

PARANHOS, Paulo. **Primeiros núcleos populacionais no Sul das Minas Gerais**. Revista Histórica, São Paulo, nº 3, 01.dez.2005. Disponível em: <<http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao07/materia03/>> Acesso em: 05.jun.2015.

PARÓQUIA SANTA MARIA (BAEPENDI). **Livro de batismo**. 1723-1745.

PREFEITURA MUNICIPAL DE RESENDE. **História da cidade**. Disponível em: <<http://www.resende.rj.gov.br/historia/>> Acesso em: 03.jun.2018.

PURI, Daniel Tutushamum; PURI, Mery Txama Xambé. **Txemím Puri**. Evento *Abril Indígena da Aldeia Maracanã*, Rio de Janeiro, 14.abr.2019.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **Gentios brasílicos: índios coloniais em Minas Gerais setecentista**. 2003. 388p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280439>> Acesso em: 12.out.2018.

_____. **Minas do ouro, Minas indígena**. Disponível em: <http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm_pdf/2011D01.pdf> Acesso em: 01.out.2018. Publicado em 2011.

RESENDE, Maria Leônia Chaves *et al* (Org.). **Mundos Nativos: culturas e história dos Povos indígenas**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

SOUZA, Heitor Antunes. **Esboço histórico dos municípios de Itanhandu e Itamonte**. Itamonte: Gráfica São José, 1950.

TEIXEIRA, Luiz Gonzaga. **Cristina**. Belo Horizonte: Edição do autor, 2013.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VEIGA, Bernardo Saturnino da. **Almanach Sul-Mineiro para 1874**. Campanha: Typographia do Monitor Sul-Mineiro, 1874.

VILELA, Luiz Alexandre Guimarães. **Pouso Alto – Relicário da história de Minas, sentinela da legalidade**. Disponível em: <<http://www.pousoalto.net/relicario.htm>> Acesso em: 21.dez.2014.

VILELLA, Moacyr. **Censos**. Disponível em: <<http://www.projetocompartilhar.org/Censos/1839PousoAltoMG.pdf>> Acesso em: 01.dez.2019. Mapa estatístico e população do distrito de Pouso Alto.

CRÍTICAS AO ESTRUTURALISMO NA VIRADA DO SÉCULO:

o debate nas páginas de “L’Homme” e “The Americas”
(2001-2003)

Criticism towards structuralism at the turn of the century: the debate on the pages
of “L’Homme” and “The Americas” (2001-2003)

Caio Rodrigues Schechner¹

Artigo recebido em: 25/11/2019

Artigo aceito em: 26/02/2020

RESUMO

Em 2001, Claude Lévi-Strauss, figura central para as Ciências Sociais, publicou no periódico *L’Homme* uma resenha do terceiro volume sobre a América do Sul da coletânea *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, organizado por Frank Salomon e Stuart B. Schwartz. Os organizadores responderam às críticas em duas oportunidades distintas: uma delas, assinada apenas por Schwartz, saiu em 2002 pela *The Americas*, enquanto a outra, já assinada por ambos autores, apareceu na mesma *L’Homme* em 2003. Este artigo parte do debate travado nessas páginas para abordar uma questão mais ampla: as contribuições e limitações do Estruturalismo enquanto método de análise dos povos indígenas, no campo da História e das Ciências Sociais.

PALAVRAS-CHAVE: Estruturalismo; Indígenas; Agência; Claude Lévi-Strauss.

ABSTRACT

In 2001, Claude Lévi-Strauss, a central figure to the Social Sciences, published in the journal *L’Homme* a review of the third volume about South America from the collection *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, organized by Frank Salomon and Stuart B. Schwartz. The organizers answered the critiques on two distinct opportunities: one of them, signed just by Schwartz, was released in 2002 by *The Americas*, while the other, already signed by both authors, showed up on the same journal *L’Homme* in 2003. This article starts from the debate of these pages to address a broader issue: the contributions and limitations of Structuralism as a method of analysis of indigenous people, in the field of History and Social Sciences.

KEYWORDS: Structuralism; Indians; Agency; Claude Lévi-Strauss.

¹ Mestrando em História Social no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UNIRIO). Pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3518047151264474>. E-mail para contato: caio.schechner@gmail.com

Introdução

Começara agitado o século XXI para o mundo acadêmico quando, em 2001, Claude Lévi-Strauss, expoente máximo do estruturalismo nas ciências humanas e um dos maiores intelectuais do XX, publicara, na revista *L'Homme*, sua resenha do terceiro volume sobre a América do Sul da coletânea *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, organizado por Frank Salomon e Stuart B. Schwartz.²

O breve texto, de apenas quatro páginas, nem por isso deixa de conter um alto teor crítico. Lévi-Strauss não limita seus comentários ao conteúdo da obra resenhada, mas contesta até mesmo pequenas decisões editoriais, como as bibliografias serem divididas por capítulos ao invés de unificadas ao final do volume, e a inconsistência na grafia de determinados termos no decorrer da obra – Bahia/Bahía, Pukara/Pucara, Tapuya/Tapuía, etc. Além disso, também faz um elogio do que considera ser o predecessor do projeto resenhado, o *Handbook of South American Indians*, em sua opinião mais completo e melhor organizado. Mas deixando de lado esses argumentos menores, interessam-me especialmente as críticas que concernem às diretrizes de conteúdo adotadas pelos organizadores do *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas* – doravante “CHNPA”.

Stuart B. Schwartz e Frank Salomon responderam às objeções da resenha por meio de publicações em revistas acadêmicas, em duas ocasiões diferentes. Uma delas, assinada apenas por Schwartz, saiu em 2002 pela *The Americas*. Já a outra, assinada pelos dois editores, Salomon e o próprio Schwartz, apareceu na *L'Homme* em 2003, mesma revista onde fora publicado o texto de Lévi-Strauss, dois anos após o texto deste último vir à lume.

² A primeira versão deste texto foi desenvolvida como trabalho final da disciplina “Índios, negros e mestiços nas sociedades coloniais e pós-coloniais das Américas: reconstruções identitárias, mestiçagens e atuações políticas em abordagens interdisciplinares e comparativas”, ministrada pela Prof.^a Dra. Maria Regina Celestino de Almeida, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UNIRIO).

Ambas as respostas a Lévi-Strauss dão pouca atenção às críticas sobre as escolhas editoriais do projeto. Apesar disso, vale a pena apontar que Schwartz explica que a CHNPA não se propunha a ser uma sucessora do *Handbook*, visto que “não visava a uma abrangência totalizante e se propunha a ser uma história orientada pelas ideias”³ (SCHWARTZ, 2002, p. 3, tradução nossa), o que responderia à alegação de Lévi-Strauss de que uma das falhas do projeto era não abarcar todas as etnias indígenas sul-americanas. É sobretudo importante, no texto-resposta dos autores, discutir os dois principais argumentos que foram elencados pelo francês.

São, em suma: 1) O pretense abrandamento da violência no processo da conquista da América e 2) A ausência do método estruturalista por parte dos autores e a falta de reconhecimento de sua utilidade para a História. Ou seja, críticas de ordem política-ideológica/moral e metodológica, respectivamente, embora valha dizer que esta é uma separação artificial, visto que uma – a primeira – é uma consequência direta da outra – a segunda. Comentá-las-ei em sua ordem de menção na redação original.

Argumento 1: O abrandamento da violência no processo da conquista da América

Começa-se a primeira crítica aludindo-se à “adoção da mesma posição teórica”⁴ (LÉVI-STRAUSS, 2001, p. 2, tradução nossa) pelos autores do volume, a saber, a perspectiva pela qual se enxerga a conquista da América, segundo Neil Whitehead, não como um evento apocalíptico e meramente destruidor, mas como parte de um processo de mudança histórica que também é responsável por dar origem a novas dinâmicas e contatos culturais, resultando em algo novo. Afinal, como lembra Lévi-Strauss (2001, p. 2) sobre o que afirmou Whitehead em outra ocasião, o processo

³ “*It did not aim at total inclusive and was to be an idea-oriented history*”.

⁴ “*même parti pris doctrinal*”.

de etnocídio também foi, concomitantemente e por consequência, um processo de etnogênese.

Os trabalhos de John Monteiro, por exemplo, ilustram claramente esse fenômeno. Longe de negar o papel da conquista nos processos de reelaboração cultural, ele explica como o contato entre europeus e indígenas foi um dos fatores fundamentais dessas mudanças, cujos interesses – tanto de uns quanto de outros – foram determinantes para formar um novo e complexo mosaico étnico. Em suas palavras, o termo etnogênese “ganha novos sentidos quando pensado enquanto articulação entre processos endógenos de transformação e processos externos introduzidos pela crescente intrusão de forças ligadas aos europeus”, e, logo, “há uma relação intrínseca entre a classificação étnico-social imposta pela ordem colonial e a formação de identidades étnicas” (MONTEIRO, 2000, p. 29). Ou seja, destaca-se que o contato teve papel ativo no processo de etnogênese nas Américas. Na mesma linha, tomando como exemplo um caso da América portuguesa, Maria Regina Celestino de Almeida (2010, p. 34) lembra que “Tabajaras e termiminós podem, pois, ter passado a existir como etnias a partir do contato com os portugueses”.

Os europeus classificaram os nativos em categorias arbitrárias, ignorando suas relações políticas internas, pois “fizeram isso de acordo com as suas formas de compreensão e com critérios relacionados a seus interesses” (ALMEIDA, 2010, p. 31). Ainda que essa tenha sido uma condição fundamental do sucesso colonizador, também vale lembrar que os próprios nativos, por muitas vezes, aderiram a essas novas classificações almejando seus próprios objetivos, levando em conta as rivalidades e tensões políticas pré-colonização e entre os próprios colonizadores. Dessa forma, complexifica-se aquela velha oposição dual entre exploradores-explorados, percebendo as alianças, estratégias e pactos entre diversos grupos étnico-culturais. Isso, é claro, sem jamais negar uma hierarquia entre os poderes, que ao mesmo tempo delineava e matizava as relações estabelecidas entre cada grupo.

Por isso, os autores da CHNPA também defendem que é necessária uma abordagem mais aprofundada do contato entre europeus e nativos, rejeitando a insuficiente visão de mero genocídio, embora nunca negando que este tenha ocorrido. Isso é admitido pelo próprio Lévi-Strauss quando escreve que “numerosos capítulos evocam o despovoamento, os banhos de sangue, o genocídio ou etnocídio, a aniquilação, o holocausto, sendo todos esses termos ressaltados no decorrer da leitura”⁵ (LÉVI-STRAUSS, 2001, p. 2, tradução nossa).

Mas, para os organizadores, é necessário ampliar a compreensão dessas relações, enxergando nelas dinâmicas culturais plurais e complexas, ultrapassando a dualidade imobilizadora de vencedores/vencidos, e defender a necessidade de buscar outras perspectivas possíveis. De forma que, para eles, trata-se sobretudo de privilegiar uma análise que seja capaz de lidar com esse problema historiográfico, antes que simplesmente jogá-lo “para debaixo do tapete”, limitando-se a condená-lo moralmente. Em suma, como rememora Schwartz em sua resenha, segundo Whitehead é preciso alcançar as “muitas outras histórias que precisam ser ouvidas”⁶ (SCHWARTZ, 2002, p. 3, tradução nossa).

Voltando a Lévi-Strauss, o trecho mais marcante, audacioso e altamente polêmico da resenha do estruturalista francês, sem a menor dúvida, é o que segue:

Vê-se como tal atitude se transporia à história recente da Europa: chamá-la-íamos revisionismo. Provavelmente, diriam, milhões de pessoas morreram nos campos de exterminação. Mas outros colaboraram com os Alemães. Alguns enriqueceram, melhoraram suas condições, adquiriram as mesmas responsabilidades. Logo, nem tudo foi negativo na Ocupação...⁷ (LÉVI-STRAUSS, 2001, p. 2, tradução nossa)

⁵ “De nombreux chapitres évoquent la dépopulation, les bains de sang, le génocide ou l’ethnocide, l’annihilation, l’holocauste, tous termes relevés au fil de la lecture”.

⁶ “many others tales that need to be heard”.

⁷ “On voit ce qu’une telle attitude donnerait transposée à l’histoire récente de l’Europe: cela s’appellerait révisionnisme. Sans doute, dirait-on, des millions de gens périrent dans le camps d’extermination. Mais d’autres collaborèrent avec les Allemands. Certains s’enrichirent, améliorèrent leur condition, accédèrent même à des responsabilités. Tout ne fut donc pas négatif sous l’Occupation...”.

Ou seja, para esse autor, as diretrizes historiográficas apresentadas por Stuart Schwartz e Frank Salomon em sua obra seriam equivalentes ao que, na Europa do início do século, chamou-se de *revisão histórico*. Guiados pela ideia de que “nem tudo foi ruim na ocupação nazista”, ou, traduzindo a analogia, “nem tudo foi ruim na conquista da América”, os autores estariam levando a cabo um projeto de princípios similares aos daqueles que procuraram atenuar o holocausto dos judeus – na mesma analogia, dos indígenas.

Sublinhe-se novamente que o autor da resenha reconhece que os textos da CHNPA abordam os horrores da colonização e, por isso, não se trata para ele de um simples *negacionismo*. Trata-se, sim, de uma acusação de *revisão histórico*, por supostamente abdicarem da ênfase no caráter violento e devastador do encontro entre europeus e nativos para, em seu lugar, optar por discutir as dinâmicas culturais que caracterizaram esse contato e deram origem a novos processos históricos tais como a etnogênese, a mestiçagem e o hibridismo.

Em outras palavras, é por identificar e debater fatores “positivos”, se é que poderíamos chamá-los assim, do encontro das culturas – e aqui a analogia se faz com o fato de que alguns judeus teriam enriquecido, melhorado sua condição ou conquistado as mesmas responsabilidades que os alemães durante o regime Nazista – que os autores da obra resenhada estariam “revisando” a história da conquista da América. Por isso, Lévi-Strauss finaliza seu primeiro argumento denunciando que falta à CHNPA a faculdade moral de demonstrar “um sentimento de revolta diante dos crimes cometidos pelo Ocidente”⁸ (LÉVI-STRAUSS, 2001, p. 2, tradução nossa).

A indignação latente, na crítica de Lévi-Strauss à metodologia dos autores da CHNPA, creio, explica-se em parte pelo seu compromisso político-ideológico, marcado pelo posicionamento feroz contra o que em diversas ocasiões ele designou como “ocidentalização”. Para ele, esse fenômeno seria o responsável por devastar as culturas nativas e destituí-las de suas características originais. Dessa maneira, essa

⁸ “*un sentiment de révolte devant le crime commis par l’Occident*”.

perspectiva teórica possui duas implicações: a) uma visão purista e imobilista da cultura, quer dizer, como fenômeno estático que só existe como tal enquanto isolado de outros b) por conseguinte, a centralidade do isolamento espacial para a definição de uma cultura, na medida em que o contato com outras culturas é compreendido como uma deformação.

Isso fica especialmente claro na dupla complementar de textos *Raça e História* (1952) e *As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico social* (1960), ambos presentes na coletânea *Antropologia Estrutural II*. No primeiro, um texto encomendado pela ONU ao fim da Segunda Guerra Mundial em que se propunha refutar o argumento da superioridade racial, critica-se a ideia de um critério único para avaliar o desenvolvimento de uma sociedade, qual seja, aquele elaborado pelo Ocidente – e ao qual é atribuído parte da responsabilidade pelos desastres humanitários ocorridos naquele período histórico. No segundo, Lévi-Strauss (2017b, p. 327) explica que nossa percepção da superioridade cultural do Ocidente se baseia em dois pilares: uma “visão unitária do desenvolvimento da humanidade” isto é, um critério único de “evolução da mesma”, e a exploração sistemática do território americano em função dos interesses dos colonizadores, que nos relegou à marginalização.

Tal abordagem está bem ilustrada em seu *Tristes Trópicos*, onde hipnotizantes descrições etnográficas - mais próximas de registros de diário do que de um trabalho de antropologia convencional - preenchem suas páginas, formando uma narrativa cujo gênero é difícil de definir até hoje. Nelas, percebe-se um certo ar melancólico, diante da, presume-se, irreparável perda das culturas autóctones frente à inexorável consolidação do capitalismo e do ocidente no interior do Brasil, o que explica seu marcante e comovente título.

Essa apologia às culturas nativas pré-contato, muitas vezes, desdobra-se em um elogio do isolamento, da “autenticidade” e, por fim, da *imobilidade*. Vide, a título de ilustração, este belo, ainda que um tanto problemático, trecho de *Tristes Trópicos*, onde Lévi-Strauss discorre sobre a América após o contato: “Não seriam os

quatrocentos anos decorridos desde então que poderiam anular essa grande defasagem graças à qual, por dez ou vinte milênios, o Novo Mundo manteve-se à margem das agitações da história” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 78).

Em oposição a essa visão estanque e congelada das culturas indígenas, onde quaisquer interrupções passam necessariamente a significar uma corrupção irreversível e deformadora de um estado puro e natural das mesmas, Gruzinski propõe uma perspectiva teórica ao mesmo tempo mais sutil e complexa:

Em vez de enfrentar as perturbações ocasionais baseando-se num fundo de ordem sempre pronto a se impor, a maioria dos sistemas manifesta comportamentos flutuantes entre diversos estados de equilíbrio, sem que exista necessariamente um mecanismo de retorno à ‘normalidade’. [...] Nessa perspectiva, misturas e mestiçagens perdem o aspecto de uma desordem passageira e tornam-se uma dinâmica fundamental. (GRUZINSKI, 2001, p. 59)

Seguindo esta linha de Gruzinski, surgem textos que privilegiam o fenômeno da mestiçagem na América colonial, pensando as especificidades sociais que o circundam. Os trabalhos de João Pacheco de Oliveira, Ivana Stolze Lima, do próprio Schwartz, entre muitos outros, são exemplos dessas novas possibilidades de pesquisa abertas pela superação do paradigma estruturalista tal qual popularizado por Lévi-Strauss.

Voltando à questão do julgamento moral que faz Lévi-Strauss, uma das defesas de Schwartz em sua resenha é afirmar que o francês parece usar um argumento similar à velha ideia de George Foster de “bem finito”, qual seja, a de que há um número finito de bem no mundo e que, portanto, há que se ter cuidado onde gastá-lo. De forma que “qualquer ênfase em uma história não trágica implica diminuir a imagem dos indígenas como vítimas na mesma medida. Isso é, penso, uma forma equivocada de avaliar a miséria”⁹ (SCHWARTZ, 2002, p. 6, tradução nossa). Ademais,

⁹ “any emphasis on a non-tragic history must diminish the image of Indians as victims by an equal amount. It is, I think, a false calculation of misery”.

o projeto historiográfico conduzido, entre outros, pelos autores da CHNPA, associa-se diretamente a um terceiro argumento que vale a pena ser comentado.

É urgente perceber que, a despeito das boas intenções do compromisso de autores como Lévi-Strauss com os modos de vida nativos – e que sem dúvida foram importantíssimas ao fundamentar cientificamente a deshierarquização das culturas, como em, principalmente, *Raça e História* – os tempos são outros. Essas culturas e povos indígenas, alegadas mortas para dar consistência à narrativa da destruição ocidentalizante, hoje ressurgem – evidentemente adaptadas, reelaboradas, enfim, modificadas, como ocorre com qualquer cultura, por definição e por natureza – e buscam seus direitos. Para alcançar tal fim, é necessário adotar estratégias e narrativas que sejam capazes de ultrapassar o paradigma da devastação total e irrestrita – caso contrário, quem seriam eles próprios? Também por esse motivo, os movimentos sociais indígenas, nos dias atuais, identificam-se muito mais com o projeto teórico-metodológico contemplado pelos autores da CHNPA. Como afirmam Schwartz e Salomon (2003, p. 318, tradução nossa): “desde os anos 1970, o movimento indígena explicitamente rejeita a perspectiva adotada pelos defensores de uma histórica trágica, marcada unicamente pelo signo da aniquilação e desaparecimento”, pois “Os indígenas querem ser conhecidos pelo que fizeram, não unicamente pelo que os outros lhes fizeram”¹⁰. Isto certamente dá muita força aos argumentos e perspectiva historiográfica que esses autores assumem.

Aqui se revela a centralidade do conceito de *agência*, que vem substituir a alegada rigidez da proposta estruturalista. Afinal, os indígenas querem ser conhecidos pelo que fizeram, e não pelo que sofreram. Nesse sentido, as *agency theories* privilegiam a capacidade do sujeito histórico de intervir ativamente em seu próprio contexto social, a despeito mesmo de situações adversas. Para Schwartz, o mote desta metodologia, muito aplicada na CHNPA, seria “tornar indígenas não apenas vítimas,

¹⁰ “depuis les années 1970, le mouvement indien rejette explicitement la perspective adoptée par les tenants d’une histoire tragique, marquée uniquement du sceau de l’annihilation et de la disparition”, pois “Les Indiens veulent être connus pour ce qu’ils ont fait et non pas uniquement pour ce que d’autres leur ont fait”.

mas atores e agentes de sua própria história”¹¹ (SCHWARTZ, 2002, p. 2, tradução nossa). Tomando como exemplo o contexto da conquista da América, em contraste ao que Lévi-Strauss entende unicamente como um extermínio demográfico e cultural, o autor propõe que se deve “ênfaticamente que o persistente ativismo e também a individualidade dos grupos nativos atravessou e superou a era da conquista e colonização”¹² (SCHWARTZ, 2002, p. 4 tradução nossa). Em outras palavras, questiona-se o estigma da passividade como condição natural das classes subalternas em situações de conflito.

O conceito de *agency* é apenas um dentre vários instrumentos teóricos que surgiram com a ultrapassagem da barreira estruturalista. Sidney Mintz foi um dos autores responsáveis por um de seus avanços mais importantes: a revisão do conceito primordial da Antropologia, “cultura”, que deixou de ser um sistema de práticas e símbolos absolutamente fechados para se tornar uma dinâmica constante e aberta entre os sujeitos históricos. Assim, a cultura se historiciza, pluraliza-se – pois a partir daí uma só sociedade poderia possuir várias culturas – e flexibiliza-se – já que “atores individuais por vezes percebem oportunidades entre as práticas existentes” (MINTZ, 2010, p. 231); enfim, complexifica-se.

O trabalho de Fredrik Barth, outro grande nome dessa vertente, contribuiu para esse propósito ao pensar a própria etnia e a identidade como categorias construídas histórico-socialmente, enfatizando os contatos e a mobilidade das fronteiras sociais entre os grupos humanos. De acordo com esse autor, hoje “ainda persiste a visão simplista de que os isolamentos social e geográfico foram os fatores cruciais para a manutenção da diversidade cultural” (BARTH, 2000b, p. 26). Impossível não relacionar essa crítica ao conceito de “ocidentalização” utilizado por Lévi-Strauss, onde está subjacente a ideia de que as diversas culturas indígenas, ao perderem o isolamento espacial que lhes caracterizava até a chegada dos europeus,

¹¹ “*making Indians not simply victims, but actors and agents in their history*”.

¹² “*emphasize that native group’s enduring activism and individuality went through and beyond the era of conquest and colonization*”.

acabaram por sofrer um processo de aculturação. Em lugar disso, Barth propõe que encaremos os grupos étnicos como “unidades portadoras de cultura” (BARTH, 2000b, p. 28), entendendo esta última como “uma consequência ou resultado ao invés de tomá-la como um aspecto primário ou definidor da organização dos grupos étnicos” (BARTH, 2000b, p. 29), invertendo assim a fórmula clássica de que a cultura formaria o grupo, ao propor que, na verdade, o grupo é que forma a cultura.

Sob esse novo ângulo, o que se prova fundamental não é o isolamento espacial do grupo, mas a “auto-atribuição e a atribuição por outros” (BARTH, 2000b, p. 32), onde as características culturais diacríticas de um grupo étnico não são necessariamente aquelas mais vinculadas às diferenças objetivas diante de outros coletivos, mas sim aquelas que o próprio grupo define como centrais, elegendo-as como “emblemas de diferença” (BARTH, 2000b, p. 32). Dessa maneira, seria correto afirmar que na visão barthiana, o espaço físico é colocado em segundo plano na definição das culturas dos grupos humanos, sendo seu contato com outros grupos, inclusive, um instrumento de “manutenção de fronteiras étnicas” já que esta “implica também a existência de situações de contato social entre pessoas de diferentes culturas”, na medida em que essas identidades se constituem como “diferenças marcantes no comportamento, ou seja, diferenças culturais persistentes” (BARTH, 2000b, pp. 34-35).

O texto de Maria Regina Celestino de Almeida para a coletânea *Domínios da História* resume bem as novas tendências dos estudos históricos sobre os povos nativos da América – mas cujos resultados obtidos se estendem, no geral, para estudos culturais sobre quaisquer classes subalternas. Diz ela que os diálogos entre as áreas da História e da Antropologia começaram a ocorrer quando a primeira se interessou pelas “compreensões antropológicas da cultura” (ALMEIDA, 2012, p. 153) e a segunda pelos “processos de mudança social [...] percebendo que seus objetos de estudo não eram imutáveis estáticos”, dispendo-se à historicização das culturas (ALMEIDA, 2012, p. 152). Quanto ao instrumental teórico-metodológico, este sofre grande renovação frente ao estruturalismo. As dualidades simplistas, já mencionadas

anteriormente, dão lugar a recursos interpretativos que buscam apreender a densidade das relações sociais, aproximando-as tais como foram no vivido. É, em outras palavras, a superação do paradigma criticado por Fredrik Barth (2000a, p. 109) quando diz que “Em vez de tentarmos fazer com que nossas teorias deem conta do que efetivamente encontramos, somos levados a escolher algum padrão claro e delimitado em meio a esse cenário”; em suma, é questionada a aplicação *a priori* do esquema estruturalista sem levar em conta a múltipla, intrincada, e heterogênea realidade.

Essa proposta é sem dúvida tentadora, mas Lévi-Strauss certamente a classificaria como “pós-moderna” por abdicar do rigor metodológico que, em sua opinião, é essencial às ciências humanas. Além disso, vale apontar que o autor sempre foi plenamente consciente das limitações de seu sistema estruturalista como forma de representar a realidade, e jamais defendeu que este fosse capaz de traduzi-la plenamente; simplesmente considerava-a a melhor alternativa possível. Em seu texto *Sentido e uso da noção de modelo* (1960), tréplica de uma crítica ao texto *As estruturas dualistas existem?*, responde questionamentos desse exato mesmo tipo (note-se, pela datação do texto, que não é exatamente uma novidade esse tipo de crítica ao método estruturalista).

Lévi-Strauss (2017b, p. 88) alega que seus detratores “confundem os modelos construídos tendo em vista a análise teórica e a interpretação dos dados etnográficos [...] com uma descrição dos fatos empíricos tal como a teria feito o observador em campo”. Tomando um diagrama dos Bororo feito por ele mesmo como exemplo, afirma que este “não dá uma representação exhaustiva de seu sistema social. Nenhum diagrama poderia fazê-lo, e não é esse o seu propósito.” (LÉVI-STRAUSS, 2017b, p. 89, grifo nosso). Afinal, “Diagramas não pretendem mostrar tudo, basta que ilustrem funções também presentes em exemplos ilustrados por outros diagramas”, e isto faria parte do mérito do estruturalismo na medida em que:

definir um método que permite demonstrar que elementos aparentemente disparatados não o são necessariamente e que, por detrás da desnorteante diversidade dos fatos que se oferecem à observação empírica, podem se

ocultar algumas propriedades invariantes diferentemente combinadas (LÉVI-STRAUSS, 2017b, p. 89).

A fim de complementar o que se falou sobre Lévi-Strauss, recorro a um esclarecedor artigo de Oscar Sáez. Nele, o autor explica como, a despeito das boas intenções daqueles que defendem um estudo particularizado das sociedades indígenas, acreditando assim evitar o mal da *generalização*, a própria atividade do etnólogo é, por natureza metodológica, homogeneizadora e sistemática. Pois, quando no trabalho de campo, o etnógrafo “se deparará com uma pluralidade de ações e discursos que ele deverá ordenar de algum modo: procurando um mínimo comum denominador; escolhendo uma versão mais autorizada e excluindo ou subordinando às outras [...]” (SÁEZ, 2012, p. 17), etc.

De qualquer forma, seguindo a linha da CHNPA, são revisados alguns conceitos clássicos para o estudo dos povos ameríndios, como a “aculturação”, entendida como a substituição de um sistema cultural – por suposto homogêneo e unívoco – por outro, normalmente através da força. O exemplo mais clássico seriam as catequeses jesuíticas. Contudo, a atenção necessária à documentação revela uma dinâmica muito mais complexa que o simples apagamento de A e sua consequente sobrescrição por B. Por isso, por exemplo no campo da religião dos grupos subalternos, tornou-se necessário começar a “priorizar as ideias de circulação, apropriação e ressignificação cultural, valorizando não apenas as situações, mas também os interesses e possíveis significados que [...] atribuíam às mudanças por eles experimentadas” (ALMEIDA, 2012, pp. 156-157).

Paralelamente, deixando-se influenciar pelos avanços da história política, logra-se “rejeitar a ideia de oposição rígida entre dominadores e dominados, incorporando as ideias de pacto, negociação e cultura política para a análise de suas relações sociais”, enfim, “uma leitura antropológica das relações de poder” (ALMEIDA, 2012, p. 157). Conclui-se que os grupos subalternos, diante das condições de extrema violência e desfavorecidos nas relações de poder estabelecidas entre as partes – realidades que jamais são negadas, mas que integram ativamente a

análise como elementos balizadores das ações e estratégias possíveis para esses grupos –, enfim, “não se anularam enquanto agentes históricos e políticos” (ALMEIDA, 2012, p. 157). Isto também significa que esses sujeitos históricos agiram, a despeito das interpretações que os tratavam como meras vítimas da exploração colonial, a partir de seus próprios interesses, articulando alianças e empregando estratégias para alcançá-los.

De sorte que, em se tratando dos interesses indígenas, é necessário recuperar as significações e valorizações de sua própria cultura, de tal forma que não é possível aplicar um critério único na análise das relações estabelecidas entre nativos e conquistadores. Tomando o caso Tupinambá como exemplo, não se pode esquecer que “As trocas, os casamentos, e as guerras tinham importância fundamental [...] de forma que suas relações não podem ser vistas apenas pela lógica econômica” (ALMEIDA, 2010, p. 40), e além do que, os próprios objetos trocados poderiam ter diferentes valores socialmente atribuídos, não existindo razão para considerarmos como parâmetro aquele instituído pelos europeus; tratar-se-ia, inclusive, de eurocentrismo. Sob essa nova luz, torna-se ainda mais obsoleta aquela velha crítica ao “escambo explorador”, onde pretensamente trocavam-se objetos “verdadeiramente valiosos” por uma variedade de quinquilharias insignificantes.

Agency e estruturalismo não são excludentes, mas, como Schwartz e Salomon ressaltam no outro texto-resposta sobre alguns dos autores da CHNPA, ambos os conceitos, “ainda que grandemente influenciados pelas ferramentas teóricas fornecidas pela análise estrutural, não compartilham a ideia segundo a qual as transformações poderiam ser atualizadas sem levar em conta a agência que contribui em sua produção”¹³ (SALOMON; SCHWARTZ, 2003, p. 317, tradução nossa), ou seja: pode-se assumir a existência de uma estrutura, mas somente enquanto a *agency* serve como instrumento de mudança desta. Dessa forma, vê-se que o conceito de

¹³ “bien que grandement influencés par les outils théoriques fournis par l’analyse structurale, ne partagent pas l’idée selon laquelle les transformations pourraient être mises au jour sans prendre en compte l’agency qui contribue à les produire”.

estrutura, ainda que não completamente rejeitado, abranda-se, torna-se mais flexível... e contudo, isto não é uma exclusividade dos autores da CHNPA: mesmo os mais fiéis seguidores da metodologia lévi-straussiana já haviam proposto leituras capazes de, nas palavras de Schwartz e Salomon, atender às “expectativas dos historiadores do período pós-68”¹⁴ (SALOMON; SCHWARTZ, 2003, p. 316, tradução nossa).

Refiro-me, é claro, ao pós-estruturalismo, em especial ao trabalho de Eduardo Viveiros de Castro, autoproclamado fiel seguidor do estruturalismo e discípulo de Lévi-Strauss – “considero-me um antropólogo estruturalista, ou pós-estruturalista, para ser mais preciso” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017b, p. 2) –, mas cujo pensamento também recebeu uma grande dose de inspiração deleuziana. Essa releitura do método estruturalista fica especialmente clara em seu texto de título autoexplicativo – *Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo* – onde ele busca traçar as mudanças internas no estruturalismo lévi-straussiano, das *Estruturas elementares do parentesco* aos cinco volumes das *Mitológicas*.

Segundo Viveiros de Castro, como que sempre houve duas vozes nesse estruturalismo, mas uma – a das *Mitológicas* – vai progressivamente ganhando preponderância sobre a outra – a das *Estruturas elementares*. Por isso, poder-se-ia afirmar que coexistem dois conceitos de estrutura na obra de Lévi-Strauss, quais sejam: “como princípio transcendental de unificação, lei formal de invariância, e como operador de divergência, modulador de variação contínua (variação de variação). A estrutura como combinatória gramatical fechada e como multiplicidade diferencial aberta”¹⁵ (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 32, tradução nossa). Por sua vez, Lilia Schwarcz (1999, p. 201) sublinha como a rigidez da antropologia estruturalista de Lévi-Strauss e sua oposição à História – à primeira, reservadas a “*sincronia e a estrutura*”, à segunda, a “*diacronia do tempo*” – estavam intimamente relacionadas à

¹⁴ “*attentes des historiens de la période post-68*”.

¹⁵ “como principio trascendental de unificación, ley formal de invariencia, y como operador de divergencia, modulador de variación continua (variación de variación). La estructura como combinatoria gramatical cerrada y como multiplicidad diferencial abierta.”.

“consolidação enquanto disciplina” da Antropologia. Seu apontamento é válido pois explica as tensões implícitas entre a História e a Antropologia, mas vale lembrar que o próprio Lévi-Strauss definiu a diferença entre ambas não na oposição entre sincronia e diacronia, mas no fato de que “A história organiza seus dados em relação às expressões conscientes, e a etnologia, em relação às condições inconscientes da vida social” (LÉVI-STRAUSS, 2017a, p. 31).

Fazendo um pequeno parêntese, também não se pode excluir a possibilidade de que, em grande medida, a diferença entre as vertentes aqui analisadas seja de objeto. De um lado, a CHNPA admite e mesmo busca a mestiçagem, o hibridismo, enfim, essas formas pretensamente “impuras” ou “corrompidas” da cultura indígena. Do outro, certa vez, em uma entrevista, Lévi-Strauss (1998, p. 121) disse que “O que pedíamos a essas sociedades que estudávamos é que elas não nos devessem nada: que elas representassem experiências humanas completamente independentes da nossa”. E, quando perguntado se acreditava não “no fim da antropologia, mas em uma mutação”, responde que:

De fato, não acredito, e por vários motivos. O primeiro é que há ainda algumas possibilidades, como você mesmo demonstrou com os Araweté, Descola com os Jívaro... Nem tudo está acabado; *vai acabar logo*, mas enfim... não está completamente acabado. Em segundo lugar, há ainda, em toda parte, uma quantidade de coisas a rebuscar, coisas que foram, digamos assim, negligenciadas, e que se pode recolher, que é preciso recolher. O terceiro motivo, é que esses povos mesmos vão em breve dar origem a eruditos, a historiadores de suas próprias culturas, e assim aquilo que foi nossa antropologia vai ser apropriado por eles, e ela será algo interessante, e importante. Então, nem tudo está acabado; isto posto, *a velha concepção de antropologia está morta*. (LÉVI-STRAUSS, 1998, p. 121, grifos nossos)

Assim, para Lévi-Strauss, há uma essência sobretudo *relacional* na Antropologia; a partir do momento em que não há distância real entre sociedade e etnólogo, em que o povo estudado passa a dever – culturalmente – ao povo que a estuda, em que, enfim, é mais evidente a semelhança que a diferença, então tudo perde

o sentido. Para ele, com o desaparecimento das sociedades primitivas no mundo, também a Antropologia está fadada a morrer.

Voltemos às contribuições do pós-estruturalismo para o estudo dos povos indígenas. Em certo sentido, seria possível afirmar que a própria forma de pensar as dinâmicas culturais do contato entre europeus e nativos, para os partidários da CHNPA, é eurocêntrica, e, portanto, insuficiente. Tomemos novamente como exemplo o caso da *aculturação*. Como já foi dito, alguns estudos atuais têm rejeitado a visão da sobrescrição de uma cultura sobre a outra, preferindo pensar em reapropriações e releituras a partir de perspectivas e interesses próprios dos sujeitos e grupos sociais, além de admitir reciprocidade nessa relação.

Ora, se a intenção é, de certa forma, conferir protagonismo aos índios, vale notar que isso foi feito a partir de um critério unicamente ocidental. Seu protagonismo é meramente narrativo, jamais epistemológico. Isto é: adota-se o ponto de vista indígena no que concerne à análise de sua vida social (categoria ocidental), mas não no que tange à suas concepções de ordenação do universo, sua própria cosmologia. Se partimos da ideia de que para os sistemas de pensamento indígenas há uma prevalência do corpo sobre a alma, pois “A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade”, já que “A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017a, p. 308), o fenômeno da aculturação poderia revelar contornos incapazes de serem esclarecidos pelas categorias de pensamento ocidental. Seguindo essa proposta:

A experiência indígena da ‘aculturação’ parece focalizar mais a incorporação e encorporação de práticas corporais ocidentais – alimentação, vestuário, sexo interétnico, a linguagem como capacidade somática – que a ideia de uma assimilação espiritual. As teorias antropológicas sobre a mudança sociocultural tendem a recusar, desnecessário dizer que com razão, as ideias etnogenéticas ocidentais sobre a mestiçagem e a assimilação racial como conduzindo à perda da distinvidade étnico-cultural. Os processos de aculturação são definidos, ao contrário, em termos de *mudanças ideológicas*, isto é, como processos *essencialmente mentais* que afetam primeiro que tudo as ‘crenças’ nativas; a

aculturação é pensada à imagem da conversão religiosa, justo como a ‘cultura é pensada à imagem da religião [...] Consequentemente [...] as *mudanças corporais* envolvidas na aculturação são concebidas como efeito de mudanças no plano das ‘representações coletivas’, antes que como sua *causa*. Penso que os índios pensam diferentemente, até porque seu ‘pensamento’ está diferentemente associado ao seu ‘corpo’”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2017a, p. 339, grifos nossos)

Tendo em vista os recentes avanços obtidos pelos estudos pós-coloniais, que têm empregado esforços para explorar outras categorias e conceitos de análise que não aquelas fornecidas pela tradição ocidental de pensamento, propostas como a de Eduardo Viveiros de Castro – resumida por ele como uma “reconstituição da imaginação conceitual indígena nos termos de nossa própria imaginação”¹⁶ (VIVEIROS DE CASTRO, 2017a, p. 15) – ganham especial força na atualidade, matizando a declaração de Schwartz sobre a completa obsolescência do estruturalismo.

Já quanto às *agency theories*, Viveiros de Castro (2012, pp. 161-162) mostra-se bastante favorável, listando entre seus méritos a “desvitimização moral, descolonização teórica ou liberação espiritual [...] dos coletivos indígenas, afastando assim um pesado ônus inerente ao esquema estrutural-funcionalista”. Entretanto, faz a significativa ressalva, mencionando a discussão aqui abordada, de que essa metodologia “pode induzir certo otimismo antropológico exagerado, e dar margem a mal-entendidos como aquele que opôs nas páginas da revista *L'Homme* [...] Lévi-Strauss aos editores do [...] *Cambridge History of the Native Peoples of America*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, pp. 161-162).

¹⁶ É possível afirmar que a mera “tradução” da imaginação conceitual indígena para termos ocidentais seria insuficiente para superar o paradigma colonial, visto que este último permanece como parâmetro; ainda haja certa razão nisso, o problema é mais da ordem da impossibilidade do que da falta de interesse. Pois “Em nossos termos, eu disse – pois não temos outros; mas, e aqui está o ponto, isso deve ser feito de um modo capaz (se tudo ‘der certo’) de forçar nossa imaginação, e seus termos, a emitir significações completamente outras e inauditas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017a, p. 15).

Argumento 2: A ausência do método estruturalista

Passemos agora ao segundo argumento da resenha de Lévi-Strauss, desta vez de caráter metodológico. Lembro, novamente, de que esta divisão entre os tipos de argumento é puramente instrumental, e que o método está necessariamente atrelado ao compromisso político-ideológico por parte do autor.

É num elogio um tanto irônico à competência arquivística dos autores do volume, responsável por garantir um amplo conhecimento sobre os eventos ocorridos no decorrer e após a conquista, que Lévi-Strauss inicia sua crítica à metodologia ali adotada. Para ele, embora seus trabalhos tenham o mérito de mostrar que o contato entre europeus e indígenas foi longe de ser simples, apresentariam, entretanto, uma perigosa contradição, pois “De um lado, dilata-se a história curta para poder nela abrigar a quantidade de eventos descobertos”, ao passo que “De outro, rejeita-se qualquer ideia de ruptura entre o antes e o depois, e comprime-se a história mais longa na esperança de aproximá-los até que se unam”¹⁷ (LÉVI-STRAUSS, 2001, p. 3, tradução nossa).

Em outras palavras, há uma crítica à ênfase no que Fernand Braudel chamaria de história de “curta duração”. O argumento de Lévi-Strauss é de que se descobrem, de fato, muitos “eventos”. Mas, por outro lado, paradoxalmente rejeita-se a ideia de ruptura entre um antes e um depois, comprimindo a história de “longa duração” a fim de aproximar os eventos até que eles se juntem. Em suma, a história curta é alongada, e a história longa é encurtada; o primeiro movimento objetiva encontrar mais acontecimentos, e o segundo procura aproximá-los até que se juntem. Ou, para esclarecer o ponto da crítica a partir da perspectiva estruturalista: renuncia-se ao método estrutural em busca dos eventos da conquista – alongando-se a história – mas

¹⁷ “D’un côté, on dilate l’histoire courte pour pouvoir y ranger la quantité d’événements découverts”, ao passo que “De l’autre, on rejette toute idée de rupture entre un avant et un après, et on comprime l’histoire la plus longue dans l’espoir de les rapprocher jusqu’à ce qu’ils se joignent”.

não se trabalha a ideia de ruptura a partir do contato – pois não se pensa a partir dois conceitos “ocidentalização” ou de “aculturação” dos nativos.

A sugestiva titulação do texto *As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico social*, mostra a inclinação do autor francês a investigar as “corrupções” dos sistemas culturais, isto é, suas discontinuidades. Enquanto isso, os autores da CHNPA, por exemplo, preferem enfatizar as reelaborações e adaptações, pois partem do princípio que nenhuma cultura é simplesmente homogênea, delineável, enfim, “pura”, afinal, como defende Gruzinski (2001, p. 52), ela “mais se aparenta a uma nebulosa em perpétuo movimento do que a um sistema bem definido”. Assim sendo, não faria sentido pensar em uma quebra total de paradigma com a conquista da América, mas a introdução de um novo elemento na equação dos diálogos entre culturas e de sua perpétua transformação na diacronia histórica.

Para Schwartz, o que desagrade Lévi-Strauss na CHNPA, poderia ser resumida na “ausência de influência estruturalista na criação desta história”¹⁸; mais especificamente, o incômodo com a coletânea se explicaria porque sua “conceitualização das historicidades indígenas vai contra [...] a ênfase lévi-straussiana em sociedades ‘frias’ e o uso do mito como um modo alternativo de conhecer o passado”¹⁹ (SCHWARTZ, 2002, p. 4, tradução nossa). A oposição dual – procedimento metodológico típico do estruturalismo – entre sociedades frias/quentes, natureza/cultura, e especialmente a de mito/história, muito usadas por Lévi-Strauss, na opinião dos organizadores, já não seria suficiente para a empreitada intelectual por eles proposta. Reconhecendo que não obstante o estruturalismo teve um papel importante para os autores da CHNPA, Schwartz também alerta que “A antiga dicotomia entre mito e história ruiu, e agora ambos são frequentemente vistos como formas complementares de interpretar os processos sociais”²⁰ (SCHWARTZ,

¹⁸ “absence of structuralist influence in the creation of this history”.

¹⁹ “conceptualization of indigenous historicities runs against [...] Levi-Straussian emphases on ‘cold’ societies and the use of myth as an alternate way of knowing the past”.

²⁰ “The old dichotomy of myth and history has broken down, and both are now often seen as complementary ways of interpreting social processes”.

2002, p. 5, tradução nossa). Nesse sentido, trata-se de um estruturalismo mais brando, digamos “renovado”, onde a rigidez dos sistemas dá lugar a uma flexibilidade teórica bastante considerável.

Por outro lado, para Lévi-Strauss, seria necessário lembrar o valor sobretudo metodológico – conforme *Sentido e uso da noção de modelo* e *As organizações dualistas existem?* – dos dualismos e sistemas interpretativos; ademais, na opinião de Eduardo Viveiros de Castro (2017a, 303), a crítica ao dualismo estruturalista “têm-se resumido, até agora, a desideratos pós-binários antes verbais que propriamente conceituais”.

Vale lembrar aqui a formulação binária clássica de Lévi-Strauss sobre a tendência à mudança das culturas em uma sociedade, onde se opunha sociedades “frias” e “quentes”. A primeira seria possuidora de ordem social e desordem produtiva, enquanto a segunda seria o inverso, desordenada socialmente – citam-se os exemplos da escravidão, servidão, da divisão em classes – porém produtivamente ordenada. Essas tendências seriam, respectivamente, a “de manter-se indefinidamente em seu estado inicial, o que explica, aliás, que nos pareçam sociedades sem história e sem progresso”, e a tendência, mesmo a necessidade, de uma mudança incessante para manter funcionando sua “máquina” (CHARBONNIER, 1989, p. 30). Enfim, como disse em outro texto o autor, referindo-se às sociedades “primitivas”, “à diferença do que ocorre entre nós recusam a história e se esforçam por esterilizar em seu germe tudo o que possa a vir a ser algum devir histórico” (LÉVI-STRAUSS, 2017b, p. 336).

Alguns intelectuais continuam se inspirando nessa proposta estruturalista, ainda que um tanto reformulada. Eles chamam atenção para o fato de que a proposta binária de sociedades frias/quentes se transformou no decorrer da obra de Lévi-Strauss, adquirindo um novo sentido. Se, no começo, tratava-se de uma categorização das sociedades a partir da observação empírica dos grupos ditos primitivos, já posteriormente “os dois modelos de história não se oporiam no que se refere à

existência ou não de história, mas, sim, pelo fato de que algumas sociedades se representam a partir da história e outras não” (SCHWARCZ, 1999, p 206). Na mesma linha, Eduardo Viveiros de Castro, por exemplo, que mencionei como herdeiro e continuador do estruturalismo, quando confrontado pelo suposto caráter a-histórico de seu trabalho, expôs o seguinte argumento: “como dizia o mesmo Lévi-Strauss, a História é a nossa própria mitologia, o último refúgio da transcendência do ‘homem moderno’” e, em sua opinião, ela “não assombra os coletivos indígenas amazônicos, que não são só ‘contra-o-Estado’, mas também ‘contra-a-História’” e, por isso, possuem “seus próprios modos de habitar o tempo, modos em total incompatibilidade com ao modo histórico” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017b, p. 2).

Para mencionar outro importante autor inspirado pelos binarismos lévi-straussianos, o próprio François Hartog admite que “De minha parte, da divisão entre sociedades frias e quentes ao conceito de ‘regimes de historicidade’”, há um fio direto e o reconhecimento de uma dívida intelectual” (HARTOG, 2016, p. 19). No final da vida, Lévi-Strauss (1998, p. 119) admitiu que via a relação clássica se invertendo: enquanto as antigas sociedades frias, a partir do contato, iam esquentando-se, as sociedades quentes estavam a esfriar-se. Hartog (2016, p. 23) viu o mesmo processo: “Lévi-Strauss logicamente chama de resfriamento aquilo que eu me esforcei para analisar como presentismo”, mas explica que “Se eu tivesse que caracterizar o presentismo em termos de quente e frio, eu o veria antes como um hiper-aquecimento, que tende a aniquilar o passado e o futuro, em benefício único do presente” (HARTOG, 2016, p. 23).

Por sua vez, Gruzinski se coloca fortemente contra essa perspectiva, fazendo uma dura crítica às limitações do método estruturalista e da proposta binária de Lévi-Strauss. Em sua opinião, sobre os intelectuais estruturalistas, “Ninguém duvida de que esses pesquisadores – estando Claude Lévi-Strauss no primeiro nível deles – tenham dado uma contribuição essencial às ciências humanas do século XX. Mas a contribuição tem seu preço”, pois, ao “contraporem ‘sociedades frias’, que supostamente deviam resistir às transformações históricas, a ‘sociedades quentes’, que

viveriam da mudança, criaram um mito que confortou os clichês”, resultando enfim em uma compreensão dos povos nativos “outras Amazônias, mais misturadas, mais expostas às influências ocidentais, ficaram à sombra; Amazônias ‘contaminadas’ onde, hoje, os arquivos nos permitem recuar até o século XVII, e mesmo ao finalzinho do século XVI” (GRUZINSKI, 2001, p. 31).

Conclusão

Apesar de tudo, há que se mencionar que Lévi-Strauss reconhece os méritos da CHNPA, afirmando que “a etnografia contemporânea se enganaria ao acreditar que os grupos que ela observa continuam tais como eram há três ou quatro séculos”²¹ (LÉVI-STRAUSS, 2001, p. 3, tradução nossa), isto é, entendendo a importância de ater-se à mobilidade e à transformação dos grupos indígenas. Vale dizer, contudo, que os exemplos mencionados por ele, como os trabalhos de Whitehead e Taylor, ambos enfatizam o papel da conquista como fator determinante desses novos processos, o que reafirma seu compromisso com a denúncia da *barbárie* colonizadora.

A resenha conclui com a classificação de erros editoriais secundários como “sintomáticos da perda de referências que afeta o retrocesso pós-moderno”²², que se supõe, em sua opinião, prejudicar a CHNPA como um todo e, finalmente, arremata com a afirmação categórica de que o *Handbook of South American Indians* “ainda não encontrou o seu sucessor”²³ (LÉVI-STRAUSS, 2001, p. 4, tradução nossa).

Como se vê, o estruturalismo, tal como o concebeu estritamente Claude Lévi-Strauss, já não atende às demandas dos intelectuais, tampouco da sociedade, para o estudo dos povos indígenas e das classes subalternas no geral. Bifurcam-se então como que dois caminhos à nossa frente. Por um lado, há uma vertente que busca

²¹ “*L’ethnographie contemporaine se tromperait en croyant que les groupes qu’elle observe restent tels qu’il y a trois ou quatre siècles*”.

²² “*symptomatiques de la perte des repères qui affecte la régression postmoderne*”.

²³ “*n’a pas encore trouvé son successeur*”.

reabilitar a herança estruturalista, adequando-a às novas exigências, mas ainda se mantendo bastante fiéis à essência de sua proposta; dentre vários nomes, poderíamos pensar em Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola e Peter Gow, para mencionar alguns nomes.

Por outro, há aqueles que optam enveredar por uma rota diferente, recorrendo aos inovadores conceitos de agência, circulação, apropriação, negociação, hibridismo, mestiçagem, entre outros. Para esses autores, cultura, identidade e etnia são categorias flexíveis e histórico-socialmente construídas. Citei aqui vários exemplos que se enquadram neste caso, como Stuart Schwartz, Frank Salomon, Maria Regina Celestino de Almeida, Serge Gruzinski, Sidney Mintz, Fredrik Barth, entre muitos outros. Esse tipo de abordagem adquiriu especial relevância no campo por ter sido capaz de elaborar propostas que superaram o paradigma estruturalista, dominante no decorrer do século XX, dando novos ares ao estudo dos povos indígenas.

Por fim, deve-se apontar que essas vertentes não permanecem incompatíveis. Com os avanços da linha estruturalista nas últimas décadas, culminando no que se convencionou chamar de pós-estruturalismo, abriu-se caminho para uma troca saudável entre ambas.

De um lado, poder-se-ia incorporar mais fortemente a diacronia na análise dos objetos pós-estruturalistas, buscando mudanças ao longo do tempo. Do outro, seria importante notar que nem toda sincronia é a-histórica. Isso inclui, por exemplo, o pensamento ameríndio, cujas categorias – mas não tanto seus objetos – são deixadas de lado na análise dessas sociedades. A grandeza da contribuição que tal interação pode trazer às ciências humanas, e mais particularmente ao estudo dos povos indígenas, só poderá nos ser revelada com o tempo, auxiliado por uma boa dose de diálogo.

Referências

ALMEIDA, M. Regina Celestino de. História e Antropologia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo. **Novos Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 151-168.

ALMEIDA, M. Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

BARTH, Fredrik. A análise da cultura nas sociedades complexas. In_____: **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas (org. Tomke Lask)**. Rio de Janeiro. ContraCapa, 2000a. pp. 107-139.

BARTH, Fredrik. Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In_____: **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas (org. Tomke Lask)**. Rio de Janeiro. ContraCapa, 2000b. pp. 25-67.

CHARBONNIER, Georges. **Arte, linguagem, etnologia: entrevistas com Claude Lévi-Strauss**. Campinas: Papirus, 1989.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo; Companhia das Letras, 2001.

IEGELSKI, Francine. **Astronomia das relações humanas**. São Paulo: Humanitas, 2016.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural I**. São Paulo: Ubu Editora, 2017a.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural II**. São Paulo: Ubu Editora, 2017b.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Frank Salomon, Stuart B. Schwartz, eds., The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. **L'Homme**, 158-159, pp. 439-442, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Lévi-Strauss nos anos 90: a antropologia de cabeça para baixo. Entrevista concedida a Eduardo Viveiros de Castro. **Revista Mana**. Vol. 4, n. 2, pp. 119-126, 1998.

MINTZ, Sidney. Cultura: uma visão antropológica. **Revista Tempo**. Vol. 14, n.28. [1982] 2010. pp. 223-237.

MONTEIRO, John. Entre o Etnocídio e a Etnogênese: identidades indígenas coloniais. In: FAUSTO, Carlos e MONTEIRO, John (org.). **Tempos Índios: Histórias e Narrativas do Novo Mundo**. Lisboa, 2000. pp. 25-65.

SÁEZ, Oscar Calavia. Do perspectivismo ameríndio ao índio real. **Revista Campos**. Vol. 13(2), pp. 7-23, 2012. Disponível em: <https://bit.ly/2Rf7RfE>

SALOMON, Frank. SCHWARTZ, Stuart B. Réponse à Claude Lévi-Strauss. **L'Homme**, 167-168, pp. 315-318, 2003.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. História e Etnologia. Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira. **Rev. Antropol. [online]**. vol.42, n.1-2, pp. 199-222, 1999.

SCHWARTZ, Stuart B. Denounced by Lévi-Strauss: CLAH Luncheon Adress. **The Americas**. Vol. 59, n. 1, pp. 1-8, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Claude Lévi-Strauss, fundador del posestructuralismo**. Texto proferido em conferência na ocasião do colóquio “Lévi-Strauss: un siglo de reflexión”. Disponível em: <https://bit.ly/2SZKHYb>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os involuntários da Pátria: elogio do subdesenvolvimento**. Texto apresentado no colóquio “Questões indígenas: ecologia, terra e saberes ameríndios”. Lisboa, 2017b. Disponível em: <https://bit.ly/2QY6NNp>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na Antropologia, Transformação da “Antropologia”. **Revista Mana**. Vol. 18, n. 1, pp. 151-171, 2012.

À LUZ DA “CIVILIZAÇÃO”: representações indígenas nas narrativas dos viajantes (MT, séc XIX-XX)

In the light of “civilization”: indigenous representations in voyagers' narratives
(MT, 19th-20th century)

Carlos Alexandre Barros Trubiliano¹

Artigo recebido em: 08/12/2019

Artigo aceito em: 07/02/2020

RESUMO

Na passagem do século XIX para o XX, o evolucionismo de Spencer, o racismo científico de Gobineau e as leis de Comte, exerciam forte influência no pensamento científico ocidental, norteavam políticas de Estado e serviam como justificativas de intervenções e incorporação de vastas regiões do globo à dinâmica de expansão do capitalismo. Neste contexto, tanto Mato Grosso quanto seus habitantes, majoritariamente indígenas, foram caracterizados como “hostis”, “bárbaro”, a espera de “colonização”, distante da “civilização”. Viajantes dos mais variados campos foram para o território até então desconhecido, em busca, além do “exótico”, de potencialidades econômicas. O objetivo do artigo é compreender a partir da análise discursiva dos relatos dos viajantes as representações do território e seus habitantes.

PALAVRAS-CHAVE: Representações; Indígenas; Mato Grosso

ABSTRACT

Crossing the threshold of the 19th to the 20th century, Spencer's evolutionism, Gobineau's scientific racism and Comte's laws, exerted a strong influence on Western scientific thinking, guided State policies and served as interventions justifications and incorporation of large parts of the world to the dynamics of capitalism expansion. In this context, both Mato Grosso and its mostly indigenous inhabitants were considered as “hostile”, “barbaric”, waiting for “colonization”, distant from “civilization”. Travelers from several fields went to the hitherto unknown territory, seeking for economic potentials, besides the "exotic". The purpose of the article is to understand the representations of the territory and its inhabitants from discursive analysis of travelers' reports.

KEYWORDS: Representations; Indigenous; Mato Grosso.

¹ Professor adjunto de História, lotado no Departamento Intercultural da Universidade Federal de Rondônia (UNIR); doutor em História pela Universidade Estadual Paulista (Unesp), Campus de Franca, carlos.trubiliano@unir.br

I - Introdução

Segundo Milton Santos (1997) a espacialidade ou dimensão espacial, são práticas sociais que se manifestam na forma de relacionamento dos indivíduos com o espaço físico e simbólico. Para o geógrafo, o espaço, propriamente dito, é constituído pelo conjunto de *objetos* e *sistemas de ação*. Os *objetos* são condições materiais concretas, seja na sua forma natural, resultado das condições ambientais formadas ao longo de milhares de anos, ou de forma artificial, marcada pela intervenção da ação humana. Os *sistemas de ação* seriam o conjunto das práticas sociais estruturadas sob determinada dinâmica, sendo, portanto, as *ações* políticas, *ações* econômicas, *ações* jurídicas ou *ações* institucionais que intervêm no espaço.

Destarte, pensar as espacialidades é compreender propostas de organização social ao longo da História. No espaço é que as interações ocorrem, seja entre os indivíduos, seja em suas relações com as estruturas que dão sustentáculos às cosmovisões, negociações e idiosincrasias. Segundo Lefébvre (1991), o espaço não é neutro, sendo politicamente demarcado. Para o historiador de tradição marxista é no espaço a última instância que o grupo dominante impõe coerções aos grupos socialmente dominados. Neste sentido, Manuel Castells (1979) tratou das historicidades das relações sociais, uma vez que elas se materializaram no espaço.

O esquema teórico de análise utilizado neste ensaio considerou duas questões fundamentais: primeiro, a prática de apropriação do espaço, seja ela discursiva ou física, e segundo, a consequência que essa prática desencadeia, marcada pela dominação – física ou simbólica – do espaço.

Neste ensaio, a forma de acessarmos as compreensões sobre o espaço mato-grossense, na passagem do século XIX para o XX, foram os relatos dos viajantes, que têm se caracterizado, nos últimos anos, como fontes privilegiadas para escrever a história dos habitantes das regiões mais “afastadas” do Brasil.

A aspiração pela descoberta do “exótico” ensejou a produção de registros, científicos ou de outros tipos, acerca de territórios até então desconhecidos.² Diferentes interesses condicionavam o olhar dos viajantes, desde questões pessoais até pesquisas institucionais. Nas palavras de Alain Corbin, “não há outro meio de conhecer os homens do passado a não ser tomando emprestado os seus olhares, vivendo suas emoções” (CORBIN, 1989, p.7).

Interpretar o olhar desses viajantes pode orientar análises sobre o modo de ver e perceber o espaço que, para além dos diversos interesses, se projetava a partir do mesmo prisma: o do observador, estranho ao ambiente que está sendo investigado. Buscamos, neste ponto da pesquisa, compreender os parâmetros definidores de “progresso” e “civilização” que acabaram por atribuir uma identidade para Mato Grosso, configurando-o como uma “região” – ou seja, um espaço geográfico e social, cujas características naturais e culturais definiriam o seu lugar específico na geografia e na história do “mundo civilizado”. Dessa maneira, localizamos nosso leitor no tempo, no espaço e no homem mato-grossense, em especial as populações indígenas.

Viajar para Mato Grosso, em meados do século XIX e início do XX, era aventurar-se rumo a uma parte do globo considerada incógnita. O viajante que partisse da capital do Brasil em direção a Cuiabá teria que dispor de, no mínimo, um mês, caso optasse pelo navio a vapor, ou de três a quatro meses se a rota fosse terrestre.

Nas palavras de Karl von den Steinen, Mato Grosso situava-se no “coração da América do Sul”, sendo ali o próprio “confim do mundo” (STEINEN, 1942, p. 23). Por meio da escrita do etnólogo alemão, temos dimensão do isolamento da região. Steinen fez minuciosa descrição das léguas percorridas ao longo de “cansativos” dias, marcados por “percalços de viagem”. A narrativa foi construída de modo a levar o leitor a se deparar com um lugar perdido no tempo e no espaço,

² Como informa Eric Hobsbawm, em meados do século XIX, até mesmo nos melhores mapas europeus, imensas áreas de territórios da África, Ásia Central, do interior da América do Sul e partes da América do Norte e Austrália estavam marcadas em branco. (HOBSBAWM, 1979, p. 68.)

separado de qualquer vestígio civilizacional, isolado, intocado pelo homem, em meio à imensidão da mata virgem. A viagem transformava-se numa verdadeira odisséia, e o viajante era elevado à condição de herói de uma épica batalha contra os desconfortos causados por intempéries climáticas, doenças provocadas pelo ambiente hostil e os perigos (animais ferozes ou índios selvagens) que se escondiam nas matas.

A construção da noção de distância pelos viajantes é algo que chama a atenção – não apenas pelo tempo transcorrido na viagem, mas também pela ausência de estruturas urbanas e de poucas aglomerações rurais durante o trajeto. Para o passageiro, chegar a Cuiabá era percorrer um longo caminho através da paisagem inerte, sem sinal da presença do homem “civilizado” e apenas na companhia dos diversos povos indígenas que ocupavam a região.

Entre esta estação (fronteira do Brasil com o Paraguai) e Corumbá, cerca de 550 quilômetros pelo rio, ha duas pequenas aldeias de Índios, quatro ou cinco fazendas de gado e um forte e estação militar, tudo á margem do rio; para o interior não ha absolutamente brancos, e muito poucos Índios selvagens, que raro ou nunca chegam ao rio Paraguay. Passámos por quasi todas as fazendas de noite; vinham dias, iam dias, sem vermos sequer uma cabana, ou uma canoa, ou qualquer signal de vida humana (SMITH, 1922, p. 249).

A perspectiva de distância, considerada a origem dos viajantes, incorpora signos civilizacionais: na passagem do século XIX para o XX, a emergência dos vapores, telégrafos e trens (re)significou as distâncias, na medida em que permitiu o fluxo ininterrupto de pessoas, informações e, em especial, de mercadorias. A representação espacial, portanto, ligava-se à possibilidade de contato com o comércio, indivíduos e ideias. Desta maneira, ficar “longe” significava privar-se de todas as experiências e benefícios que somente a civilização propicia: “Que dulce es sentir el eco humano armonizado por la civilización” (BOSSI, 1865, p. 124).

A noção de espacialidades (Santos, 1997) partindo da ótica ocidentalizante foi elemento balizar da fronteira simbólica vista pelo olhar dos viajantes. A tradução da dicotomia civilização em oposição à barbárie se fez presente na leitura sobre o território mato-grossense. Portanto, do prisma estrangeiro até as interpretações das elites locais emergiu a construção de um imaginário entre civilização e barbárie que

justificou a dominação, em nome da civilização, do território mato-grossense e de seus habitantes, em especial os povos da floresta, considerados bárbaros.

II - O Espaço Mato-grossense

Mato Grosso, visto como um território a ser colonizado, marcado por limitadas vias de comunicação e poucas relações produtivas, conduz o imaginário do viajante para um lugar distante não apenas no espaço, mas, sobretudo, na dinâmica do tempo. Logo, no tempo da velocidade, da tecnologia e do aglomerado populacional, os elementos inerentes às cidades entram em choque com a natureza inerte. O tempo do “progresso” e da “civilização” distanciava-se à medida que o viajante se aproximava de Mato Grosso.

No final do século XIX, o geólogo estadunidense Herbert Smith, em viagem pelo Rio Paraguai, registrou uma estranha sensação de deslocamento em relação ao seu próprio tempo, diante do desconhecido:

Experiência estranha era esta de viajar por uma soledade aparentemente infinda, como se o nosso vapor moderno imergira súbito em algum país pré-histórico, onde o homem nunca plantara o pé e a natureza sonhava ainda da castidade primitiva! (SMITH, 1922, p. 249-50).

Mato Grosso notabilizava-se por sua imensidão, sendo o segundo maior Estado da República em extensão territorial. Atrás apenas do Amazonas, englobava, até meados do século XX, as áreas que correspondem aos atuais Estados do Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e Rondônia – totalizando uma superfície de 1.378.783,50 km², com uma população estimada em 191.145 habitantes, o que lhe conferia a menor densidade demográfica da federação, com apenas 0,139 habitantes por km² em 1912.³ Sobre a desproporção entre território e habitantes, Karl von den Steinen afirmou que,

³ Fonte para o cruzamento de dados: **População, superfície e densidade territorial do Brasil (1912) com o crescimento médio anual (1872-1912)** In: *Anuario estatístico do Brasil 1908 – 1912*. Rio de Janeiro: Directoria Geral de Estatística, v. 1-3, 1916-1927. Exemplar disponível na Biblioteca do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)/Unidade estadual de Mato Grosso do Sul.

em Mato Grosso, caberiam Alemanha, França e Itália, e que sua população atual não seria suficiente para ultrapassar o “vigésimo sexto lugar na série de cidades alemãs!” (STEINEN, 1942, p. 37).

A baixa densidade populacional de Mato Grosso também foi relatada pelo expedicionário belga Ferdinand Nijs⁴: “sua população civilizada é de 50.000 habitantes, e pode-se avaliar em 10.000 o número de índios que aí vivem” (NIJS, 1901, p. 525). Embora os dados sejam conflitantes, o fato é que os dois números apresentados revelam a ocupação esparsa do território, e, por extensão, seu precário desenvolvimento, uma vez que, no início do século XX, a densidade populacional servia de parâmetro usualmente aceito para mensurar o progresso de uma dada localidade.

A percepção de “domesticar” a natureza conforme os propósitos da civilização – transformando territórios incultos em áreas de cultivo ou cidades, como medida de progresso – está presente, por exemplo, na obra de Augusto Comte. Em sua análise sobre a “dinâmica social”, o autor atribui à condensação populacional num dado espaço um dos fatores primordiais para o estabelecimento do progresso e da civilização (COMTE, 1978).

Edward W. Said chama a atenção para os elementos discursivos, um dos principais mecanismos imperialistas para legitimar a dominação. Ao utilizar o silogismo do dever “civilizacional”, o sistema ideológico ocidental estabelece

um enorme fosso entre o Ocidente civilizado, com seu tradicional compromisso com a dignidade humana, a liberdade e a autodeterminação, e a brutalidade bárbara daqueles que, por alguma razão – talvez genes defeituosos –, não conseguem apreciar a profundidade desse compromisso histórico (SAID, 1995, p.351)

Se pensarmos no discurso imperialista, apontado por Said, o conceito de civilização aparece como elemento que norteia a justificativa da expansão e da

⁴ Ferdinand Nijs foi um engenheiro e militar belga, enviado ao Brasil, em 1899, para supervisionar uma comissão responsável por avaliar as potencialidades econômicas e de investimentos em Mato Grosso, a pedido de empresas belgas.

dominação dos impérios, cujos alicerces estão atrelados a um conjunto de elementos políticos, religiosos, técnicos, sociais e morais que determinariam, em última instância, os pressupostos teóricos que formariam o processo civilizador do Ocidente.

O contraste entre a vastidão territorial do Mato Grosso e sua pequena população, bem como a constatação de que a maior parte deste espaço era desabitada ou habitada por povos indígenas foram determinantes para o estabelecimento da representação de Mato Grosso como um deserto selvagem e inóspito.

O imaginário sobre o espaço daqueles que se aventuravam a adentrar o sertão mato-grossense, a exemplo de Steinen, oscilava da visão paradisíaca – “Ah! Se o leitor pudesse chegar aqui para entusiasmar-se e regalar a alma nestas paragens!” (STEINEN, 1942, p. 57) – ao inferno na terra, devido às nuvens de mosquitos, aos animais ferozes, aos índios selvagens, ao clima insalubre, às febres malignas e às privações de toda espécie, situações que levaram o mesmo etnólogo alemão a constatar: “o que nos fascina é o que vemos, uma ou mais vezes, como turistas, porquanto só à ideia de viver aqui já sentimos horror” (STEINEN, 1942, p. 57).

III - O habitante mato-grossense

No que diz respeito às representações sobre os habitantes de Mato Grosso, nos escritos dos viajantes, homem e natureza não se apresentavam separadamente. A percepção da imagem desses sertanejos e de seus hábitos baseava-se na simbiose entre o ambiente hostil e a circunstância de viver na imensidão “vazia”. Na elaboração da imagem do mato-grossense, a presença indígena ocupou lugar central nos relatos dos viajantes – como objeto de estudo de etnólogos e naturalistas ou elemento que compôs o ambiente a ser explorado –, percebida mais como dado da paisagem natural do que contingente populacional. Nesse sentido, alguns estudos trazem não apenas a descrição geológica, climática, hidrográfica, da fauna e da flora da região, mas também observações etnológicas com informações sobre os índios, inclusive sugestões de como “aproveitá-los (...) como um recurso natural” (CASTRO, 1994, p.75).

No final do século XIX, o comerciante português Joaquim Ferreira Moutinho, em *Notícia sobre a Província de Matto Grosso*, estimava a população indígena na região: “Quanto á população aborigene faltão os precisos dados para avaliá-la; mas alguma rasão ha de suppôr que não excede de 24,000 almas” (MOUTINHO, 1869. p. 115). Confrontando esses dados com a dimensão territorial de Mato Grosso, a ideia de espaço vazio e improdutivo é reforçada. Deste modo, a argumentação de Moutinho integrava um discurso mais amplo: o de que era dever do Estado colonizar o espaço e civilizar o gentio em nome do progresso.

Tem a provincia de Matto-Grosso uma população constante, segundo o calculo do sr barão de Melgaço de 24,000 almas, que não presta serviço algum. Referimo-nos aos indios bravios dispersos pelo seu vasto território, errantes, sem conhecimento ou idéa alguma da civilização. (...) A catechese d’esses indios é medida de summa importancia para a província, mas infelizmente o governo ainda não comprehendeu esta necessidade (MOUTINHO, 1869. p. 133-134).

Devemos alertar que a visão generalizante do índio enquanto obstáculo a ser superado pelo progresso não inviabilizou que diversas etnias fossem avaliadas em suas especificidades. Entretanto, nos relatos, é possível observar alguns pontos em comum nas apreciações. A princípio, diferenciavam-se os silvícolas “bravios” ou “selvagens”, considerados “violentos” e “traíçoeiros”, arredios à civilização ou sem qualquer contato com ela; e os “mansos”, avaliados como “pacíficos” e propensos à integração da vida civilizada. Em ambos os casos, o observador geralmente ressaltava a maior ou menor aptidão para o trabalho, bem como a capacidade de adesão aos valores ocidentais.

Diante desses critérios, as sociedades indígenas eram identificadas como “laboriosas”, possuidoras da aptidão para o desenvolvimento de atividades agrícolas, ou “indolentes” e “preguiçosas”. Contudo, indiferentes às características étnicas, os prognósticos dos viajantes, marcados por uma forte perspectiva evolucionista, apontavam que o civilizar dos índios era apenas uma questão de tempo.

Outra questão quanto à presença indígena no vasto território mato-grossense foi a sua identificação como elemento perigoso à vida dos civilizados. A constituição

da noção de Mato Grosso como um território violento é revelada também nos relatos de ataques de indígenas, o que contribuiu para elaborar a representação de um espaço inseguro, habitado por selvagens.

Em 1851, quando pela primeira vez viajamos para Cuyabá, em companhia do nosso amigo o sr. tenente coronel João Gualberto de Mattos, fomos cercados á noute pelos índios Coroados que nos forçarão a passar em vigília. A tropa deixou o encosto, e veio agglomerar-se em torno de nossa barraca, como costumão fazer quando sentem a catinga das onças ou dos índios (MOUTINHO, 1869. p. 29).

Além de um comportamento de segurança, possivelmente padrão mediante a um hipotético ataque ao acampamento, Mourinho cita outro elemento interessante que merece destaque: em sua narrativa, índio e onça são equivalentes – quanto ao perigo que representam, ao modo de agir e às características físicas. Ambos são identificados pelo odor, ou, nas palavras do autor, sua “catinga”, e se utilizam “traíçoeiramente” da noite. Logo, homem e natureza se confundem.

De modo geral, nas narrativas dos viajantes, a presença indígena molda a percepção estigmatizada de que o território mato-grossense era dominado pela barbárie⁵. Essa imagem em nada perde força quando se refere às representações sobre o segmento não-indígena da população local (GALETTI, 2000; BATISTA CORRÊA, 1995).

No final do século XIX, teorias como o evolucionismo social, o positivismo, o naturalismo e o darwinismo social exerciam forte influência nos homens da ciência e do Estado (SCHWARCZ, 1993). O que se observa nas descrições étnicas da população mato-grossense feitas pelos viajantes, presentes na imprensa e em documentos oficiais da época, é uma tentativa de “classificar” a população local.

A população da provincia é a mais mesclada que temos visto: ali se vê o bugre, o caboclo, o caburé, o cabra, o mulato, o negro e o branco; mas as raças principaes, são o branco, que é - o européu ou descendentes d’este, o negro- que é o africano e o índio que é puramente o brasileiro. Do crusamento d’estas raças, nasce o mulato que é filho de um branco e de

⁵ Joaquim Moutinho não traz em sua obra referências imagéticas de seus acampamentos.

uma negra, ou vice versa; o caboclo que é filho do branco com a índia, ou vice versa; o caburé que é filho do índio com a negra e vice versa; o cabra que é filho do mulato com a negra, etc... (MOUTINHO, 1869. p. 117).

Para Lília M. Schwarcz, a “sciencia” que chega ao Brasil no final do século XIX não era de caráter experimental, mas sim um modelo evolucionista e social-darwinista, originalmente popularizado enquanto justificativa para a ação imperialista de dominação. A compreensão sobre a miscigenação da população mato-grossense foi interpretada como uma deformidade, a exemplo das palavras do expedicionário belga Ferdinand Nijs:

Talvez vocês já tenham tido oportunidade de escutar pessoas se lastimarem da degeneração de nossas raças européias. (...) Deixem menosprezar estes descontentes, pois, é certo que após uma visita a Mato Grosso eles se regozijariam de pertencer à nossa raça (...). Imaginem vocês, pessoas de tez uniformemente pálida e doentia, preguiçosas, atingidas por uma espécie de languidez indolente que formarão uma imagem do aspecto físico dos habitantes de Mato Grosso. (...) Não. Esta raça é muito feia. Apesar do pó de arroz e dos fortes perfumes utilizados com frenesi pelas mulheres (...) elas em nada são comparáveis às nossas companheiras (NIJS, 1901, p. 526).

A miscigenação era avaliada como entrave ao progresso de Mato Grosso, uma vez que o índio e o africano, considerados “raças inferiores”, representavam a maioria na população local.⁶ Diante dessa “perniciosa” influência, o mato-grossense era qualificado, nos relatos dos viajantes, como “indolente”, “preguiçoso”, pouco afeito a “habitus” e propensões psicológicas peculiares ao homem civilizado. Entre os séculos XIX e XX, podem ser lidas apreciações sobre os malefícios da miscigenação dos brasileiros em relatos de viajantes europeus que estiveram em outras regiões do país, a exemplo, entre outros, dos relatos de Johann. B. Spix e Karl. Ph. Martius (1817-20), Auguste de Saint-Hilaire (1816-1822) e Emmanuel Pohl, (1817-21), Louis Agassiz e Elisabeth Cary Agassiz (1865-66).

⁶ O pesquisador Valmir Batista Corrêa (1976), em seu Mestrado, analisou os dados populacionais de Mato Grosso de 1815. Entre a “população livre”, a predominância seria de mestiços, com 7.908 indivíduos; em relação aos brancos, somavam 5.813 indivíduos, e negros, 2.656 indivíduos. Quanto à “população de escravos”, foram registrados 9.319 negros e 1.569 mestiços. Logo, em termos globais, no início do século XIX, Mato Grosso possuía uma população de 10.888 negros, 9.477 mestiços e 5.813 brancos.

Os viajantes – em muitos casos funcionários de potências imperiais, industriais e financistas que se empenhavam em conhecer e “desbravar” espaços “remotos” (“vazios” e/ou “pouco povoados”, deslocados de um tempo cuja essência era o “progresso”) – partilhavam um olhar civilizador e buscavam, nas teorias evolucionistas de Herbert Spencer, nas leis de desenvolvimento da sociedade de Comte e no racismo científico de Arthur de Gobineau, as justificativas para intervir em vastas regiões do globo, incorporando-as à dinâmica de expansão do capitalismo. Tal operação foi conceituada por Fernando Coronil de “ocidentalismo” (CORONIL, 2005).

Neste sentido, eles consideravam que as populações negras ou mestiças, habitantes de regiões como Mato Grosso, estariam ainda num estágio inferior de “civilização”, próximo à “barbárie”. Quanto às etnias indígenas, insistimos: os viajantes acreditavam que elas viviam em estado de completa “selvageria”. Essa percepção era compartilhada por habitantes de outras regiões do Brasil, reforçando a ideia geral de que Mato Grosso estava distante, nos confins da “nação”, carente de “progresso”.

Diante dessa perspectiva, na era republicana, surgiram políticas para ocupar e integrar “sertões incultos” às “áreas civilizadas”, com o objetivo de difundir a “cultura nacional”. Mato Grosso, enquanto uma fronteira “dyade”⁷, desempenhava um papel de “guarda-costas” das possessões territoriais do Brasil desde o período imperial. Especialmente após a guerra contra o Paraguai, a compreensão de defesa e unidade “ergueu-se sobre a delimitação precisa do território e a imposição de uma ordem jurídica e política homogênea” (MAGNOLI, 1997, p.15). Ou seja, incorporar Mato Grosso à nação tornava-se fundamental para garantir a unidade nacional.

A expansão e integração da fronteira ao oeste ao corpo da pátria, promoveu o “encurralamento” étnico, processo que se intensificou no século XX, devido à construção da ferrovia e das estradas de rodagem, às políticas de colonização da

⁷ Michel Foucher (1991) utilizou-se do termo para compreender a fronteira como espaço que se completa e se antagoniza reciprocamente.

Marcha para o Oeste estadonovista, à expansão da bovinocultura, aos programas estatais de incentivo à instalação de usinas sucroalcooleiras no Pantanal e às plantações de soja no Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e Rondônia.

A “contingência histórica” levou as etnias mato-grossenses, que antes se encontravam “por todas as partes, desde o extremo sul, onde estavam os caiuás, até as divisas com as terras de Goiás, onde estavam os caiapós” (GUIMARÃES, 1999, p.35), ao confinamento nas reservas indígenas – resultantes de um projeto “claro de colonização e civilização que desconsiderou as especificidades (étnicas, culturais e históricas) dos indígenas e negou-lhes o direito a posse das terras que tradicionalmente ocupavam” (TROQUEZ, 2006, p. 32).

O projeto civilizacional marcado pela dicotomia civilização contra barbáreis, teve reflexo em discursos como do diretor do Museu Paulista, Hermann Friedrich Albrecht von Ihering, que defendeu, em 1911, no jornal *O Estado de S. Paulo*, o extermínio dos Kaingang em nome da construção da Ferrovia Noroeste do Brasil. Embasado no modelo evolucionista e determinista, o naturalista alemão condenou “grupos indígenas inferiores” para que a “civilização fizesse o que a natureza tardaria a conseguir”, já que os mesmos desapareceriam pela “mera ação da natureza” (SCHWARCZ, 1993, p. 130-31).

Fato foi que a violência empregada pelos empreendimentos capitalistas não apareceriam na grande imprensa com tanta frequência quanto os ataques de indígenas a acampamentos de trabalhadores da Ferrovia (TRUBILIANO, 2014). Em meio à guerra de informações, fazia-se necessário, aos interesses das Cias, que as notícias relatassem somente os ataques praticados pelos indígenas. Essa situação criou um campo fértil à imaginação do grande público: os “impetuosos” e “incivilizados” índios, habitantes do “sertão bravo”, deveriam ser exterminados. As palavras de João

Francisco Tidei Lima (1978) sintetizam esse contexto: “a construção da ferrovia representou literalmente o fim dos índios caingang” (p.58).⁸

Darcy Ribeiro nos informou que a repercussão nacional e internacional dos conflitos entre trabalhadores da Ferrovia NOB e os Kaingang fez com que o governo federal criasse, por meio do Decreto-Lei nº 8.072, de 20 de junho de 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais- (SPI/LTN, posteriormente somente SPI), sob a direção do então Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon. O objetivo do órgão era proteger os povos indígenas, como parte da estratégia de ocupação do território nacional.

Todavia, a ação do SPI não proporcionou mudanças na mentalidade social em relação ao papel do índio, ainda visto, por muitos, como entrave para o progresso da nação. O fato é que a pacificação e o aldeamento facilitaram o desenvolvimento do rentável mercado de terras desde o oeste paulista até o sul de Rondônia.

III – Considerações finais.

O olhar dos viajantes dos Séculos XIX-XX nos ajudam a compreender as ideias que nortearam as políticas de Estado do recém-instaurado regime Republicano. A estruturação do “ethos” nacional calcado pela “ordem” e “progresso”, buscou o uso de instrumentos civilizacionais, para integrar os povos da floresta ao “corpo da pátria”. O que nos chama mais atenção é que em pleno século XXI signos como índios “preguiçosos”, “indolentes” e “bravios”, entre outros, ainda tem campo fértil no imaginário e na opinião pública nacional. Estamos vivenciando revisionismos históricos perigosos, que atacam frontalmente a Constituição Federal, em especial o artigo 231 que versa sobre as garantias aos direitos originários.

⁸ Atualmente, os índios Kaingang de São Paulo estão aldeados em pequenas reservas no oeste do estado, localizados nos postos de Vanuíre e Icatu, respectivamente nos municípios de Arco-Íris e Braúna. De acordo com o estudo de Silvia Borelli, os conflitos do início do século XX representaram, para os Kaingang paulistas, uma redução populacional de mais de 80%, restando apenas 200 indivíduos em 1916. Para mais informações, ver Silvia Helena Simões Borelli (1984).

Referências

BATISTA CORRÊA, Valmir. **Coronéis e bandidos em Mato Grosso: 1889-1943**. Campo Grande: Ed. UFMS, 1995.

_____. **Mato Grosso: 1817-1840. E o papel da violência no processo de formação e desenvolvimento da província**. Dissertação (Mestrado em História), São Paulo: Universidade de São Paulo (USP), 1976.

BORELLI, Silvia Helena Simões. **Os Kaingang no Estado de São Paulo: Constantes históricas e violência deliberada**. In: MONTEIRO, John M. et al. *Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração*. São Paulo: Yankan/Pró-índio, 1984.

BOSSI, Bartolomé. **Viage pintoresco por los rios Paraná, Paraguay, San Lorenzo y Cuiabá y el Arino tributario del grande Amazonas con la descripcion de la provincia de Mato Grosso bajo su aspecto fisico, geográfico, mineralojico y sus producciones naturales**. Paris, Liv. Dupray Mahérie, 1865. p. 124

CASTELLS, M. **Problemas de investigação em sociologia urbana**. Lisboa: Editora Presença, 1979.

CASTRO, M. Inês M. & GALETTI, Lylia S. G. **Histórico dos usos da biodiversidade em Mato Grosso**. In: Castro, Carlos F. A. (org.). *Diagnóstico do setor florestal em Mato Grosso*, Brasília, 1994.

COMTE, Augusto. **Curso de Filosofia Positiva**. In: Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

CORBIN, Alain. **O território do vazio, a praia e o imaginário ocidental**. São Paulo: Companhia das Letras.

CORONIL, Fernando. **Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo**. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Buenos Aires. 2005

FOUCHER, Michel. **Front set frontières: un tour du monde géopolitique**. Paris: Fayard, 1991

GALETTI, Lylia S. G. **Nos confins da civilização: sertão, fronteira e identidade nas representações sobre Mato Grosso**. Tese (Doutorado em História), São Paulo: Universidade de São Paulo (USP). 2000.

GUIMARÃES, Acyr Vaz. **Mato Grosso do Sul, sua evolução histórica.** Campo Grande: Ed.UCDB. 1999.

HOBSBAWM, E. **A Era do Capital (1848-1875).** Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1979.

LEFEBVRE, H. **The production of space.** Oxford: Blackwell, 1991.

LIMA, João Francisco Tiddei. **A ocupação da terra e a destruição dos índios na região de Bauru.** Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1978.

MAGNOLI, Demétrio. **O corpo da pátria: imaginação geográfica e política externa no Brasil (1808-1912).** São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista; Moderna: 1997.

MOUTINHO, Joaquim Ferreira. **Notícia sobre a província de Mato Grosso.** São Paulo, Henrique Schroeder, 1869.

NIJS, Ferdinand. **Voyage au Matto Grosso.** *Bulletin de la Société d'études coloniales*, n. 8, aout 1901. p. 525

SAID, E. W. **Cultura e Imperialismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo.** Razão e emoção. 2.ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1997

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. **O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SMITH, Herbert. **Do Rio de Janeiro a Cuyabá – Notas de um Naturalista.** São Paulo, 1922.

STEINEN, Karl Von Den. **O Brasil Central. Expedição em 1884 para a exploração do Rio Xingu.** São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1942.

STEINEN, Karl Von Den. **O Brasil Central. Expedição em 1884 para a exploração do Rio Xingu.** SP: Comp. Ed. Nacional, 1942.

TROQUEZ, M. C. C. **Professores índios e transformações socioculturais em um cenário multiétnico: a Reserva Indígena de Dourados (1960-2005).** Dissertação (Mestrado História). Dourados, MS: UFGD. 2006.

“PARAÍSO DE MAOMÉ”, TERRA DE ESCRAVOS: as categorias de trabalho indígena Guarani na etapa inicial da conquista. Paraguai e Rio da Prata (1541-1556)

“Mahoma Paradise”, land of slaves: the Guarani Indigenous labor at the initial stage
of the Conquest. Paraguay and Río de la Plata (1541-1556)

Bruno Oliveira Castelo Branco¹
Artigo recebido em: 19/12/2019
Artigo aceito em: 29/03/2020

RESUMO

Esta investigação analisa a primeira etapa da colonização do Paraguai, considerando a problemática das categorias de trabalho atribuídas aos povos Guarani. Para tanto, utiliza-se como suportes teórico-metodológicos os diálogos entre a História, a Antropologia e os recentes debates sobre a história do Direito, atentando-se nas fontes para o protagonismo dos índios neste processo histórico. Em meados do século XVI existiram legislações de perspectivas generalizantes e localizadas, direcionadas para as populações nativas que se construíram em situações concretas. Neste artigo, foram utilizadas fontes diversificadas, sobretudo as atas do *cabildo* de Assunção e as principais crônicas, relatos e cartas dos primeiros conquistadores e viajantes que estiveram no Paraguai.

PALAVRAS-CHAVE: Guarani, Trabalho, Paraguai, Conquista.

ABSTRACT

This research analyzes the first stage of the colonization of Paraguay, considering the problematic of the categories of labor attributed to the Guarani peoples. Therefore, the theoretical and methodological supports are based on the dialogues between History, Anthropology and the recent debates on the history of law, focusing on the sources for the protagonism of the Indians in this historical process. In the mid-sixteenth century there were legislations of generalizing and localized perspectives, directed to the native populations that were built in concrete situations. In this article we used diversified sources, especially the notes of Asuncion's *cabildo* and the main chronicles and reports of the first conquerors and travelers who visited Paraguay.

KEYWORDS: Guarani, Labor, Paraguay, Conquest.

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (PPGH-UFF). E-mail: olivercastelo@gmail.com.

1. Introdução

É difundida na historiografia a interpretação de que a conquista ibérica dos territórios americanos pode ser efetivada somente a partir da presença das populações nativas. Porém, a consideração dos índios como protagonistas de sua própria história, ainda ocupa um lugar tímido na historiografia sobre o período colonial. Nos últimos anos, pesquisas recentes realizadas no Brasil que analisaram situações concretas – valendo-se das discussões teórico-metodológicas estabelecidas entre a História e a Antropologia, como as da etnohistória – demonstraram que os indígenas realizaram sua participação na sociedade colonial de forma ativa. Ainda que estivessem socialmente oprimidos, eles conseguiram encontrar margens para negociar naquela sociedade e puderam, assim, deixar suas marcas no curso da história (ALMEIDA, 2003; GARCIA, 2009).

Este trabalho tem como objetivo principal evidenciar a participação das populações indígenas, mais especificamente do grupo étnico Guarani, no processo de conquista da região da bacia do Rio da Prata. Conforme exploraremos mais adiante, os povos Guarani eram as populações indígenas com a cultura material mais desenvolvida na região. A preponderância de suas práticas socioculturais em relação aos outros grupos nativos vizinhos forneceu aos Guarani um sentido de dominação em relação aos grupos caçadores-recoletores, corroborando para que ocorresse um processo de “guaranização” na região. É preciso, no entanto, historicizar essa terminologia “Guarani”, já que ele não aparece com frequência nos primeiros relatos de viajantes europeus. Aqui neste artigo, emprego o termo fazendo referência aos grupos falantes da língua guarani que habitavam a margem oriental do rio Paraguai e que se aliaram aos conquistadores (COMBÉS, 2015).

O assunto central abordado neste artigo trata da problemática das categorias de trabalho nativo envolvidas na construção da então púbere sociedade colonial na província do Rio da Prata, especificamente a região do Paraguai. Nesse sentido, defende-se a importância de se estudar outras situações históricas pouco conhecidas, na medida em que os índios performaram diferentes papéis em distintos momentos e

espaços engendrados na construção da sociedade colonial. Alguns puderam inclusive litigar juridicamente, conseguindo distanciar-se da condição de escravidão, acionando mecanismos jurídicos específicos, como os Tribunais de Índios (ROBLEDA, 2013).

Os conquistadores empregavam a mão de obra nativa em diversas atividades desde os primeiros contatos, o que fomentou o aparecimento de várias terminologias jurídicas para classificá-los, tais como “peças de serviço”, “escravos”, “criados”, “yanaconas”, “mitayos”, dentre outras. Todas elas remetiam, em alguma medida, à condição subalterna a qual estava submetida a população indígena da região do Paraguai, e no império espanhol como um todo. Contudo, estas categorias, distantes de serem estáticas, mudavam conforme o tempo, o espaço e os agentes envolvidos – indígenas e não indígenas – na construção dessas nomenclaturas.

Por outro lado, muitas dessas categorias jurídicas foram adaptadas dos costumes indígenas pelos europeus. Para problematizar esses termos, faz-se necessário discutir as questões abordadas pelo campo da História do Direito. É importante considerar, em concordância com Thomas Duve, a influência “multinormativa” que caracterizou o fenômeno jurídico, algo que Victor Tau Anzoátegui também apontou em seus estudos, embora não utilize esse termo. Poderíamos falar desse “fenômeno multinormativo” no Paraguai colonial? Essa questão é importante, pois considera a participação das categorias analíticas não-europeias que também conformaram a formação de novos aparatos jurídicos. Corrobora ainda a compreensão de outros modos de normatividade não estruturados fundamentados na ideia europeia de lei, baseadas nos costumes locais. Traduz-se como um conceito “transcultural” que se adéqua às análises sobre a história do Direito porque abrange toda comunicação intercultural acerca das normatividades (DUVE, 2014, p. 29-66).

O processo de “conquista” do Paraguai e do Rio da Prata, ou no caso, a “conquista” dos Guarani pelos espanhóis não foi um processo prático, contínuo e homogêneo. Deve-se evitar esta interpretação equivocada das relações hispano-guaranis. Esta percepção vem sendo constantemente criticada, pois o processo de submissão dos Guarani à colonização espanhola passava em todas as perspectivas

pelas lógicas nativas, que se baseavam na existência de guerras constantes, capturas de escravos em botins e na poligamia, como veremos mais à frente.² Em relação aos sistemas de trabalho que foram empregados na América espanhola, como a *mita* e a *encomienda*, foram aproveitados os costumes nativos de repartir os índios compulsoriamente para a realização de uma série de tarefas, que poderiam variar de turnos curtos a vários meses. Essa questão será aprofundada mais adiante.

Em relação ao Paraguai, o estudo recente de Guillaume Candela tem contribuído para descortinar as dinâmicas concretas da conquista no século XVI. Em seu trabalho, Candela analisa a trajetória do clérigo Martin González, personagem ainda pouco conhecido da história colonial paraguaia, que acompanhou Álvar Núñez Cabeza de Vaca em sua viagem até Assunção para ser empossado como governador da província do Rio da Prata. Desde a sua chegada ao Paraguai em 1541, o clérigo passou a denunciar em suas cartas enviadas para a Espanha, os abusos cometidos pelos colonos e os maus-tratos sofridos pelos índios, tendo empreendido inclusive viagens ultramarinas alertando sobre os perigos dos contatos entre os Guaraní e os espanhóis (CANDELA, 2018).

Em relação à América portuguesa, o pioneiro trabalho de John Manuel Monteiro, *Negros da Terra*, embasado em fontes notariais, nas cartas anuais jesuíticas e nas atas da câmara municipal de São Paulo, descortinou a noção de que a sociedade colonial daquela região pôde desenvolver-se apenas à medida que empregou o trabalho escravo dos povos tupis-guaranis nas lavouras do planalto paulista. Não obstante, os colonos valiam-se de estratégias jurídicas para mascarar a real situação de cativeiro dos índios (pois a legislação não permitia a escravidão dos índios “aliados”), buscando concentrar a mão de obra indígena em suas fazendas. Assim, denominavam nas fontes suas “peças” como “índios administrados” ou “negros da terra” (MONTEIRO, 1994). Além de John Monteiro, podemos indicar a importância de

²Ao longo dos anos, uma série de autores tem demonstrado a influência dos hábitos indígenas no processo da conquista, enfatizando a perspectiva da negociação, sem negar a existência da submissão pela força bélica dos índios em relação à ordem colonial. Florencia Roulet enfatizou as diversas formas de resistência organizada dos Guaraní durante os primeiros contatos. Dorothy Jane Tuer indicou as dinâmicas transculturais que ocorreram à época da conquista, destacando o papel dos intérpretes linguísticos, do xamanismo e das relações de parentesco e mestiçagem entre os grupos (ROULET, 1993; TUER, 2011).

investigações como a de Cristina Pompa, que complexificou a compreensão do processo de evangelização dos nativos. Estes criaram diferentes sentidos e traduções para a realidade espiritual da colônia em seu contato com o catolicismo (POMPA, 2003). Finalmente, Charlotte Castelnau L' Estoile demonstrou que o processo de criação das missões foi muito mais negociado e contraditório do que aparentemente as fontes apresentavam (CASTELNAU L' ESTOILE, 2006).

Todos estes trabalhos são importantes para repensar a história do Paraguai colonial evidenciando a participação indígena no processo de conformação da sociedade colonial. Seguindo os passos de José Carlos Vilar daga e Elisa Frühauf Garcia pretende-se analisar, considerando as vinculações existentes entre as experiências do Paraguai e de São Paulo, regiões de fronteira colonial, quais foram os mecanismos utilizados pelos espanhóis durante a conquista do Rio da Prata e Paraguai para submeter os índios à servidão perpétua, ao trabalho compulsório e à escravidão (GARCIA, 2015; VILARDAGA, 2014).

2. Delimitação espacial do objeto

Conforme se observa no mapa abaixo (figura 1), datado de meados dos seiscentos, podemos observar com mais detalhes como se configurava esta região em suas dimensões continentais e imperiais. O mapa produzido pelo importante cartógrafo da era de ouro neerlandesa, Willem Blaeu, é um dos mais conhecidos sobre a província do Rio da Prata até hoje para o período abordado neste estudo. Nele podemos observar a dimensão continental da chamada à época “Província Gigante das Índias” e a máxima extensão do mítico território paraguaio do século XVII.

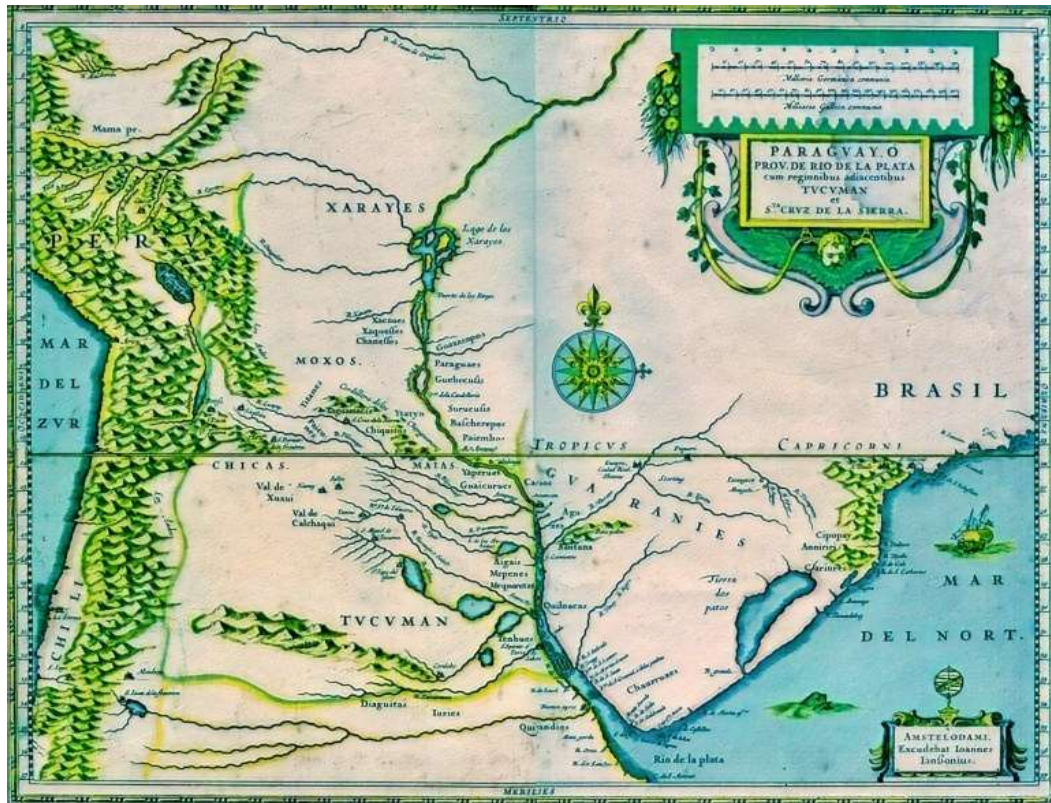


Figura 1 – Por Blaeu, Willem Janszoon. Paraguai ou Província do Rio da Prata com as regiões adjacentes de Tucumán e Santa Cruz de la Sierra. Amsterdã, 1647. Trata-se de umas das principais representações do território platino e paraguaio. Designa o Oceano Atlântico como Mar do Norte. Extraído de: “Memoria cartográfica del Paraguay”, ONU, 2011.

Dessa forma, a denominada província do Rio da Prata conformava um amplo e descontínuo território. Compreendia o que seriam hoje os Estados-nacionais do Paraguai, o sul da Bolívia (região do Chaco), o norte da Argentina e o sul do Brasil (no caso brasileiro, os estados coevos de Mato Grosso do Sul, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul). Esta região enorme possuía ainda algumas fronteiras demasiado incertas com o Chile atual.

Por ser uma região fronteira por excelência, suas delimitações eram imprecisas em determinados pontos. De maneira geral, podemos dizer que a área mais disputada era o território mais oriental, conhecido como Guairá. Nesta área vivam também alguns portugueses oriundos de São Paulo, que começaram a sua expansão a partir da década de 1550 em direção aos sertões. Esta região experimentou dezenas de trânsitos.

O mapa é uma tentativa, antes de qualquer outra finalidade, de mostrar o avanço da colonização da região, embora esta ocupação europeia fosse ainda bastante dispersa e fragmentada em torno de pequenas vilas e cidades fundadas por espanhóis e *criollos*, pois os indígenas ocupavam efetivamente, nesta época, ainda grande parte do território. Basicamente, os povoadores espanhóis literalmente apertavam-se entre as vastas terras nativas de Moxos, Chiquitos, Payaguás, Patagones e Amazonas.

Em relação às populações nativas deste território, podemos afirmar que nem todos partilhavam do mesmo sentido de “comunhão étnica”, embora estivessem ocupando a mesma área. Conforme salientou Max Weber, o sentimento de “comunidade política comum” fornece a base para que os grupos étnicos sintam-se como pertencentes a uma mesma etnia. Conforme veremos mais adiante, o território platino já era demasiadamente disputado entre as populações indígenas e estas apresentavam reações distintas com relação à colonização e à presença europeia. Esta última modificou as comunidades originais, pois desarticulou os antigos territórios nativos. Neste caso, a delimitação espacial seria artificialmente criada a partir das comunidades políticas envolvidas (WEBER, 1910).

Dessa forma, o território platino, quando do avanço da colonização, passa a ser associado em grande parte à presença das populações Guarani de maneira genérica. Esta associação está ligada ao fato de estes índios terem sido aqueles que se articularam com os espanhóis para vencer outros grupos indígenas rivais.

3. Os primeiros contatos

No momento da chegada dos espanhóis, os Guarani encontravam-se como uma sociedade guerreira, dispersa em um vasto território. Existiam pequenos grupos sutilmente diversificados entre eles. Entre os principais podemos destacar: os Cário, Tape, Paraná, Guairá, Tobatim, Itatim. Esses grupos apartados pelos principais rios da bacia platina – Paraná, Uruguai e Paraguai – encontravam-se na etapa cultural remanescente do período neolítico. Basicamente, eram agricultores e sedentários. Além disso, estavam envolvidos nas guerras interétnicas com os povos vizinhos

nômades do Chaco, que ocupavam as travessias do rio Pilcomayo, confluência com o rio Paraguai, e que constantemente assaltavam suas plantações. Esses grupos de cultura remanescente do paleolítico eram os Paiguá, Agace, Guaicuru, dentre outros não falantes da língua Guarani. Havia também os Tupi da costa do Brasil que disputavam as fronteiras étnicas com os Guarani na margem oriental do rio Paraná (SUSNIK, 1983; CATAFESTO DE SOUZA, 2012).

Foi nesse contexto belicoso e etnicamente complexo que os ibéricos começaram as suas campanhas de descobrimento e de exploração da região. A primeira expedição exitosa na região da bacia do Rio da Prata foi liderada pelo *adelantado* Pedro de Mendoza, que tinha por objetivos principais a abertura de uma rota de comunicação eficaz com o Alto Peru e a ocupação efetiva do território espanhol previsto pelo acordo estabelecido entre as coroas ibéricas no Tratado de Tordesilhas de 1494. Tratava-se, naquele momento, das disputas ibéricas que visavam a completa exploração dos territórios e recursos obtidos com a obtenção de metais preciosos.³

A tripulação que acompanhava Mendoza, 1500 passageiros, passou pelo Rio de Janeiro e aportou na foz do Rio da Prata, resultando na fundação do forte de Buenos Aires em 2 de fevereiro de 1536. Todavia, logo padeceram de fome e, sem alimentos, os 400 espanhóis remanescentes foram prontamente estabelecer contatos com as populações indígenas Querandí e Charrua que habitavam os arredores da fortificação. Seria apenas um ano depois, em 15 de agosto de 1537, com a finalidade de se construir uma rota de comunicação em direção aos Andes, que seria fundado por Juan Salazar de Espinosa, no interior, o forte de Assunção (GANDIA, 1932).

Durante esses eventos, Pedro de Mendoza, que participava do estabelecimento de Buenos Aires, designou o capitão Juan de Ayolas como seu lugar-

³ Dentre as expedições que antecederam as de Pedro de Mendoza, destacamos as de Juan Díaz de Solís, em 1516, Aleixo Garcia, em 1525 e Sebastián Gaboto, em 1529. Estes conquistadores utilizaram a ilha de Santa Catarina como base para suas empreitadas de descobrimento. No entanto, as expedições fracassaram tanto em estabelecer a posse efetiva das terras quanto em encontrar metais preciosos, dos quais tomaram conhecimento através dos índios Carijó (Guarani) que proferiam as lendas do “Rei Branco” (NOWELL, 1946).

tenente. Em busca da famosa e mítica “serra de Prata” andina e movido pelos relatos de existência de metais preciosos no país do “rei Branco”, Ayolas organizou uma comitiva e marchou subindo o rio Paraguai, estabelecendo pelo caminho contatos com as populações indígenas. No entanto, a travessia de Ayolas pelo Chaco custou sua vida, e desse fato se teve notícia muito tempo depois. Adoecido pelas labutas e falta de alimentos em Buenos Aires, resultantes dos confrontos incessantes com os índios Querandí, que se negaram a prover os espanhóis com mantimentos, o líder Pedro de Mendoza decidiu retornar à Espanha. Com a queda dos dois principais chefes do pequeno grupo de conquistadores, Domingo Martínez de Irala concentraria o poder em suas mãos a partir de 1539. Foi ele quem tomou a decisão de abandonar o primeiro forte de Buenos Aires em 1540 e concentrar esforços na ocupação de Assunção (SCHMIDL, 1554, p. 9).⁴

Os empenhos do pequeno grupo de espanhóis aplicar-se-iam, naquele momento, na ocupação de toda a região que abarcava a confluência dos rios Paraguai e do Pilcomayo. Movidos pela esperança de encontrar metais e desistindo da ocupação da região de Buenos Aires, os conquistadores assentaram terreno entre os índios Cário. Sobre eles, Ulrich Schimdl – soldado alemão que acompanhou Irala em suas campanhas militares e observou de perto os primeiros contatos – comentava que “são pequenos e gordos, e mais trabalhadores que os demais” (SCHMIDL, 1554, p. 16). Além disso, os Cário possuíam uma série de gêneros alimentícios, bastante atrativos para os espanhóis que recém haviam experimentado penúrias na antiga Buenos Aires. Diferentemente dos grupos étnicos do Chaco, os Cário eram agricultores e tinham assentamentos fixos nas margens orientais do rio Paraguai. Schmidl também descreve a enorme variedade de víveres que eles conheciam e cultivavam, os quais interessavam aos espanhóis: “comem os índios raízes de batata,

⁴ Ulrich Schmidl relata sobre uma coligação dos índios para destruir o forte de Buenos Aires: “se pusieron sobre la ciudad 23,000 indios valientes, cuyo número componian las cuatro naciones Querandíes, Bartenes, Charrúas y Tímbúes.”.

quem se parecem com maçãs, e a mandioca, que se parece com castanhas, de que fazem cerveja”.⁵

Em um primeiro momento, as lógicas de aliança e reciprocidades eram caracterizadas pela troca de presentes, que implicavam em dádivas e retribuições tanto por parte dos índios quanto dos espanhóis. O pacto efetuado entre o bando de espanhóis e os caciques resultou na entrega de diversas índias, as mais trabalhadoras, para os casamentos políticos com os conquistadores, costume bastante conhecido dentro das lógicas nativas. Dessa forma, os espanhóis inseriam-se nas práticas poligâmicas dos Guarani para obter prestígio e riquezas da terra e o fizeram de uma maneira tão intensa que o presbítero Francisco Carlos Paniagua descreveu a sociedade assuncenha de meados do século XVI como “paraíso de Maomé”⁶.

Na relação de Domingo de Irala, escrita cinco anos depois do despovoamento de Buenos Aires, enviada ao imperador Carlos V, de 12 de maio de 1545, é relatado como se estabeleceu a aliança entre os Cário e os conquistadores. O fragmento inclusive fornece dados demográficos interessantes e raros acerca deste período:

Primeiramente hão de saber que no Paraguai está fundado e povoado um *pueblo* que estão aqui com os presentes 400 homens ao menos de paz que têm como vassalos os índios Guarani, se quiser, Cário, que vivem 30 léguas ao redor daquele porto, os quais vieram aos cristãos em pessoa com suas mulheres em todas as coisas de serviço necessárias e deram para o serviço dos cristãos 700 mulheres para que os sirvam em suas casas e roças (IRALA, 1541).⁷

⁵ “son pequeños y gordos, y más trabajadores que los demás (...) comen los indios las raíces batatas, que saben á manzanas, y la mandioca, que sabe á castañas, de que hacen cerveza”. *Idem*. Toda a ortografia das fontes citadas foi atualizada, sem perda de sentido original, para melhor compreensão do seu conteúdo. Tradução nossa.

⁶ “Carta del presbítero Francisco González Paniagua, al cardenal Juan de Tavira, en la que refiere su viaje al Río de la Plata con la expedición de Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Asunción, 1541”. In: REVELLO, José Torres. **Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatenses**. Buenos Aires: talleres Casa J. Peuser, t. 2, p. 449.

⁷ “Primeramente han de saber que en el Paraguay en veinte e cinco grados y un tercio está fundado y poblado un pueblo en quistaran con los que de aquí vamos al presente cuatrocientos hombres al menos de paz como vasallos los indios guaraní si quiere carios que viven treinta leguas al redor de aquel puerto los cuales pos ven a los cristianos así con sus personas como con sus mujeres en todas las cosas del servicio necesarias y han dado para el servicio de los cristianos setecientas mujeres para

Dessa forma, Domingo Martínez de Irala converteu-se no principal chefe militar espanhol de toda a região. A aparente estabilidade momentânea garantida através desses pactos resultou na implementação do *cabildo* da cidade de Assunção – sede da governança platina durante o século XVI – em 16 de setembro de 1541. Dessa maneira, Assunção deixaria para trás o seu breve passado como um forte militar, conquistando a sua autonomia e a sua municipalidade como cidade principal através de onde se irradiaria todo o processo de colonização sobre a região platina.

As mulheres nativas que Irala adquiriu forneceram as bases para que os espanhóis pudessem assentar-se definitivamente, assegurando os alimentos necessários para os colonos. É importante mencionar que para as sociedades indígenas Guarani, a figura da mulher nativa sempre foi fundamental. Eram as índias que constituíam a conexão entre as diferentes famílias, pois, ao se casarem, levavam seus companheiros para viverem em sua aldeia de origem, aumentando assim a força de trabalho daquele grupo e construindo vínculos políticos entre os distintos cacicados, envolvidos em disputas frequentes. Além disso, eram as índias que realizavam os trabalhos nas roças e cuidavam das crianças (SUSNIK, 1983). Não resta dúvida que sem as mesmas, a sociedade colonial que viria a florescer jamais se teria estabelecido no Paraguai. Na ocasião das “guerras justas” mobilizadas contra os índios do Chaco, ocorridas no ano de 1542 e relatada nos “Comentários” de Álvar Núñez Cabeza de Vaca – designado como segundo governador do Rio da Prata e, portanto, sucessor legítimo de Pedro de Mendoza – este afirma que os Agace haviam roubado os mantimentos das casas dos espanhóis e sacado mais de trinta mulheres Guarani dos seus respectivos *pueblos* originais (CABEZA DE VACA, 1555, p. 218). Essa prática demonstra que o principal bem barganhado entre os Guarani nas guerras travadas eram as mulheres, bem este bastante cobiçado também pelos grupos de cultura paleolítica do Chaco, que viviam na margem ocidental do rio Paraguai e que dependiam da sazonalidade do clima para praticarem caça, pesca e recoleta.

que les sirvan en sus casas y en las rocas”. “La relación que dejó Domingo Martínez de Irala en Buenos Aires al tiempo que la despopló. Asunción, 1541”. *Idem*, p. 422. Tradução nossa.

Na medida em que um ibérico contraía matrimônio com uma índia, inserindo-se nas redes de reciprocidades dos nativos, ele conseguia acesso à parte da aldeia Guarani, ou seja, à parte da força de trabalho disponível. Se fosse bem sucedido, poderia chegar até mesmo a exercer alguma influência política entre os indígenas.

O que os indígenas buscavam com as alianças e as dádivas de presentes? Para os índios, os significados dessas alianças representavam a possibilidade de obtenção de potenciais aliados nas lutas contra seus inimigos. Nas fontes, percebem-se diversos relatos sobre esse tipo de prática. Esses produtos agrícolas produzidos pelos índios também eram trocados por objetos de seu interesse. Nas fontes castelhanas do período esta atividade surge com o nome de “resgate” e também poderia envolver a troca de pessoas ou até mesmo grupos. Assim, os “resgates” eram as práticas mais comuns realizadas entre os índios e os espanhóis durante a primeira etapa da colonização do Rio da Prata. Os resgates também funcionavam como instrumentos bastante acionados pelos conquistadores para a obtenção de trabalho escravo nativo, uma vez que eram legalizados pela coroa.

Assim, essas duas práticas, a da oferta de mulheres e dos resgates (que como visto poderiam ser efetuados com mercadorias ou pessoas) estabeleceram o tom das alianças entre os Guarani e espanhóis. Adiante passaremos à questão das políticas indigenistas tocadas pela coroa.

4. A polêmica das *encomendas*

Desde o princípio da colonização espanhola no Novo Mundo houve uma preocupação por parte da monarquia hispânica em confeccionar leis voltadas para as populações nativas. De acordo com o direito indiano vigente naquela época, os indígenas deveriam ser considerados como súditos da monarquia, ou seja, seriam entendidos juridicamente como sujeitos livres. Trataremos, nesta seção, de abordar a

legislação indigenista da coroa, tomando como elemento central a instituição da *encomienda*.⁸

Em linhas gerais, as *encomiendas* funcionavam como mercês outorgadas pela coroa para os seus súditos que atuavam como conquistadores, ocupando os territórios americanos em nome da monarquia espanhola. Tiveram suas origens como instituição durante a baixa Idade Média, no decurso do processo de reconquista cristã da Península Ibérica, que buscava afastar a influência e a presença dos povos árabes na região. Elas se constituem como uma espécie de contrato, que envolvia todas as partes em uma série de obrigações e direitos específicos. Quando da sua adaptação ao contexto americano, a coroa permitiu e incentivou a utilização das forças de trabalho indígenas em prol do incremento da colonização. Em contrapartida, o *encomendero* ficaria encarregado de zelar não apenas pela proteção, mas principalmente pela evangelização dos nativos. Assim, a *encomienda* reforçava um sentido religioso de expansão da cristandade, numa agenda compatível com a militância praticada pela Igreja católica nos territórios ultramarinos, em concórdia com o princípio do Patronato régio. Contudo, se em um primeiro momento a *encomienda* foi entendida como uma conjunção de necessidades econômicas e religiosas, quando do seu transplante na América, ela se tornou a via pela qual os colonizadores praticariam uma série de abusos de poder e maus-tratos em relação às populações indígenas; todas bem documentadas nas fontes do período colonial.

Conforme a mão de obra indígena ia escasseando, a coroa tentou intervir e regulamentar o trabalho nativo, compilando uma série de leis, que, na prática, tiveram pouca eficácia no combate aos abusos cometidos pelos espanhóis. Buscava-se, em todas as situações, a substituição do pagamento do tributo por parte dos índios em espécie e não em trabalho. A Real Cédula de 22 de fevereiro de 1549, por exemplo,

⁸ A bibliografia sobre o tema da *encomienda* nas Índias é imensa e variante em suas abordagens. Não nos interessa aqui indicar todas as obras que tratam do assunto, porém indicar as mais significativas. Para uma obra geral de referência, ver: ZAVALA, Silvio. *La encomienda indiana*, 1935. Pesquisas mais recentes têm analisado as especificidades desse sistema, em distintas partes do império hispano-americano: GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, 1984; PUENTE BRUNKE, 1992; PRESTA, 2000; SALINAS, 2010.

reforçava que a *encomienda* consistia em uma tributação indígena, e não em trabalho forçado escravo, tal como vinha sendo praticada em distintas partes do império (GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, 1984, p. 99).

Contudo, para uma abordagem mais aprofundada da *encomienda*, precisamos entender como esse sistema foi gradualmente sendo construído e legitimado pela coroa ao longo da primeira metade do século XVI. Abaixo, encontra-se o quadro I, relacionado à legislação peninsular produzida no período que teve impacto relativo sobre as políticas indigenistas conduzidas pela coroa e seus assessores nas Américas. O quadro mostra como houve, desde o princípio, uma tendência a se reforçar o princípio da liberdade dos nativos, muito embora estivesse ameaçado pelos interesses econômicos dos conquistadores. Comentaremos o quadro ao longo da exposição subsequente:

Quadro I – Cronologia resumida da Legislação hispânica (primeira metade do século XVI)*
1501 – Isabel, a católica, reforça a liberdade dos índios das Américas.
1503 – Isabel, a católica, consagra os repartimentos de índios (ratifica os trabalhos forçados, mas prevê o pagamento de salários aos índios, devido à sua condição de liberdade).
1512 – Leis de Burgos: manutenção das <i>encomiendas</i> . Principais princípios: a) liberdade geral dos índios; b) reconhecimento da sua condição de vassalos da Coroa; c) suavização das condições de trabalho; d) reconhecimento da sua capacidade de serem cristãos.
1513 – Declaração de Valladolid, de 28 de julho, previa 4 disposições a mais para as Leis de Burgos: 1) as mulheres indígenas casadas não deveriam ir para as minas a não ser por sua própria vontade; 2) meninas e meninos menores de 14 anos não deveriam trabalhar; 3) as índias solteiras trabalhariam com seus pais; 4) a duração do serviço nas minas seria de 9 meses e os 3 restantes seriam para os índios trabalharem em suas fazendas ou nas dos espanhóis recebendo salários.
1528 – O imperador Carlos V lança em 04 de dezembro de 1528, na cidade de Toledo, as Ordenanças para o Bom Tratamento dos Naturais.
1542 – <i>Leyes Nuevas</i> : proibição da escravidão indígena e das <i>encomiendas</i> hereditárias. Essas medidas foram revogadas em 1545.

*Elaborado pelo autor. Baseado em: ZAVALA, 1935; GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, 1984; PUENTE BRUNKE, 1992.

Em 1501, a rainha Católica Isabel antecipava a declaração de liberdade dos indígenas, durante o governo de Nicolás Ovando na ilha de La Española, local onde os nativos foram explorados desenfreadamente. Quando os espanhóis, liderados por Colombo, chegaram à ilha alguns anos antes, logo trataram de repartir os índios para o trabalho. Entretanto, havia enormes ambiguidades na postura assumida pela coroa acerca desse assunto, pois logo o poder central entendeu que, para empreender a colonização, necessitava do trabalho indígena. Dois anos depois, em 1503, Isabel confirmava os repartimentos, mas previa o pagamento de salários para os índios, pois não eles deveriam viver em condições de escravidão, como vinha acontecendo com os *aborías*⁹ (ZAVALA, 1935, p. 14-15).

Em um momento inicial da expansão das *encomiendas*, imperavam práticas anárquicas, o nepotismo e a violência por parte dos conquistadores, ávidos pela manutenção da hereditariedade de suas “peças de serviço”. Os índios encontravam-se à mercê dos interesses dos colonos e vivenciavam uma expressiva crise demográfica, que ocasionou uma redução drástica de trabalhadores disponíveis. Os sermões do frei Antonio de Montesinos que chamaram a atenção para a difícil situação dos índios Taíno de La Española, em 1511, e, por volta de 1517, os do dominicano Bartolomé de las Casas, que denunciava os abusos dos *encomenderos*, acabaram sendo encarados como partidários das causas indígenas.

As crescentes denúncias de clérigos sobre a situação abusiva através da qual os indígenas padeciam sob o controle dos *encomenderos* levou a monarquia a debater as questões relativas à regulamentação do trabalho nativo nas cortes em dois momentos críticos: na ocasião do lançamento das *Leyes de Burgos* de 1512 e das *Leyes Nuevas* de

⁹ O termo *aboría* foi adotado dos índios Taíno de La Española e empregado livremente pelos espanhóis entre 1498 e 1550 para designar “servos pessoais”. Tanto a escravidão como a servidão livre dos índios envolveram deslocamentos físicos forçados. Havia graus de diferenciação, construídos nos âmbitos situacional e relacional, estabelecidos entre os *yanacunas*, *aborías* e criados, que dependiam das articulações políticas e da conjuntura demográfica. Um trabalho clássico sobre o tema encontra-se em: SHERMAN, William L. **Forced Native Labor in Sixteenth-Century Central America**. Lincoln: University of Nebraska Press, 1979. Dentre os mais recentes, ver: DEIVE, Carlos Esteban. **La Española y la esclavitud de los indios**. Santo Domingo: Fundación García Avévalo, 1995.

1542. Em linhas gerais, ambas reafirmavam a liberdade jurídica dos nativos e o reconhecimento de sua condição de vassalos, além da sua natureza humana. No entanto, as *Leyes Nuevas* foram mais incisivas na questão das *encomiendas* de serviço pessoal, pois tentaram abolir, na América espanhola, os direitos hereditários dos conquistadores à exploração do trabalho compulsório nativo. Em todas as situações ficava mantida a escravidão em casos de “guerra justa” contra os índios considerados “infiéis”, ou seja, que resistissem à dominação religiosa e mobilizassem guerras contra os núcleos coloniais (ZAVALA, 1935, p. 22-23, 89).

Não nos podemos esquecer da relevância das Declarações de Valladolid de 28 de julho de 1513, que acrescentaram aspectos importantes ao que havia sido debatido anteriormente em Burgos. Observamos dentre as medidas, por exemplo, uma maior preocupação da coroa com as mulheres nativas e com o tempo de serviços prestados pelos índios em geral. Ainda podemos destacar, como legislação intersticial à de Burgos e às *Leyes Nuevas*, as Ordenanças para o Bom Tratamento dos Índios de 04 de dezembro de 1528, promulgadas em Toledo, que ordenavam aos *encomenderos* para que não utilizassem os índios no transporte de cargas sem o pagamento de salários (ZAVALA, 1935, p.24; 54-55).

As consequências catastróficas das tentativas de aplicação das *Leyes Nuevas* culminaram na explosão de uma série de rebeliões locais em diversas partes dos territórios coloniais conduzidas pelos conquistadores. No vice-reino do Peru, por exemplo, a situação foi tão calamitosa que o vice-rei designado pela coroa para aplicar as medidas em 1544, Blasco Núñez Vela, acabou morto pelo bando de Gonzalo Pizarro, este último interessado na manutenção dos interesses dos antigos conquistadores sobre os repartimentos de mão de obra indígena (PUENTE BRUNKE, 1992, p. 22-23).

Não obstante, os índios também tinham determinadas obrigações, uma vez que a legislação também previa que os nativos deveriam fornecer tributos para a coroa, que poderiam ser pagos de diversas formas, principalmente com trabalho. Segundo o princípio geral das *encomiendas*, os índios deveriam trabalhar quando convocados para os colonos, enquanto estes deveriam zelar pela sua integridade física

e moral. Além disso, os *encomenderos* também estavam obrigados à evangelização dos índios, prática que ficou em segundo plano mediante aos ideais mercantilistas disseminados na sociedade da época.

Os limites entre a liberdade e a escravidão eram muito tênues na lógica jurídica casuística, própria do Antigo Regime europeu e da Idade Moderna, que foi transplantada e adaptada para a América, respeitando contextos históricos e geográficos específicos. Para Victor Tau Anzoátegui, o fenômeno jurídico na época moderna não pode ser entendido apenas dentro de uma ótica legalista, ele é muito mais complexo. O autor defende que existia uma pluralidade de modos de criação das normatividades, afirmando que as teorias legalistas partiam erroneamente do princípio de que a lei seria rígida e intransponível, em contraste com uma realidade variada e dinâmica que não pode ser desconsiderada nas análises sobre a criação do fenômeno jurídico, seja no âmbito político, econômico ou social (ANZOÁTEGUI, 1992, p. 27-65).

Observamos no quadro II, destacado abaixo, a expressão da legislação local nas províncias do Paraguai e Rio da Prata. Podemos ver como, ao longo do século XVI, a legislação indiana transformou-se e se ajustou mediante as circunstâncias específicas:

Quadro II – Cronologia resumida das Leis de Índias no Rio da Prata e Paraguai (século XVI)*
1537 – Real Cédula de 12 de setembro de 1537, que prevê a votação aberta, no caso de vagância, para o cargo de governador do Rio da Prata.
1540 – Estabelece a criação do cargo de “protetor dos Índios” no Paraguai (que seria conferido primeiramente ao bispo de Assunção).
1542 – As Ordenanças de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca estabelecem: a) proibição de resgates e “rancheadas” b) multas de 12.000 maravedís (sempre pagos em “moeda da terra” no Paraguai) para os espanhóis que fornecerem armas para os índios; c) proibição dos <i>encomenderos</i> possuírem duas irmãs ou mães e filhas ou primos e irmãos indígenas, devido ao “perigo das consciências”.
1546 – Real Cédula que proíbe o trato livre dos espanhóis e indígenas sem a permissão do governador e dos oficiais régios na Província do Rio da Prata.
1555 – Primeiras <i>encomiendas</i> oficiais no Paraguai, repartidas pelo governador Domingo Martínez de Irala.
1556 – “Bandos bom governo” de Domingo de Irala: estabelece penas de cem mil maravedís para os <i>encomenderos</i> que saíssem de seus repartimentos praticando as

“rancheadas”. Assuntos retratados: índios, *encomiendas*, terras e possessões de índios, regulamentação dos serviços pessoais, trabalhos dos índios, resgates e contratos e visitas de *encomenderos* aos seus *pueblos*.

*Elaborado pelo autor. Baseado em: GARCÍA SANTILLAN, s/d; MACHAÍN, 1939; MÉRIDA, 1973; PERUSSET, 2009; ANZOÁTEGUI & AGÜERO, 2013.

Temos como legislação local de destaque, por exemplo, as Ordenanças de Cabeza de Vaca (1542) e as de Domingo de Irala (1556). Além dessa legislação provincial, temos as Reais Cédulas, documentos redigidos pela monarquia que influenciavam nas decisões tomadas na região. A Real Cédula de 1537 estabeleceu a eleição de governantes sem a necessidade de nomeação da coroa apenas quando os cargos estivessem vagos. Por outro lado, observamos muito cedo a criação do cargo de “Protetor dos Índios” no Paraguai, em 1540. Importante medida protetiva das populações nativas foi ainda a Real Cédula de 1546, que proibiu a circulação dos espanhóis nas casas e terras dos nativos. A finalidade dessa produção legal era assegurar que toda a relação hispano-guarani deveria ser mediada pelas autoridades competentes, em uma tentativa de estabelecer centralidade às decisões da monarquia, experiência malograda em grande medida pelas limitações decorrentes da distância entre os centros de poder e os territórios coloniais. Este era um dilema intrínseco da colonização no Novo Mundo.

Nesse sentido, podemos dizer que as *encomiendas* foram muito mais do que uma instituição impressa no *habitus* castelhano. Elas sofreram influência de uma série de costumes locais, como destacou Victor Tau Anzoátegui ao analisar as especificidades das *encomiendas* nas regiões fronteiriças da América espanhola. O autor demonstrou ainda a importância da legislação local (bandos e Ordenanças) na regulamentação do trabalho indígena, muito mais influentes do que as leis promulgadas na Península Ibérica, que muitas vezes demoravam meses para serem sequer conhecidas nos territórios ultramarinos (ANZOÁTEGUI, 2013).

5. Conquistadores e parentes: os costumes da terra

No Paraguai colonial, o regime das *encomiendas* alcançou proporções gigantescas. Nesse sentido, necessita-se retomar a análise do contexto específico do

Paraguai, onde coexistiram uma série de especificidades e situações palpáveis que ajudaram a moldar de maneira peculiar as relações sociais de trabalho e fomentaram o surgimento de normatividades próprias, baseadas na experiência concreta dos sujeitos. É preciso considerar que a debilitada economia da região, resultante do seu isolamento da rota mineira de Potosí e dos mercados atlânticos, impossibilitava a arrecadação de tributos pagos em moedas, o que era previsto pela legislação indiana, conforme visto anteriormente. À medida que o processo de conquista avançava, os conquistadores, que dominavam os territórios do Paraguai em nome do reino de Espanha, passaram a exigir inúmeras licenças com o intuito de efetivar uma aberta exploração do trabalho compulsório dos índios Guarani, alegando serem merecedores de mercês e privilégios. Assim se constituiu a origem do sistema das *encomiendas* na localidade (SERVICE, 1971; MÉRIDA, 1973; SUSNIK, 1983).

O sistema das *encomiendas* foi o principal sustentáculo da sociedade colonial paraguaia, que primeiramente se estabeleceu nos arredores de Assunção, entre os Cário, e que posteriormente se expandiu para abarcar outros grupos guarani-falantes. Outra peculiaridade do sistema das *encomiendas* no Paraguai era justamente o fato das relações de dominação sobrepujarem-se as relações de parentesco. Ruy Díaz de Guzmán – tido como o primeiro cronista paraguaio a escrever uma história da conquista da região – embora forneça dados escassos em seus escritos sobre os Guarani quando comparado a Schmidl ou Cabeza de Vaca, afirma que os índios teriam os espanhóis *encomenderos* como seus *tovayás* enquanto que os espanhóis, por sua vez, os tinham como *cuñados*:

(...) assim voluntariamente os caciques os ofereceram a ele e aos demais capitães suas filhas e irmãs, para que os servissem, estimando por este meio ter com eles dependência e afinidade chamado a todos de cunhados, de onde está estabelecido até agora o estilo de chamar a todos os índios de sua *encomienda* pelo nome *Tobayá*, que quer dizer cunhado e, por efeito, sucedeu que os espanhóis tiveram com as índias que lhes deram muitos filhos e filhas (...) ¹⁰ (DÍAZ DE GUZMÁN, 1612, p. 147).

¹⁰ “(...) así voluntariamente los caciques le ofrecieron a él y a los demás capitanes sus hijas y hermanas, para que le les sirviesen, estimando por este medio tener con ellos dependencia y afinidad llamándolos a todos cuñados, de donde ha quedado hasta ahora el estilo de llamar a los indios de su *encomienda*

José Luis Mora Mérida, em um trabalho clássico sobre o tema da história social das *encomiendas* do Paraguai na primeira metade do século XVII, justifica que, ao contrário do que se sucedeu na maioria das regiões americanas com a mesma instituição, os índios foram os primeiros a estar de acordo em servir e trabalhar para os espanhóis, pois estes últimos eram os seus próprios *tovayás*. Seu comentário foi mais além, no sentido de idealizar as relações tão conflituosas e assimétricas, narrando que haveria um “típico enfoque ‘paraguaio’ que foi tomando a *encomienda*: cooperação conjunta de mestiços e índios, mais que trabalho indígena e supervisão espanhola”. (MÉRIDA, 1973, p. 16).

É importante considerar essa perspectiva cooperativa, mas é bem difícil de acreditar que os índios fossem passivos às determinações dos espanhóis e que aceitassem trabalhar de bom grado para eles sempre que eram convocados, quando cruzamos os dados presentes nas fontes. Além disso, as sociedades Guaraní eram guerreiras e antropofágicas; não eram acostumados a aceitar a submissão sem combate. Louis Necker, por exemplo, em seu trabalho, contabilizou 27 rebeliões contra a dominação colonial somente na província do Paraguai durante o século XVI (NECKER, 1979, apêndices).

Isso ocorria devido ao fato de muitas vezes os índios deixarem de cuidar das suas próprias colheitas para terem que se dedicar às lavouras das chácaras dos espanhóis, o que os levava seus *pueblos* de origem a situações extremas de necessidade. As Ordenanças do governador Álvaro Núñez Cabeza de Vaca lançadas em 5 de abril de 1542 versam acerca da proibição dos espanhóis possuírem ao mesmo tempo duas índias irmãs ou mãe e filhas ou primas e irmãs sob seu resguardo (provavelmente um reflexo das constantes “ranheadas” – captura de mulheres – nos *pueblos*), além da tentativa de impor limitações ao tempo de serviço indígena em Assunção. Essa medida foi importante para sustentar a ideia, presente na legislação, de que os *pueblos*

con el nombre *Tobayá* que quiere decir cuñado y; en efecto sucedió que los españoles tuvieron en las indias que les dieron muchos hijos e hijas (...).” Tradução nossa.

com o tempo seriam destruídos pela ganância dos espanhóis acerca da obtenção das mulheres Guarani (MÉRIDA, 1973, p. 144-155).

Fosse como fosse, a situação ficou bastante insustentável. A política indigenista de Cabeza de Vaca não mudou tanto para a que era praticada anteriormente por Domingo Martínez de Irala, mas gerou uma inflexão com os antigos conquistadores, pois era mais incisiva na questão das *encomiendas*. Após as más sucedidas entradas de Cabeza de Vaca no Chaco e a crescente demanda por trabalhadores nativos em Assunção, seu breve governo entrou em uma crise política. Em 1543, após um conflito entre os bandos locais *comuneros*, representados por Irala, e os “legalistas”, que defendiam as ideias de Cabeza de Vaca, o resultado foi a prisão do governador escolhido pela monarquia e seu despacho de volta para a Espanha. Importante lembrar que, desde 1537, no momento da fundação da cidade de Assunção, foi concedida pelo rei uma Real Cédula que garantia uma relativa soberania ao *cabildo* assuncenho para apontar seus próprios governantes, no caso do cargo se encontrar vago. Quando da queda de Cabeza de Vaca em 1544, Irala foi eleito pela segunda vez como governador apoiando-se legalmente nesse documento (MÉRIDA, 1973, p. 6).

Concomitantemente, houve uma série de denúncias por parte dos franciscanos e clérigos seculares sobre os abusos e o tratamento escravista dispensado aos nativos Guarani. Nesse sentido, o já mencionado clérigo Martín González obteve bastante destaque ao afirmar, em uma carta remetida ao rei no ano de 1556 contando sobre o governo de Irala, que os espanhóis davam aos índios “facadas e paus e fazendo-lhes outros maus tratamentos, retiravam-lhes suas casas e tudo o que nelas tivessem”¹¹.

¹¹ (...) cuchilladas y palos y haciéndoles otros malos tratamientos, quitándoles sus casas y todo cuanto en ellas tenían”. González, Martín. “Carta de Martín González, clérigo al Emperador Don Carlos, dando noticia de las expediciones hechas y de los atropellos cometidos después de la prisión del gobernador Álvar Núñez Cabeza de Vaca. — Asunción, 25 de junio de 1556”. In: *Cartas de Indias...op.cit*, p. 606. Tradução nossa.

No Paraguai existiram duas principais formas de trabalho indígena, que geraram dois tipos de categorias sociais distintas: os *mitayos* e os *yanaconas*. Os *mitayos* eram os índios que ainda permaneciam atrelados às suas comunidades originais, mas eram repartidos em grupos pelos caciques para o trabalho nas repúblicas de espanhóis, durante um período que variava de dois a três meses. Não aprofundaremos a questão da *mita* no Paraguai colonial neste momento, pois a sua dinamização ocorreu apenas a partir da segunda metade do século XVI (SERVICE, 1971).

Os *yanaconas*, também conhecidos como índios *originários* estavam ligados pessoalmente a um *encomendero* e trabalhavam nas chácaras de seu senhor. Deixavam as suas comunidades de origem e moravam nas casas dos espanhóis. Essa modalidade era a que estava mais próxima a uma servidão perpétua e, muitas vezes, apresentava condições análogas a um sistema de trabalho escravo, na medida em que os índios na prática serviam perpetuamente aos *encomenderos* sem receber salários, além de enfrentar severas condições de maus-tratos (SERVICE, 1971)¹².

Em um primeiro momento, onde precisavam derrotar inimigos em comum, como os índios Guaicuru, houve de fato bastante cooperação entre os grupos de conquistadores e os Guarani. Cabeza de Vaca, narrou um desses episódios em seus “Comentários”. No ano de 1542 estourou uma guerra entre os Guaicuru do Chaco contra os Guarani e espanhóis. Os principais caciques Guarani, já cristianizados pelos franciscanos, reclamavam suas terras que haviam sido ocupadas pelos Guaicuru: eram eles Pedro de Mendoza, Juan de Salazar Cupirati, Francisco Ruiz Mayraru, Lorenzo Moquiraci e Gonzalo Mayraru. Alegavam que os Guaicuru eram os responsáveis pela destruição do *pueblo* de Caguazu e pela dispersão dos seus *pueblos* (CABEZA DE VACA, 1555, p. 204-206).

Entretanto, o final das décadas de 1540 e 1550 foi marcado pelas rebeliões dos Cário e pela escravidão dos índios alçados contra o poder colonial: “diversas gerações de índios e nas guerras que uns com outros seguem ficam prisioneiros, são

¹² No Paraguai, diferentemente de outras regiões, os espanhóis não encontraram metais preciosos, portanto, a principal “moeda da terra” era o comércio da erva-mate. Sobre a questão do mercado de erva-mate no Paraguai e a falta de moedas (GARAVAGLIA, 1983).

ávidos e tidos por escravos e como tais os têm e os servem”. O caráter xamanístico dessas revoltas contra o poder colonial e os rituais de antropofagia eram instrumentos acionados pelos nativos como forma de amedrontar os espanhóis: “porque, em especial, as gerações cários os matam e os comem, e fazem com eles muitas anônimas ao contrário da nossa fé católica”.¹³

Os índios viram-se cada vez mais pressionados à prestação do trabalho compulsório e o pano de fundo desses conflitos era mais precisamente a imposição do regime das *encomiendas*, que já existia antes de 1555, mas que foi legalmente firmado na época do governo de Irala. Uma carta escrita por ele em 1555 comenta sobre uma rebelião que estourou no ano de 1545, onde

Em Junho de 45, (...) permitiu Nosso Senhor que os índios Cários, amigos destas comarcas, 30 léguas ao redor, nesta conjuntura se levantassem: teve necessidade de pacificação sua e atração ao grêmio de V. A., ao qual não bastou admoestação sem que tivesse necessidade de premiá-los pela força, e assim se gastou algum tempo, por haver muitos deles desamparado a terra e levantado outras (IRALA, 1555).¹⁴

Tanto nos “Comentários” de Cabeza de Vaca quanto na crônica de Ruy Díaz de Guzmán, quanto nas Atas do *cabildo* de Assunção há uma série de relatos de rebeliões, inclusive com iniciativa dos próprios Guarani contra a imposição da *encomienda*. A conhecida repartição das *encomiendas* de Irala teria consequências preocupantes para as relações hispano-guaranis, porque modificaria o sentido das antigas alianças previamente estabelecidas entre os grupos.

¹³ “diversas generaciones de indios y en las guerras que unos con otros siguen los que quedan prisioneros son ávidos e tenidos por esclavos y como a tales los tienen y sirven (...) porque en especial la generación carios los matan y comen y hacen en ellos muchas anonimias en contrario de nuestra santa fe católica”. Archivo Nacional de Asunción (A.N.A – S.N.E), v. 308, f.103. 25 de enero de 1545. “Las cosas que debe procurar Martín de Orué”. In: *Actas Capitulares y Documentos del Cabildo de Asunción del Paraguay (siglo XVI)*..., pp. 38-39. Tradução nossa.

¹⁴ “Por junio de 45, (...) permitió Nuestro Señor que los indios Carios, amigos y comarcanos, treinta leguas en derredor, en esta coyuntura se levantasen: tuve necesidad de la pacificación suya y atraimiento al gremio de V. A., a lo cual no bastó amonestación sin que tuviese necesidad de apremiarlos por de fuerza, y así se gastó algún tiempo, por haber muchos de ellos desamparado la tierra y levantado otras”. “Carta de Domingo Martínez de Irala al Consejo de Indias refiriendo sus entradas y descubrimientos por el rio Paraguay hasta el Perú y lo ocurrido en aquellas expediciones y en los asientos del Rio de la Plata.— Ciudad de la Asunción, 24 de julio de 1555”. In: Ministerio del Fomento. *Cartas de Indias*. Madrid: Imprenta de Manuel G. Hernández, 1877, p. 572. Tradução nossa.

A importância dos Bandos de Domingo Martínez de Irala de 14 de março de 1556 ocorreu como uma das maiores expressões do direito local que se conhece durante o século XVI. Dentre os assuntos retratados que envolviam os índios podemos citar: *encomiendas*, terras e possessões, regulamentação dos serviços pessoais, trabalho, resgates, contratos e visitas de *encomenderos* aos *pueblos* sob sua influência. Estas Ordenanças não foram levadas em juízo régio para sua confirmação, demonstrando a autonomia das medidas locais na província.

Essa etapa da colonização parte de um segundo momento de expansão hispânica na região, que demandaria mais trabalho dos indígenas, uma vez que novas elites políticas constituir-se-iam nesses espaços, vinculadas aos antigos caciques. Seria nesta fase que se constituiria um momento de inflexão para os antigos “aliados” Guarani, pois, com a escassez de mão de obra indígena e as crescentes guerras travadas com outros grupos nativos que renunciaram à colonização, os *mancebos* romperiam o antigo pacto político estabelecido. Usariam da justificativa de buscar submeter mais índios ao sistema das *encomiendas*, alegando direitos de conquista adquiridos por seus parentes. A “servidão por parentesco” já não seria mais o mote principal dos contatos estabelecidos. O ambíguo governador Irala, durante os intervalos de seu governo (1539-42 e 1545-1556), mudou radicalmente suas relações com os indígenas e repartiu os Cário entre seus principais partidários. O sistema das *encomiendas* no Paraguai, que teve sua origem jurídica na região com os repartimentos firmados por Irala, beneficiou apenas uma parcela dos *vecinos* de Assunção (MACHAÍN, 1939).

6. Considerações finais

As experiências dos primeiros contatos hispano-guaranis entre os anos de 1541 a 1556 demonstram como o processo de conquista levado a cabo pelos espanhóis dependia muito mais das alianças políticas constituídas entre os dois grupos. Nesse sentido, práticas como a poligamia e as guerras interétnicas foram aprendidas e instrumentalizadas pelos europeus para conseguirem alicerçar suas bases de dominação no século XVI. Por outro lado, os Guarani aproveitaram-se da

superioridade bélica dos espanhóis para impor sua soberania sobre os demais povos indígenas com os quais guerreavam naquela ocasião.

Podemos pensar nessa direção como as categorias sociais *tovayá* ou *cuñado* tiveram um impacto significativo e peculiar na composição de elementos específicos que caracterizaram as *encomiendas* paraguaias. Assim, podemos compreender melhor o papel dos índios e índias na sociedade colonial. Verificamos a importância das medidas locais tomadas pelos governos de Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca e Domingo de Irala – Ordenanças e Bandos de Bom Governo – que buscariam refrear as “ranheadas”: a prática comum de sacar mulheres dos *pueblos* Guarani para serem “criadas”. A partir de 1556, essas “criadas” seriam convertidas em *yanaconas*, índias de serviço pessoal quando de sua integração às *encomiendas*. Gradualmente, a *encomienda* perderia sua dimensão de parentesco para adquirir a perspectiva da conquista.

A análise do conflito entre Cabeza de Vaca e Irala, que teve como pano de fundo a disputa pelo usufruto das riquezas da terra, incluindo as populações indígenas, baseado nos direitos de conquista, forneceu-nos elementos para entender práticas como as *ranheadas* e a importância dos botins de guerra na primeira etapa da colonização platina. Esses instrumentos permitiram aos primeiros conquistadores financiarem suas campanhas e aumentar seu poder na região.

O fracasso das medidas indigenistas levaram os índios a se rebelar contra os poderes coloniais a partir da segunda metade do século XVI em busca de melhores condições de vida. O avanço das *encomiendas* ocasionou a desarticulação dos antigos *pueblos* Guarani, através da reestruturação de suas famílias e da reorganização territorial imposta pela dominação colonial. Provocou ainda a migração dos índios para as proximidades dos núcleos de colonização espanholas. Fosse como fosse, para os Guarani, a idílica visão do “paraíso de Maomé” e das pacíficas relações estabelecidas com os espanhóis durante os primeiros anos da conquista não passaram de uma sombra do que foi a dura realidade de trabalho forçado e da escravidão.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ANZOÁTEGUI, Víctor Tau & AGÜERO, Alejandro (eds.). **El derecho local en la periferia de la monarquía hispana. Río de la Plata, Tucumán y Cuyo, siglos XVI – XVIII**. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2013.

_____. **Casuismo y sistema. Indagación Histórica sobre el espíritu del derecho indiano**. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1992.

CANDELA, Guillaume. **Entre la pluma y la cruz. El clérigo Martín González y la desconocida historia de su defensa de los indios del Paraguay. Documentos inéditos (1543-1575)**. Asunción: Editorial Tiempo de Historia, 2018.

CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. “O sistema econômico nas sociedades indígenas guarani pré-coloniais”. **Horizontes Antropológicos**, 8 (18): 211–253.

COMBÉS, Isabelle. **De la una y otra banda del río Paraguay. Historia y Etnografía de los itatines (siglos XVI-XVIII)**. Cochabamba: Ed. Itinerarios / Instituto de Misionología, Scripta autochtona 15, 2015.

DUVE, Thomas. “European Legal History. Concepts, methods, challenges”. In: **Entanglements in legal History. Conceptual approaches**. Frankfurt am main: Max Planck Institute, pp. 29-66, 2014.

GANDIA, Enrique de. **Historia de la conquista del Río de la Plata y del Paraguay. 1535-1556**. Buenos Aires: Talleres Graficos, 1932.

GARCIA, Elisa Frühauf. **As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

_____. “Conquista, sexo y esclavitud en la cuenca Del Río de la Plata. Asunción y São Vicente en mediados del siglo XVI”. In: **Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos**. Sevilla: Nueva Época, n. 2, 2015.

GARCIA SANTILLÁN, Juan Carlos. **Legislación sobre indios del Río de la Plata en el siglo XVI**. Biblioteca de Historia Hispano-americana, s/d.

GARAVAGLIA, Juan Carlos. **Mercado Interno y economía colonial**. México: Grijalbo Editorial, 1983.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Adolfo Luis. **La Encomienda en Tucumán**. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, Servicio de Publicaciones, 1984.

MACHAÍN, Ricardo de Lafuente. **El gobernador Domingo Martínez de Irala**. Buenos Aires: Ed. Barnabe y Cia, 1939.

MÉRIDA, José Luís Mora. **Historia social de Paraguay (1600-1650)**. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. “Os guarani e a história do Brasil meridional, séculos XVI e XVII”. In: Cunha, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, Fapesp, pp.475-498, 1992.

NECKER, Louis. **Indiens guarani et chamanes franciscains: lês premiéres reductions Du Paraguay (1580-1800)**. París: Ediciones Anthros, 1979.

NOWELL, Charles E. “Aleixo Garcia and the White King”. **The Hispanic American Historical Review**. Durham, vol.26, n.4, pp.450-466, 1946.

PERUSSET, Macarena. Reglamentación jurídica vs. Usos y costumbres en el Paraguay colonial temprano (1512-1612). **Antíteses**, vol. 2, n. 4, jul.-dez. de 2009, pp. 991-1010.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, tupi e "tapuia" no Brasil colonial**. Bauru-SP, Edusc, 2003.

PRESTA, Ana María. **Encomienda, familia y negocios en Charcas colonial (Bolivia): los encomenderos de La Plata, 1550 – 1600**. Lima: Inst. de Estudios Peruanos, 1. ed., 2000.

PUENTE BRUNKE, José de la. **Encomienda y encomenderos en el Perú**. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, Servicio de Publicaciones, 1992.

ROBLEDA, Gabriela Solís. **Entre litigar justicia y procurar leyes. La defensoría de indios en el Yucatán Colonial**. México: CIESAS, 2013.

ROULET, Florencia. **La resistencia de los guaraní del Paraguay, a la conquista española (1537-1556)**. Posadas: Ed. Universitaria Universidad Nacional de Misiones, 1993.

SALINAS, María Laura. **Dominación colonial y trabajo indígena. Un estudio de la encomienda en Corrientes colonial**. CEADUC, Biblioteca de Estudios Paraguayos, 2010.

SERVICE, Elman. **Spanish Guarani relations in early colonial Paraguay**. Connecticut: Greenwood Press, 1971.

SUSNIK, Branislava. **Los aborígenes del Paraguay vol. II. Etnohistoria de los guaraníes. Época colonial**. Asunción: Museo Etnográfico Dr. Andrés Barbero, 1983.

TUER, Dorothy Jane. **Tiger and Crosses: the Transcultural Dynamics of Spanish-Guaraní Relations in the Río de la Plata: 1516-1580**. PhD Thesis, Department of History, University of Toronto, 2011.

VILARDAGA, José Carlos. **São Paulo no Império dos Felipes. Conexões na América Meridional (1580-1640)**. São Paulo: Editora Intermeios, 2014.

WEBER, Max. “Relações comunitárias étnicas”. In: **Economia e sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva, vol. 1**. São Paulo: Editora UnB, p. 267-277, [1910] 2004.

ZAVALA, Silvio A. **La encomienda indiana**. 3ª edición revisada. México: Ed. Porrúa, [Madrid, 1935]1992.

Fontes documentais

CABEZA DE VACA, Álvar Núñez. **Naufragios y Comentarios**. Edición de Roberto Ferrando Pérez. Madrid: Dastin Historia, [1555] 2009.

DÍAZ DE GUZMÁN, Ruy. **Anales del descubrimiento, población y conquista del Río de la Plata**. Asunción: Ediciones Comuneros, [1612]1980.

MINISTERIO DEL FOMENTO. **Cartas de Indias**. Madrid: Imprenta de Manuel G. Hernández, 1877.

REVELLO, José Torres. **Documentos históricos y geográficos relativos a la Conquista y Colonización Rioplatense**. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Peuser, t. 2, 1941.

SCHMIDL, Ulrich. **Viaje al Rio de la Plata y Paraguay**. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836.

STRAGO, Margarita; QUEVEDO, Roberto & DUARTE, Alberto. **Actas capitulares y documentos del Cabildo de Asunción del Paraguay, siglo XVI**. Asunción: Municipalidad de Asunción, 2001.

XUKURU-KARIRI:

mobilidades espaciais indígenas em Alagoas na segunda metade do século XX

Xukuru-Kariri: indigenous space mobilities in Alagoas in the second half of the 20th century

Adauto Santos da Rocha¹

Edson Silva²

Artigo recebido em: 07/12/2019

Artigo aceito em: 11/03/2020

RESUMO

Neste artigo, buscamos estabelecer diálogos entre documentos escritos, memórias dos índios Xukuru-Kariri (habitantes em Palmeira dos Índios, Semiárido de Alagoas) e os registros históricos que evidenciaram as mobilidades desse povo indígena para trabalhos sazonais, em razão do esbulho territorial e expansão agropecuária na região. Discutimos os percursos até as cidades de destino e os retornos para as aldeias Xukuru-Kariri. Além de entrevistas com indígenas migrantes, realizamos pesquisa documental nos acervos do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas e do Museu do Índio/Rio de Janeiro. Como referencial teórico, nos embasamos em: Silva Júnior (2013); Silva (2014); e Oliveira (1999; 2011) para discutir as migrações indígenas em atividades sazonais durante a segunda metade do século XX.

PALAVRAS-CHAVE: Esbulho; Migração circular; Trabalho; Retorno.

ABSTRACT

In this article, we seek to establish dialogues between writer documents, memories of the Xukuru-Kariri indians (inhabitants of Palmeira dos Índios, Semiarid of Alagoas) and the historical records that evidenced the mobility of this indigenous people for seasonal Works, due to territorial debris and expansion livestock in the region. We discussed routes to destination cities and returns to Xukuru-Kariri villages. In addition to interviews with indigenous migrants, we conducted documentar research in the collections of the Research Group on Indigenous History of Alagoas and the Museum of the Indian/Rio de Janeiro. As a theoretical reference we are based on: Silva Júnior (2013); Silva (2014); e Oliveira (1999; 2011) to discuss indigenous migrations in seasonal activities during the second half of the century XX.

KEYWORDS: Splatter; Circular migration; Job; Return.

¹ Mestrando em História pela UFCG; Bolsista da CAPES; Integrante do GPHIAL. E-mail: adauto-rocha49@gmail.com.

Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K8217249U0>

² Doutor em História Social pela UNICAMP; Professor Titular de História na UFPE; Professor colaborador no PPGH da UFCG. E-mail: edson.edsilva@hotmail.com. Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4798394T6>

Nas trilhas das pesquisas

Nesse artigo discutimos os fluxos de indígenas Xukuru-Kariri (habitantes no município de Palmeira dos Índios/AL) em busca de trabalhos sazonais e circulares no corte de cana, produção fumageira e para outras atividades, em decorrência do crescimento demográfico³, falta de terras disponíveis para a agricultura, secas frequentes nas regiões de origem e insuficiente assistência estatal, representada pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) na segunda metade do século XX.

A atuação do SPI no Semiárido alagoano decorreu de mediações do Padre Alfredo Dâmaso e ajuda financeira dos indígenas no Paraná, possibilitando a compra de 346 hectares (ha) de uma propriedade do então Prefeito de Palmeira dos Índios, Manoel Sampaio Luz (conhecido como “Juca Sampaio”) em meados do século XX. Após negociações e tramitações burocráticas entre “Seu” Juca Sampaio e o Estado, foram repassados 276 ha de terra. Na localidade recém adquirida formou-se a Aldeia Fazenda Canto e instalou-se o Posto Indígena Irineu dos Santos⁴, com a finalidade de aldear indígenas que viviam dispersos na zona urbana de Palmeira dos Índios e em cidades adjacentes, atuantes em trabalhos como vaqueiros e “meeiros” em fazendas da região (BEZERRA, 2018; MARTINS, 1994).

A principal característica do sistema de “meia” consistia na divisão da produção agrícola com os detentores das áreas agricultáveis emprestadas, todavia, para manter o trabalho compulsório, os fazendeiros soltavam o gado dentro das lavouras antes da colheita, portanto, a migração para o Posto Irineu dos Santos representava a possibilidade de viver com condições mais dignas do que a semi-

³Crescimento demográfico e recenseamento dos indígenas Xukuru-Kariri. Aviso do Posto Indígena Irineu dos Santos enviado pelo Inspetor Spencer da Silva Melo para o Chefe da IR-4, Raimundo Dantas Carneiro em 31 de março de 1957. IR-4/069, Posto Indígena Irineu dos Santos, Caixa 165. Planilha 02 – Fotog. 146, 147. Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro.

⁴O nome do Posto foi para homenagear Irineu José dos Santos, Inspetor do Serviço de Proteção aos Índios assassinado no Mato Grosso por Joaquim Fausto Prado, em razão de conflitos pessoais e desmandos administrativos no SPI, como acusações de uso inadequado dos recursos pertencentes ao referido órgão. Ver FLORES, 2018, p. 301.

escravidão das fazendas⁵. Apesar da assistência estatal, referenciada na construção do Posto Irineu dos Santos, o processo de aldeamento na Aldeia Fazenda Canto revestiu-se na possibilidade de controle da mão de obra indígena pelo Estado, com a formação de “centros agrícolas”⁶ e fixação de indígenas que migravam para trabalhos sazonais:

Se o *silvícola* era capaz de evoluir, o Estado era o agente mais apto a gerir e acelerar este processo através de métodos racionais, sendo o principal obstáculo a ser superado o seu *nomadismo natural*. Evidencia-se assim o caráter fundiário subjacente a tutela indigenista, cuja principal tarefa era *fixar* e concentrar populações indígenas dispersas em áreas extensas para transformá-los em trabalhadores nacionais (agricultores, pequenos proprietários rurais) inserindo-os em um sistema de intervenção territorializado em postos de atração e fixação, povoações indígenas e centros agrícolas (PERES, 2011, p. 322).

Os fluxos migratórios Xukuru-Kariri permaneceram após a implantação do Posto Indígena Irineu dos Santos, as tentativas de controlar os deslocamentos dos indígenas não foram eficientes pela falta de assistências do SPI, possibilitando a formação de redes migratórias em Palmeira dos Índios e com outros povos no Nordeste, como os Pankararu⁷.

Portanto, nosso intuito foi analisar documentação disponível no Museu do Índio/RJ sobre as saídas e entradas dos indígenas no Posto Indígena Irineu dos Santos. Informações que facilitaram a criação de quadros sobre a distribuição de implementos agrícolas, alimentos e análises de perfis dos indígenas migrantes, dados que serão discutidos ao longo do texto.

Além de pesquisas nos acervos do Museu do Índio, recorreremos aos documentos que compõem o acervo do Grupo de Pesquisas em História Indígena de

⁵Para maiores discussões sobre atividades Xukuru-Kariri em fazendas, ver ROCHA, 2017, p. 42-43.

⁶“Os centros agrícolas visavam transformar populações *rústicas* num contingente de pequenos proprietários agrícolas, tornando-os úteis para o país através do aprendizado de formas racionais do uso da terra e de um emaranhado de instrumentos normativos que visavam o controle da produção e da circulação dos recursos e da força de trabalho” (PERES, 2011, p. 322).

⁷Aviso do Posto Indígena Irineu dos Santos à Inspeção Regional 4. Palmeira dos Índios, 31 de julho de 1962. IR-4/069, Posto Indígena Irineu dos Santos, Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro/Sedoc. Caixa 169. Planilha 04, fotog. 142-143.

Alagoas (GPHIAL), por conter: fotografias, mapas e jornais sobre a presença indígena em Alagoas, sobretudo no cotidiano de Palmeira dos Índios durante o século XX. Outra metodologia utilizada para a construção do texto foi o uso da história oral⁸, entrevistamos indígenas que vivenciaram a atuação do SPI no Semiárido alagoano e que migraram dos territórios indígenas⁹ na procura de melhorias em centros urbanos ou para trabalhos temporários em canaviais da Zona da Mata em Alagoas.

Nossas pretensões em discutir as relações de trabalho indígena Xukuru-Kariri não aconteceram de maneira aleatória, as reduções nas “escalas de análise”¹⁰ revelaram situações semelhantes as quais outros postos indígenas vivenciaram sob a gerência do SPI no Nordeste, como: estiagens frequentes, escassez de terras e insuficiência de alimentos nos territórios indígenas¹¹. Além do mais, as dinâmicas de trabalhos dos P.I’s pretendiam transformar os indígenas aldeados em trabalhadores rurais, contrapondo as distintas situações históricas vivenciadas sob a incumbência do Estado (PERES, 1999).

A implementação dos Postos Indígenas pelo SPI após o reconhecimento oficial¹² presumiu a formação de “indianidades”¹³, elementos diacríticos utilizados para diferenciar as expressões socioculturais dos povos indígenas face a implementação da política assistencialista, marcada pelo caráter transitório de indígenas que migravam compulsoriamente na procura por melhores condições de vida. Os deslocamentos permitiram uma “reconstrução permanente das

⁸Ver ALBERTI, 2004.

⁹O conceito de “território” que utilizamos neste trabalho está embasado nos escritos do geógrafo Santos (1998). Buscamos situar o território em sua dinâmica a partir dos usos e apropriações pelos diferentes agentes sociais, pois, “é o uso do território, e não o território em si mesmo, que faz dele objeto da análise social” (SANTOS, 1998, p.15).

¹⁰ Ver REVEL, 1998, p.19.

¹¹Relatório enviado pelo Inspetor Silvio dos Santos para Raimundo Dantas Carneiro, Chefe da Inspetoria Regional 4, em 6 de junho de 1947 informando a insuficiência de terras e a falta d’água nos Postos Indígenas Caramurú e Paraguaçu. IR-4\064 Postos Indígenas Caramurú-Paraguacu, caixa 144. Planilha 03 – Fotog. 01, 02. Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro.

¹²Ver OLIVEIRA, 1999.

¹³Ver OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 14.

identidades”¹⁴, tendo em vista as alterações constantes entre as aldeias e os diversos locais de destino e as duplas expressões sociais: afirmação étnica na Aldeia Fazenda Canto e silenciamento identitário nos mundos do trabalho.

Em Palmeira dos Índios, o Posto Indígena Irineu dos Santos prestou assistência aos Xukuru-Kariri com distribuições de utensílios agrícolas¹⁵, plantações de cereais¹⁶ e criação de animais alimentados com palmas que eram produzidas pelos indígenas¹⁷. As informações eram remetidas a chefia da inspetoria através de “avisos” enviados pelos inspetores com informações sobre entradas e saídas dos indígenas, plantações, colheitas, manejo com animais do posto e preocupações pela estada dos Xukuru-Kariri nas periferias em Palmeira dos Índios pela insuficiência territorial¹⁸.

Embora o Posto Irineu dos Santos tivesse sido criado sob a gênese de proteção e com o propósito de aldear indígenas Xukuru-Kariri dispersos pelos arredores da Aldeia Fazenda Canto, a insuficiente assistência do Estado possibilitava movimentos de idas e vindas entre o território indígena e os mundos do trabalho ao longo do século XX¹⁹.

Haviam poucas possibilidades de permanência Xukuru-Kariri na localidade face aos constantes deslocamentos para atividades de trabalho, dissonantes à proposta

¹⁴Ver BARTH, 2000, p. 20.

¹⁵Telegrama enviado Pelo Inspetor Mário da Silva Furtado para o Chefe da IR-4, Raimundo Dantas Carneiro em 26 de abril de 1953 pedindo suprimentos agrícolas e sementes para distribuir aos Xukuru-Kariri. IR-4/069, Posto Indígena Irineu dos Santos, Caixa 165. Planilha 01 – Fotog. 52. Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro.

¹⁶Aviso do Posto Indígena Irineu dos Santos enviado Pelo Inspetor Mário da Silva Furtado para o Chefe da IR-4, Raimundo Dantas Carneiro em 29 de fevereiro de 1956. IR-4/069, Posto Indígena Irineu dos Santos, Caixa 165. Planilha 02 – Fotog. 61, 62. Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro.

¹⁷Aviso do Posto Indígena Irineu dos Santos enviado Pelo Inspetor Mário da Silva Furtado para o Chefe da IR-4, Raimundo Dantas Carneiro em 28 de fevereiro de 1961. IR-4/069, Posto Indígena Irineu dos Santos, Caixa 165. Planilha 04 – Fotog. 70, 71. Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro.

¹⁸Relatório enviado Pelo Inspetor Mário da Silva Furtado para o Diretor do SPI, Cel. Hamilton de Oliveira Castro em 20 de abril de 1966. IR-4/069, Posto Indígena Irineu dos Santos, Caixa 165. Planilha 06 – Fotog. 210, 211, 212, 213, 214. Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro.

¹⁹Ver SILVA JÚNIOR, 2013.

representada pelo SPI no Semiárido alagoano para contenção das desoladoras migrações Xukuru-Kariri. As plantações de palma forrageira realizadas pelos indígenas e geridas pelos chefes do posto, chegaram a serem vendidas, e, os parques cercados foram arrendados a terceiros por funcionários do Posto Irineu dos Santos, agravando a produção leiteira utilizada para alimentação indígena e contenção nas altas taxas de subnutrição e mortalidade infantil. Sem trabalho, terra e com fome, formavam-se condições cruciais para os deslocamentos Xukuru-Kariri²⁰.

Demos ênfase aos deslocamentos realizados por indígenas que habitavam na Aldeia Fazenda Canto, todavia, também evidenciamos experiências de trabalho vivenciadas por índios Xukuru-Kariri habitantes em outras aldeias, como a Mata da Cafurna, por exemplo. Direta ou indiretamente, as migrações em busca de melhores condições de vida estiveram ligadas a falta de assistência do Estado em Palmeira dos Índios, portanto, a gênese do descaso a partir da instalação do Posto Irineu dos Santos e a formação de redes migratórias reverberou nos deslocamentos de indígenas em outras aldeias na segunda metade do século XX²¹.

Trabalhos e migrações do Posto Indígena Irineu dos Santos

Em 1953, um ano após a criação do Posto Indígena Irineu dos Santos, iniciou-se o fluxo de indígenas que migravam e retornavam aos territórios Xukuru-Kariri na procura por empregos, migrações compulsórias pelo crescimento demográfico, secas frequentes e doenças que infectavam a população indígena.

²⁰Denúncia enviada por Cícero Cavalcanti, Encarregado pelo Posto Irineu dos Santos, ao Ministério da Agricultura. Palmeira dos Índios, 02 de fevereiro de 1959. IR-4/069, Posto Indígena Irineu dos Santos, Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro/Sedoc. Caixa 169. Planilha 06, fotog. 309.

²¹“Transferidos para essa fazenda totalizamos agora quase 600 pessoas, número aliás que não corresponde à quantidade de índios evidentes no município. Muitos outros, que deveriam ali estar, não podem fazê-lo, visto que não há terra suficiente para nela trabalharem, sendo obrigados, por isto, a se dispersarem como indigentes, trabalhando a um e outro esporadicamente”. In: Abaixo assinado para o Ministério do Interior. Palmeira dos Índios, 16/06/1979. Disponível no acervo do GPHIAL.

Em “aviso”, o Posto Irineu dos Santos informou a Inspeção Regional 4 (IR-4), sediada no Recife, sobre a gravidade e pediu providências imediatas para evitar o alastramento da doença: “este mês surgiu entre os Xucurús uma epidemia de varíola. Não houve óbito. Os índios que não foram atacados serão vacinados, tão logo cheguem as vacinas do departamento de educação e saúde do Estado”²². Um mês após o pedido foram vacinados 42 indígenas portadores da referida patologia²³.

Dois anos depois, casos de contaminação por varíola voltaram a ocorrer e os encarregados pelo Posto Irineu dos Santos pediram providências emergenciais a IR-4, para conter a disseminação e evitar o contágio de outros Xukuru-Kariri. Sem respostas, foi realizado novo pedido de recursos e vacinas para resolver os casos verificados²⁴, não encontramos registros de vacinação dos contaminados e controle epidêmico.

Além da varíola, era comum a disseminação de outras doenças contagiosas, como uma “epidemia de gripe acompanhada de febre” que atacou boa parte dos indígenas, forçando o Posto Irineu dos Santos a adquirir medicamentos para conter a doença²⁵. O descaso do Estado²⁶ em relação a prevenção, controle e erradicação de determinadas patologias, aliado a outros fatores, forçava os Xukuru-Kariri a migrarem em busca de sobrevivência. As saídas de indígenas adultos e crianças foram registradas

²²Aviso do Posto Indígena Irineu dos Santos à Inspeção Regional 4. Palmeira dos Índios, 30 de novembro de 1953. IR-4/069, Posto Indígena Irineu dos Santos, Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro/Sedoc. Caixa 169. Planilha 01, fotog. 16.

²³Aviso do Posto Indígena Irineu dos Santos à Inspeção Regional 4. Palmeira dos Índios, 31 de dezembro de 1953. IR-4/069, Posto Indígena Irineu dos Santos, Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro/Sedoc. Caixa 169. Planilha 01, fotog. 18.

²⁴Telegrama de Mário da Silva Furtado para Ramundo Dantas Carneiro, Chefe da IR-4. Palmeira dos Índios, 10 e 17 de outubro de 1955. IR-4/069, Posto Indígena Irineu dos Santos, Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro/Sedoc. Caixa 169. Planilha 02, fotog. 56-57.

²⁵Telegrama de Mário da Silva Furtado para Ramundo Dantas Carneiro, Chefe da IR-4. Palmeira dos Índios, 07 de fevereiro de 1953. IR-4/069, Posto Indígena Irineu dos Santos, Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro/Sedoc. Caixa 169. Planilha 02, fotog. 52.

²⁶Em fins do século XX, evidenciou-se forte presença de vermes parasitas na Aldeia Fazenda Canto: “a água que os índios utilizam está sempre contaminada e é grande a incidência de verminoses, principalmente entre as crianças”. In: Memorial descritivo e mapa de delimitação Xukuru-Kariri (3ª SUER). Recife, 14/08/1988, p. 101. Disponível no acervo do GPHIAL.

nos “avisos” produzidos pelos inspetores e enviados para a administração da IR-4, conforme o Quadro 01:

ANO	MÊS	MENINAS (MEN. 12 ANOS).	MENINOS (MEN. 12 ANOS).	MULHERES	HOMENS
1953	JANEIRO				
1953	FEVEREIRO				
1953	MARÇO				
1953	ABRIL	51	38	98	84
1953	MAIO	51	38	98	84
1953	JUNHO	51	38	98	84
1953	JULHO	25	18	39	41
1953	AGOSTO	25	18	30	40
1953	SETEMBRO	25	19	39	41
1953	OUTUBRO	25	13	14	28
1953	NOVEMBRO	25	15	14	26
1953	DEZEMBRO	25	15	14	26

Quadro 01: Demografia Xukuru-Kariri no Posto Indígena Irineu dos Santos em 1953.

Fonte: Museu do Índio/Rio de Janeiro.

Adaptações: Adatao Rocha.

O crescimento demográfico, verificado na documentação e apresentado no quadro anterior, evidenciou as migrações como alternativas de diminuição da população dependente do Posto Indígena Irineu dos Santos. As atividades desenvolvidas fora dos territórios indígenas estabeleceram laços de ligação que se fortaleceram através de migrações sazonais, conforme destacamos na tabela anterior. Sobre as migrações como alternativas para diminuição demográfica o antropólogo Fredrik Barth escreveu:

Na maioria das situações, porém, os sistemas poliétnicos que temos observado envolvem processos bastante complexos de movimento e ajuste populacional. Torna-se claro que vários outros fatores além da fertilidade e mortalidade humana afetam os balanços demográficos. Tomando um determinado território, há, por exemplo, fatores relativos aos deslocamentos individuais e grupais: a emigração que alivia a pressão, a imigração que faz com que um ou vários grupos que residem no mesmo lugar se mantenham como postos avançados de reservatórios populacionais maiores situados em algum outro lugar. A migração e as conquistas têm papel intermitente na redistribuição das populações e nas mudanças de suas relações (BARTH, 2000, p. 42).

Os deslocamentos Xukuru-Kariri motivaram o uso da força de trabalho de crianças e mulheres atuantes como estagiárias do SPI e, posteriormente, da Fundação Nacional do Índio (Funai) na área de puericultura e maternidade²⁷. Outras atividades exercidas foram em fazendas, no cultivo e corte de cana e na construção civil em Alagoas. Ao recordar o início dos trabalhos em canaviais, Sebastião Cosme de Oliveira (“Seu” Basto Cosme)²⁸ argumentou:

Com quinze anos, toda a vida morei ali em cima, pequenininho, pequenininho. Chegou um conhecido do meu pai lá em casa aí falou - eu já tinha andado para a escola, já sabia assinar meu nome e os de umas pessoinhas – aí ele chegou lá em casa e disse, o meu pai se chamava Ciço, aí: “Ciço, e esse menino? Ele sabe ler e escrever o nome de alguma pessoa?” Aí o pai disse: “Sabe!”. Eu estava na fase da escola ainda, estava na escola, estudando, ainda, mas já estava farrapando que estava indo trabalhar para ganhar uma besteirinha. Aí ele disse: “Sabe”. [...] Eu já estava meio prático mesmo, conta de dividir eu dividia por seis algarismos, hoje não divido nem por dois. Se eu for dividir, é por dois, apulso! Porque nesse tempo a gente, era tudo manual, não tinha máquina, não tinha nada! A gente fazia conta de multiplicar [...] esses cadernos pequeninhos, era uma página daquela para uma conta só de dividir, eu botava os seis algarismos em cima, até o nove e eu saía dividindo, dividindo, até chegar embaixo, eu achava bonito! Eu ganhava nota dez na escola! Eu e um tio do Gênio Messias, aquele que a gente chamava de “Edi”.

Segundo “Seu” Basto Cosme, a presença de crianças nos trabalhos fora dos territórios indígenas era frequente pela falta de escolaridade e insuficiência de alimentos nos locais de origem. O entrevistado recordou ter vivenciado épocas em que colegas de trabalhos somente frequentavam as escolas após completarem a maior idade:

Era sufoco, a vida do agricultor fraquinho, hoje não, hoje estão todos ricos, que hoje não tem mais fazendeiro, hoje não tem mais essas coisas, já foi proibido. Um menino nascia na usina, nas fazendas, só ia para a escola, quando ia pra escola estava com catorze, quinze anos, já. Era um menininho, com nove anos nós já cortava cana igual um cabra velho daqui

²⁷Relatório do Posto Indígena Irineu dos Santos enviado para a Raimundo Dantas Carneiro, Chefe da IR-4. Palmeira dos Índios, 22 de outubro de 1964. IR-4/069, Posto Indígena Irineu dos Santos, Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro/Sedoc. Disponível no acervo do GPHIAL.

²⁸Sebastião Cosme de Oliveira, ““Seu” Basto Cosme”, 64 anos. Aldeia Fazenda Canto, Território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 09/02/2019.

de cima, mais do que eu, se fosse contratado um molequinho de nove anos, dez anos, cortava mais do que eu. O menino ir para a escola era um bicho, por que [...] foi proibido né? Esse negócio de menino sair pra trabalhar na roça com catorze anos, quinze anos, essas coisas, né?!

Nas usinas, “Seu” Basto Cosme atuou como “cabo de turma”²⁹, lavrador, vigilante e servente de pedreiro. Durante as pesquisas evidenciamos a reprodução de itinerários migrantes para as primeiras moagens de cana nas usinas, entre os meses de fevereiro até junho. O contingente de indígenas migrantes aumentava durante a segunda fase de moagem da cana, entre os meses de julho até dezembro, por serem períodos de estiagens nas regiões de origem dos Xukuru-Kariri.

Os deslocamentos até a Zona da Mata eram realizados em “gaiolões” fornecidos pelas usinas. Durante os finais de semana, o citado transporte esperava indígenas migrantes nas cidades de Pariconha e Delmiro Gouveia (Sertão de Alagoas) e seguia sentido a Palmeira dos Índios, percorrendo as veredas em direção ao “Sul”³⁰ alagoano. O indígena Pankararu³¹ Cícero Terto do Nascimento³² (conhecido como “Grilo”) recordou a época de deslocamentos para o “Sul” nos “gaiolões”:

Saía pra um lugar chamado Delmiro, pega os gaiolão ai em Delmiro, aquelas carreta, se manda nesse meio de mundo aqui. Depois que eu já to aqui veio na minha lembrança que eu já tinha passado nessa região, no “Sul” cortar cana aqui. Ai sai pra cá mais eles, cortar cana mais eles lá.

²⁹A função do “cabo de turma” era formar e supervisionar grupos de trabalhadores para o corte de cana, além de se responsabilizar pela medição ou pesagem da monocultura no fim da atividade trabalhista. Ver COVER, 2011, p. 17-18.

³⁰De acordo com as memórias dos Xukuru-Kariri o termo “Sul” se refere à Zona da Mata em Alagoas.

³¹Os contatos interétnicos entre os indígenas Pankararu e Xukuru-Kariri aconteceram, historicamente, desde a criação do Posto Indígena Irineu dos Santos. Telegrama enviado Pelo Inspetor Mário da Silva Furtado para o Chefe da IR-4, Raimundo Dantas Carneiro em 24 de fevereiro de 1955. IR-4/069, Posto Indígena Irineu dos Santos, Caixa 165. Planilha 02 – Fotog. 52. Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro.

³²Cícero Terto do Nascimento, “Grilo”, 53 anos. Aldeia Mata da Cafurna, Território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 23/03/2019.

Outro indígena que usou os “gaiolões” como meios de transporte até o “Sul” foi o “Seu” Geraldo Mascena³³ (conhecido como “Santa Luzia”), de acordo com o entrevistado:

A primeira vez que eu fui pra usina eu tinha 17 anos. De lá nós vinha aqui pra um lugar chamado Pariconha, perto de Delmiro Gouveia, e tinha aqueles gaiolão, que levava nós para as usinas. Aí nós ia, trabalhava dois três meses e retornava quando tinha saudade da família. E mesmo nós tinha que, aquele dinheirinho que ganhava, juntar para levar pras mães e os irmãos comer. Aí você deixava o dinheiro e retornava. Passava três, quatro meses e voltava pra levar aquele dinheiro pra dar assistência a quem tava em casa.

Outro meio de transporte utilizado pelos indígenas para deslocaram-se até a Zona da Mata alagoana eram os trens. De acordo com as pesquisas realizadas, a presença de crianças e mulheres na estação ferroviária em Palmeira dos Índios era frequente, pois, as migrações compulsórias possibilitavam a procura por melhores condições de sobrevivência distante dos locais de origem, conforme evidenciamos na imagem a seguir.



Fotografia 01: Estação ferroviária em Palmeira dos Índios em 1933.

Foto: autor desconhecido.

Fonte: acervo do GPHIAL.

³³Geraldo Mascena da Silva, “Santa Luzia”, 60 anos. Aldeia Mata da Cafurna, Território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 27/03/2019.

As realidades descritas nos semblantes dos viajantes que compõem a imagem anterior, dialogam com os relatos de memórias dos indígenas Xukuru-Kariri migrantes do Posto Indígena Irineu dos Santos durante a menor idade para exercerem atividades de trabalho em usinas na Zona da Mata em Alagoas. No Nordeste, outros povos indígenas exerceram atividades em usinas do “Sul”, a exemplo dos Xukuru do Ororubá (habitantes nos municípios de Pesqueira e Poção, interior de Pernambuco). Sobre os deslocamentos de indígenas Xukuru, o pesquisador Edson Silva escreveu:

A migração era motivada pela capacidade do processo produtivo do açúcar de absorver anualmente grandes contingentes de mão-de-obra, aliada à insuficiência de terras pelas pequenas dimensões das propriedades ou ainda pela sua baixa produtividade para manutenção das famílias em seus lugares de origem (SILVA, 2014, p. 231).

Assim como os Xukuru, a concentração fundiária transformou-se na principal matriz formadora dos grupos de indígenas Xukuru-Kariri que migravam para atividades nos canaviais alagoanos. Além de serem mal remunerados nas usinas, os indígenas Xukuru-Kariri eram compelidos a comprar nos “barracões”, estruturas criadas nos interiores das usinas que serviam como espaços para obtenção de alimentos, vestimentas, produtos de limpeza e instrumentos utilizados durante o cultivo e colheita da cana de açúcar, como: luvas, enxadas e foices.

Segundo os indígenas, o “barracão” não era apenas uma estrutura física que possibilitava comercializações de produtos, as relações utilizadas durante as negociações tornavam evidentes as intencionalidades das usinas em manter trabalhadores ativos no corte de cana através do superfaturamento nos produtos comercializados pela “dominação” no monopólio comercial³⁴.

Ao lembrar-se do período em que atuou na moagem da Usina Coruripe, Sebastião Ricardo³⁵ (conhecido como “Dato”), afirmou que os barracos cedidos para

³⁴Para situações semelhantes, ver OLIVEIRA, 2015.

³⁵Sebastião Ricardo da Silva, “Dato”, 60 anos. Aldeia Fazenda Canto, Território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 06/02/2019.

moradia durante a colheita da cana eram feitos de madeira e os trabalhadores das usinas ficavam amontoados pela precariedade estrutural fornecida pela usina nos locais de destinos.

Outro Xukuru-Kariri que recordou a presença de “barracões” nas usinas foi o indígena Francisco Félix, (“Seu” Chico Aleixo)³⁶. Durante as pesquisas, o entrevistado rememorou ter trabalhado nas usinas Ouricuri, Camaçari, Utinga Leão e Uruba. Ao ser perguntado sobre a aquisição de alimentos no “Sul”, o entrevistado afirmou:

O barracão é muito ladrão, um quilo de “ceará” você trabalha a semana todinha para comprar um quilo, é muito caro as coisas de lá. Se você tiver devendo num lugar daqueles não vem mais nunca. Eu levava mão cheia de farinha daqui com uma piaba passava a semana lá, não comprava nada no barracão mode isso, eu já sabia que o barracão... eu via lá, caba mitido no barracão a semana todinha, toda noite ia lá, para o barracão, fazer compras, toda noite, também não saía de lá, só era lá, preso por vida.

O retorno para as terras indígenas acontecia no fim do verão. Caídas às primeiras chuvas os Xukuru-Kariri se mobilizavam para as pequenas plantações nas dependências do Posto Indígena, pois, a agricultura de subsistência dependia dos raros volumes pluviométricos. Motivados pela falta de recursos financeiros e exploração em fazendas circunvizinhas ao Posto, os trabalhos em usinas geralmente eram exercidos sob a clandestinidade e em regimes sazonais, o “Seu” Basto foi um dos poucos a terem a carteira de trabalho registrada entre os índios Xukuru-Kariri:

No verão, as roças aqui eram naquela serra ali, aí meu pai não tinha [...] a gente trabalhava para o fazendeiro, ganhava um trocadinho, a diário do fazendeiro era muito barata aqui, e lá na usina eu ganhava uma diarinha mais maior, aí eu ia né?! Até quando eu me casei que eu tinha dezenove anos, eu ainda fui uns dois anos, em setenta e cinco foi que eu deixei que fui trabalhar de fichado em usina.

³⁶Francisco Félix da Silva, “Chico Aleixo”, 62 anos. Aldeia Fazenda Canto, Território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 05/02/2019.

Os deslocamentos de indígenas Xukuru-Kariri do Posto Indígena Irineu dos Santos foram motivados por questões econômicas, secas periódicas, crescimento demográfico e insuficiência territorial. Os retornos aos locais de origem geralmente ocorriam ao término das atividades de trabalho nos centros urbanos ou em trabalhos sazonais no corte de cana de açúcar na Zona da Mata em Alagoas, formas de denotar o “pertencimento a grupos domésticos”:

Examinamos vários exemplos de como indivíduos e pequenos grupos podem mudar de local de moradia, de padrão de subsistência, de lealdade e formas políticas ou de pertencimento a grupos domésticos em função das circunstâncias econômicas e políticas específicas relativas à sua posição original e em meio ao grupo assimilador. Mas isso ainda não explica completamente porque tais mudanças levam a mudança de identidade étnica, sem que essa troca de pessoal afete os grupos étnicos dicotomizados (BARTH, 2000, p. 47).

De acordo com a documentação do Museu do Índio/RJ, alguns deslocamentos indígenas chegavam a durar anos. O retorno de indígenas Xukuru-Kariri que migraram em 1953, aconteceu no ano de 1957, por exemplo, conforme consta no quadro a seguir:

ANO	MÊS	MENINAS (MEN. 12 ANOS).	MENINOS (MEN. 12 ANOS).	MULHERES	HOMENS
1957	JANEIRO	30	19	16	26
1957	FEVEREIRO	30	19	16	26
1957	MARÇO	51	52	53	38
1957	ABRIL	18	22	40	52
1957	MAIO	51	52	53	38
1957	JUNHO	51	52	53	38
1957	JULHO	51	52	53	38
1957	AGOSTO	51	52	53	38
1957	SETEMBRO	60	55	94	84
1957	OUTUBRO	60	55	94	84
1957	NOVEMBRO	60	55	94	84
1957	DEZEMBRO	60	55	94	84

Quadro 02: Demografia Xukuru-Kariri no Posto Indígena Irineu dos Santos em 1957.

Fonte: Museu do Índio/Rio de Janeiro.

Adaptações: Adauto Rocha.

Os regressos das usinas eram marcados por trabalhos em fazendas, na agricultura e construção civil³⁷. Uma alternativa utilizada pelo Posto Indígena Irineu dos Santos foi colocar os indígenas Xukuru-Kariri para cuidarem da pequena produção agropecuária do Posto. De acordo com a documentação do SPI, apenas em 1961 os indígenas mantiveram quatro reses machos como patrimônio particular, enquanto que o Posto Indígena tinha uma média de quinze animais, entre os quais: nove novilhas, dois bois, três mulas e uma égua. O fato dos animais dos indígenas serem do sexo masculino, impossibilitava a procriação e produção leiteira, base da alimentação em tempos de padecimento³⁸. Sobre a criação de gado no Posto Indígena Irineu dos Santos “Seu” Antonio Selestino³⁹ afirmou:

Eles criavam muitas roças [...] “é a roça do Posto”, e depois, desaparecia. Não chegava para o índio, nada. Eu falei aqui em trabalhar com gado, trabalhei com gado quando criança, treze cabeças de novilhas compradas a Gerson Maranhão em Águas Belas, e duas burras, o SPI trouxe para cá. E quando eu deixei, estava com trinta e seis cabeças, de treze! E esse chefe do Posto foi desaparecendo [...] de trinta e seis, com poucos, poucos dias, voltou só para alguns, para não acabar de uma vez ficou em dez ou doze e foi fracassando até... Tudo movido pelo Chefe do Posto.

Motivado por trabalhos fora da Aldeia Fazenda Canto, “Seu” Antonio Selestino atuou na produção fumageira no município de Arapiraca/AL e como pintor na cidade de Maceió, após adquirir prática pintando casas nas periferias em Palmeira dos Índios. Os deslocamentos realizados permitiram retornos para o Posto Indígena Irineu dos Santos semanalmente ou a cada quinze dias.

³⁷“A maioria deles trabalha á particulares e com o resultado de trinta cruzeiros diários compram cereais, etc: e até bananas compram”. Aviso do Posto Indígena Irineu dos Santos enviado pelo auxiliar de Inspetor, Cícero Cavalcanti de Albuquerque para o Chefe da IR-4, Raimundo Dantas Carneiro em 31 de maio de 1958. IR-4/069, Posto Indígena Irineu dos Santos, Caixa 165. Planilha 02 – Fotog. 75-76. Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro.

³⁸Aviso do Posto Indígena Irineu dos Santos enviado Pelo Inspetor Mário da Silva Furtado para o Chefe da IR-4, Raimundo Dantas Carneiro em 31 de julho de 1961. IR-4/069, Posto Indígena Irineu dos Santos, Caixa 165. Planilha 04 – Fotog. 80, 81. Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro.

³⁹Antonio Selestino da Silva, 80 anos. Aldeia Boqueirão, Território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 26/01/2019.

Esubulho territorial e migrações Xukuru-Kariri

Outros indígenas Xukuru-Kariri atuaram na área da saúde no âmbito do Serviço de Proteção aos Índios em parceria com o Hospital Regional Santa Rita, sediado em Palmeira dos Índios. A colaboração de funcionários do referido Hospital, resultava em orientações para a prevenção de doenças e estágios na área da maternidade para parteiras na Aldeia Fazenda Canto⁴⁰.



Fotografia 02: Hospital Santa Rita em 1964.

Foto: Autor desconhecido.

Fonte: acervo do GPHIAL.

As relações entre o território indígena Xukuru-Kariri e o Hospital Regional Santa Rita permaneceram após o fim do Serviço de Proteção aos Índios e instituição das atividades na Funai, em 1967. Maria da Salete Souza (Dona Salete⁴¹) recordou a época em que foi estagiária no referido hospital:

⁴⁰Fichas de dados demográficos, relatam a visita de representantes do Governo Holandês e o início da campanha de combate aos vermes, dirigida pela analista e enfermeira do Hospital e Maternidade de Santa Rita, em Palmeira, começando com a construção de fossas”. Aviso do Posto Indígena Irineu dos Santos enviado Pelo Inspetor Mário da Silva Furtado para o Chefe da IR-4, Raimundo Dantas Carneiro em 30 de novembro de 1964. IR-4/069, Posto Indígena Irineu dos Santos, Caixa 165. Mf. 167 – Fotog. 874; 879. Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro.

⁴¹Maria da Salete Souza, Dona Salete, 74 anos. Aldeia Mata da Cafurna, Território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 15/02/2019.

Não ganhei um centavo, terminei e fiquei indo uma vez por semana, duas, assim, que eu podia eu ia mas, sem contrato, sem ganhar nada. Os doutores da Funai foi (e) falou (para) umas mulheres lá para eu estagiar, aprender. Depois disso, aí eu parei, aí a Funai já mandou que eu fosse para Kariri-Xocó, lá foi onde eu comecei a trabalhar, aí foi quando eu já fui ganhando um dinheirinho.

As experiências compartilhadas por indígenas Xukuru-Kariri acerca das migrações motivadas pelas secas frequentes, crescimento demográfico e insuficiência territorial, permitiram compreendermos a política assistencialista do SPI a partir da distribuição de alimentos, recrutamento de indígenas para atividades agropecuárias no Posto e deslocamentos compulsórios para trabalhos durante o século XX.

Os fluxos de indígenas em trabalhos sazonais permaneceram pela insuficiência territorial e morosidade nos processos de demarcação territorial pela Funai. Os destinos de muitos Xukuru-Kariri diversificaram-se ao longo dos tempos pela “circularidade migratória”⁴² nas funções exercidas em atividades sazonais e no regresso para a agricultura nas aldeias em Palmeira dos Índios.

Portanto, a organização estrutural do Posto Indígena Irineu dos Santos somada ao esbulho territorial, possibilitaram a criação de “redes”⁴³ migratórias e posteriores mobilizações em busca de reconhecimento étnico e de direitos instituídos constitucionalmente, como: demarcação territorial, educação e saúde diferenciadas, atendendo as especificidades do povo Xukuru-Kariri.

Referências

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar: textos em história oral.** Rio de Janeiro: FGV, 2004.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BEZERRA, Deisiane da Silva. **A atuação do Padre Alfredo Dâmaso e suas contribuições para o reconhecimento étnico dos Fulni-ô e as mobilizações**

⁴²VER MENEZES, 1985.

⁴³ IDEM, 2002.

indígenas no Nordeste contemporâneo. Campina Grande: UFCG, 2018 (Dissertação Mestrado em História).

COVER, Maciel. **O tranco da roça e a vida no barraco:** um estudo sobre os trabalhadores migrantes no setor do agronegócio canavieiro. João Pessoa: EdUFPB, 2011.

FLORES, José Manuel. **Transformação agrária e desapropriação de terras indígenas em Mato Grosso (1940-1960):** o caso da reserva Kadiwéu. Brasília: Anuário Antropológico, v. 43, n° 01, 2018, p. 285-314.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. **Os caminhos da aldeia:** índios Xukuru-Kariri em diferentes contextos situacionais. Recife: UFPE, 1994 (Dissertação Mestrado em Antropologia).

MENEZES, Marilda Aparecida de. **Da Paraíba prá São Paulo e de São Paulo prá Paraíba:** migração, família e reprodução da força de trabalho. Campina Grande: UFPB, 1985. (Dissertação Mestrado em Sociologia).

_____. **Redes e enredos nas trilhas dos migrantes:** um estudo de famílias de camponeses migrantes. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **A presença indígena no Nordeste:** processos de territorialização, modos de reconhecimento e regime de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

_____. **A viagem de volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

_____. **Regime tutelar e faccionalismo:** política e religião em uma reserva Ticuna. Manaus: UEA, 2015.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **“O nosso governo”:** os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

PERES, Sidnei. SPI, indianidade e indigenismo no Nordeste: cotidianidade e historicidade do poder tutelar. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). **Memória do SPI:** textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2011, p. 321-329.

_____. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-1967). In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem de volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: REVEL, Jacques (Org.). **Jogos de escalas: a experiência da microanálise.** Rio de Janeiro: FGV, 1998, p. 15-38.

ROCHA, Adauto Santos da. **É indo que se volta: a família Ricardo e a formação da Fazenda Canto (1872-1952).** Palmeira dos Índios: UNEAL, 2017 (Monografia Conclusão de Curso em História).

SANTOS, Milton. O retorno do território. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A. de; SILVEIRA, Maria Laura. **Território: globalização e fragmentação.** São Paulo: Hucitec, 1998, p. 15-20.

SILVA, Edson. **Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950 – 1988.** Recife: EdUFPE, 2014.

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **Aldeando sentidos: os Xucuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no Agreste alagoano.** Maceió: EdUFAL, 2013.

Entrevistas

Antonio Selestino da Silva, 80 anos. Aldeia Boqueirão, Território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 26/01/2019.

Cícero Terto do Nascimento, “Grilo”, 53 anos. Aldeia Mata da Cafurna, Território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 23/03/2019.

Francisco Félix da Silva, “Chico Aleixo”, 62 anos. Aldeia Fazenda Canto, Território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 05/02/2019.

Geraldo Maiscena da Silva, “Santa Luzia”, 60 anos. Aldeia Mata da Cafurna, Território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 27/03/2019.

Maria da Salete Souza, Dona Salete, 74 anos. Aldeia Mata da Cafurna, Território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 15/02/2019.

Sebastião Cosme de Oliveira, ““Seu” Basto Cosme”, 64 anos. Aldeia Fazenda Canto, Território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 09/02/2019.

Sebastião Ricardo da Silva, “Dato”, 60 anos. Aldeia Fazenda Canto, Território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 06/02/2019.

CAMINHOS INDÍGENAS: Espaços de movimentação pela Amazônia Indigenous routes: space and movement in Amazonia

Daniel Belik¹

Artigo recebido em: 19/12/2019

Artigo aceito em: 27/03/2020

RESUMO

Esse artigo visa, por meio de exemplos históricos e etnográficos, tentar compreender a forma como os indígenas na Amazônia constroem as experiências espaciais na floresta percorrendo os caminhos. Muitos estrangeiros penetraram a Amazônia seguindo os cursos dos rios principais, pouco podendo informar sobre o espaço dos divisores de águas que se estendem entre os rios. Para isso, foi necessário se deixar levar por guias, intérpretes e remeiros indígenas (Kok, 2009; Roller, 2012) que conheciam a movimentação pelos caminhos na floresta. Baseado em Ingold (2000; 2010) comparo que enquanto a experiência de caminhar na floresta sempre foi parte integral da vida dos povos indígenas; para quem penetrou a selva vindo de fora, a floresta foi vista de modo utilitário, como caminhos a serem abertos e distâncias superadas.

PALAVRAS-CHAVE: Caminhos indígenas, Mobilidade, Percepção Espacial, Interflúvios, Amazônia.

ABSTRACT

The article offers historical and ethnographical examples of how Amazonian indigenous people perceive the spatial dimensions of the forest; taking into account the routes they have taken. Since colonization, collaboration between indigenous informants and layman explorers was crucial for the latter to penetrate terrestrial and fluvial routes within the forest (Kok, 2009; Roller, 2012). Based in Ingold (2000; 2010), I compare that, while exchanges were an integral part of the lives of indigenous people, for the explorers, these paths did not have the same connotation, being used only for its significance as infrastructure being transportation routes or as ways to explore and conquer the indigenous territory.

KEYWORDS: Indigenous routes, Mobility, Spatial Orientation, Interfluves, Amazon Region.

¹ Doutor em Antropologia Social pela Universidade de St. Andrews, Escócia. Pós-Doutorando em Geografia pela Universidade Federal de Rondônia (PPGG/UNIR). Integrante dos Grupos de Pesquisa: Grupo Pesquisa Geografia, Natureza e Territorialidades Humanas (GENTEH/UNIR) e Laboratório Antropologia e Florestas (AFLORA/UFAC). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0044433889745467>. Email: dbbelik@gmail.com

Me acho nas longas caminhadas pelo mato. Fiz várias. Me lembro do suor pingando do nariz, queimando os olhos. Caminhamos horas. Homem, mulher, criança, criança recém-nascida nas costas da mãe, o macaco da noite agarrado no cabelo da índia, as redes, as panelas, o essencial, tudo caminhava. O mato para o índio é como uma cidade para nós. Ele conhece cada cruzamento, supera-os como nós atravessamos as ruas (CLAUDIA ANDUJAR)

Introdução

Faz tempo que o etnólogo teuto-brasileiro Herbert Baldus chamou a atenção para as maneiras como os índios viajam, marcam os caminhos, calculam as distâncias, os meios de transporte que usam e como transmitem notícias através de técnicas de assobio, fabricação de apitos, trombetas ou tambores (Baldus, 1944). Muitos viajantes descreveram a habilidade com que os indígenas são cartógrafos (Thieme, 1993, p. 54; Burnett, 2002, p. 31); desde o auxílio aos navegadores que aportaram na Costa, passando pelas informações fornecidas aos Jesuítas e bandeirantes, até no desenho dos mapas dos primeiros demarcadores das fronteiras no Brasil. Muitos estudos mostraram as redes de comércio e de intercâmbio multilocalizadas na Amazônia (Porro, 1985)² desde antes das grandes navegações, bem como as rotas de migração pré-histórica (Métraux, 1927; Maldí, 1991; Frikel, 1969-1972; Hill e Santos-Granero, 2002); mas não abordaram ou tiveram fontes, para se dedicar em descrever com minúcias os acontecimentos nesses caminhos percorridos, por exemplo, no que foi visto, nomeado, conversado ou narrado durante esse tempo em trânsitos, quem se encontrou e que relações foram travadas, enfim, ainda temos poucas etnografias na etnologia indígena que tentam entender as relações dos índios com o que encontram no caminho (sejam pessoas, animais, plantas ou espíritos). Como veremos nesse

²Como as formadas pelos indígenas do Amapá, Guianas e Norte do Pará (Hulsman, 2011, 2012; Gallois, 2005; Barbosa, 2007; Butt-Colson, 1973; Howard, 2001), para a Venezuela (Overing, 1992; Mansutti, 1986; Thomas, 1972), para o Peru (Lathrap, 1973: 171; Renard-Casevitz, 1992), para o Alto Xingu (Myers, 1981: 29) ou para os falantes Arawak e Tukano da área do Vaupés e todo o Nordeste Amazônico (Hugh-Jones, 1996).

artigo, percorrer os caminhos é parte integrante da vida dos povos indígenas e vários tipos de trocas ocorrem e ocorreram nessas andanças.

Mesmo assim, faz alguns anos que um campo promissor na Antropologia expandiu-se com a publicação de “Ways of Walking”, cujo propósito foi basicamente de mostrar a natureza intrinsecamente social do andar em um mundo “ainda em construção em um movimento ritmado com o movimento de outros à nossa volta - que partilham da nossa jornada ou que cruzam nossos caminhos” (Ingold e Vergunst, 2008, p. 9, minha tradução). Dizer, então, do mundo em formação é nos referir explicitamente ao chão, a terra, a topografia, às matérias-primas que são conseguidas e aproveitadas. A seguir, visamos detalhar a importância que a cultura da caminhada têm para alguns povos indígenas nas etnografias Amazônicas, ou seja, a ideia de movimento e das diferentes formas de se locomover para comparar e pensar diferentes formas de viver, como André Guedes observou na cidade de Minaçu. Onde, estar no “trecho” é conceber a vida em movimento; o lugar por excelência que possibilita o contato e aprendizado do mundo (Guedes, 2013, p. 221).

Guias e carregadores indígenas

Aqui será bem que se note que os índios são os que fazem as canoas, as toldam, as calafetam, os que as velejam, os que as remam, e muitas vezes como veremos, os que as levam às costas e, se ha-de marchar por terra, os que lhes levam as cargas e ainda as armas às costas

Padre Antonio Vieira, Carta sobre a expedição ao Tocantins, 1654

As empreitadas coloniais não teriam sido possíveis sem as contribuições significativas dos grupos nativos que foram imprescindíveis nas informações detalhadas sobre a topografia, a geografia e a hidrografia. Os caminhos fluviais foram “negociados com as populações indígenas” na elaboração dos roteiros das esmeraldas (Paiva, 2016, p. 83) bem como o aproveitamento de “outros conhecimentos,

necessários à elaboração de mapas, esboços, técnicas de representação e orientação nos caminhos terrestres e fluviais do sertão” (Kok, 2009, p. 92). Diversos grupos indígenas participaram na colonização como intérpretes ou línguas; práticos que pilotavam as canoas, caçavam e pescavam para garantir suprimento regular de comida e coletavam produtos ou espécimes locais, só conhecidos por eles, para as coleções dos naturalistas. Mediavam relações com os outros grupos indígenas e ajudavam no reconhecimento das expedições demarcadoras de limites; oferecendo a viabilidade das melhores rotas, identificando os formadores dos rios principais e determinando a estação do ano mais propícia para a viagem. Ao se embrenhar na mata antes de toda a turma, os mateiros da Comissão Demarcadora de Limites entre o Brasil e a Guiana Francesa não se fiavam só em sua bússola, mas sobretudo na lógica do sensível, o fluxo e os lugares em que há encontro de águas, o aumento ou a diminuição da largura dos rios, os tipos de peixe mais comuns em determinados cursos d’água, a mudança de vegetação e do solo pelas altitudes.³ Sua função era “indicar os movimentos e caminhos a serem feitos, em terra, pelos demarcadores, o que facilitará o processo de definição das localizações mais adequadas para a montagem do acampamento ao longo das margens dos rios e, conseqüentemente, propiciará um menor dispêndio de energia no deslocamento de alimento e materiais pelos carregadores” (Castro, 2014, p. 89). Uma das estratégias usadas pela expedição de Robert Schomburgk era enviar guias Wapixana na frente “para que lhe mostrasse o caminho quando este se tornava impenetrável”, seja pela mata ou na transposição das corredeiras (Burnett, 2002, p. 31). Esses caminhos, concluiu a antropóloga americana Heather Roller, que deveriam ser seguidos, não poderiam ter sido forjadas sem levar em conta as contínuas trocas e colaboração entre guias ou informantes indígenas e os leigos exploradores (Roller, 2012, p. 110; 2014) mesmo porque eram os únicos conhecedores dessa “rede de bons

³Lembrando da vegetação como “indicadores da movimentação de um assentamento”, descritos por Balée (1993, p. 142, minha tradução) para os Ka’apor que indicam a antiguidade de uma vila naquela localidade ou se o solo é propício para a agricultura.

caminhos mais do que simples trilhas, que saíam das principais aldeias ribeirinhas” (Porro, 1995, p. 127).

Além de serem verbalmente maltratados, os índios eram ainda os que carregavam peso⁴, como evidenciado na epígrafe acima citada de Padre Antonio Vieira. Essa imagem do índio carregador não nos é estranha para a São Paulo seiscentista, onde os índios constituíam a modalidade mais barata, rápida e eficiente de transporte dos produtos agrícolas (Monteiro, 1994) e vimos muitos exemplos disso no Peru e na Colômbia com os chamados *silleros*, homens extraordinários ao olhar europeu que poderiam carregar até 120 kg de mercadoria, incluindo até as pessoas (Taussig, 1993 [1987], p. 291). Essa quantidade talvez seja uma exceção, mas é comum ouvirmos relatos de viajantes sobre a maneira como os índios carregavam todo o arsenal de sobrevivência da expedição, muitas vezes se sentindo contrariados por deixarem de fazer isso, ou mesmo zombando deles por ainda não conhecerem a mochila. Veja-se esse trecho da clássica monografia sobre os Tupari no rio Guaporé:

Os pacotes foram amarrados com uma faixa de entrecasca de árvore, cuja extremidade terminava por um laço. Os índios colocavam esse laço, ao redor da testa, para que a carga da cabeça fosse suportada pelos músculos da nuca. Cada pacote foi erguido umas vinte vezes para se verificar se não estava muito pesado para ser carregado na longa caminhada. Cada índio não carregava mais de oito a nove quilos e a maioria ainda menos” (Caspar, 1958 [1952], p. 68)

Apesar de talvez serem levados neles, é importante distinguir essas cargas do conteúdo - material e simbólico - do que era geralmente levado no *hatisu* ou *hatihintesu*, o cesto-cargueiro Nambikwara feito de talas de taboca e alça de envira, usado em atividades de coleta de insetos, frutos, plantas comestíveis e utilitárias, no transporte de animais abatidos durante as caçadas. E dos objetos de uso pessoal como o caldeirão de alumínio com a água para abastecer a casa, a lenha para cozinhar os alimentos, aquecer o ambiente, afugentar os mosquitos e os espíritos maus (Costa, 2005, p. 26-

⁴Ver o documentário de Silvino Santos “No rastro do eldorado” onde os índios são retratados como fortes e habilidosos enquanto que os brancos parecem frágeis e perdidos (Souza, 1999, p. 359).

27). O *batisu* é confeccionado pelos homens e, quando forrado com folhas verdes de bananeira é também usado para conservar a massa de mandioca ou pequi cozida embaixo d'água. Talvez, inclusive sejam tipos de carregamento opostos, na medida que o minimalismo Nambikwara só permite possuir, ao longo das andanças da vida do indivíduo, aquilo que cabe no seu cesto, enquanto que os viajantes geralmente nunca conseguiam carregar o que diziam ter necessidade de usar durante esses percursos.

Trilhas e caminhos. Entre o Xingu e o Tapajós

Analisando os percursos na mata por diferentes pessoas - viajantes, antropólogos, indígenas- nessa seção pontuou-se as particularidades dos caminhos pisados e o que se sobressaiu na percepção desses passantes. Esses percursos eram necessários devido à distância das aldeias que se visitava ou à qualquer outra atividade na mata, indicando o espalhamento históricos dos diversos grupos indígenas e as constantes relações de trocas que realizavam.

A Comissão Rondon contactou com os Bakairi através da expedição do Capitão Antonio Pyrineus de Souza que, em 1916, convidando José Coroado ou José Roque para que os guiasse até as cabeceiras do Paranatinga. Apesar de ter contatos frequentes com os Bakairi xinguanos, José Coroado resolveu acompanhar a expedição apenas até o Porto do Caneco, local em que mudaria de rumo, se dirigindo para o Rio Novo porque se fosse guia “receava encontrar lá os Kayapó, temidos pela ferocidade e valentia com que, há muitos anos, guerrearam os Bakairi” (Pyrineus de Souza, 1916, p. 14). Na confluência do Paranatinga com o São Manuel ficava a aldeia de Antonino Bakairi. Segundo relatórios da expedição “essa aldeia está em contínua comunicação com os Bakairi bravos do Xingú. De lá parte um trilho que, atravessando os rios Teles Pires e Cayapó, afluente daquele e tendo a direita a Serra do Urubu, vão ter aos aldeamentos do Xingu” (idem, p. 64).

Em Agosto de 1920, outro capitão, Ramiro de Noronha, integrante da Comissão Rondon para exploração do rio Kuluene saiu com a intenção de fundar o Posto Indígena Bakairi (Simão Lopes), em uma expedição no interflúvio Cuiabá-Arinos, pelo rio Paranatinga, procurando encontrar o divisor de águas⁵ Paranatinga-Xingu. As cabeceiras dos rios Xingu e Tapajós fazem parte do conjunto de serras que compõe os contrafortes que dividem as Bacia Amazônica e Platina. Foram buscadas desde o século XVIII por serem ricas em depósitos minerais e lugares estratégicos de comunicação na América do Sul. Com a ajuda dos Bakairi, e viajando com quatro índios Nahuquá, vararam pela zona extremamente montanhosa do vale do Paranatinga,⁶ estabelecendo relações com os índios do Kuluene, então habitando com alguns Bakairi do Alto Culiseu. Noronha observava que tem

sabido, pelo índio Bakairi, que o Kayapó não percorre, nem faz caminho batido. Cada um sai ou anda numa direção, à distância, para despistar, marcando certamente o ponto de reunião. Quando encontramos ‘tapiris’ perto do Kuluene, os caminhos que conduziam a eles, acabavam a menos talvez de uns 50 metros e logo vinham as batidas que podiam confundese com as trilhas de antas ou qualquer outro animal de porte semelhante” (Noronha, 1950, p. 62).

Por fim, mais um representante da Comissão Rondon, o Capitão Vasconcelos, descendo o rio Ronuro alguns anos depois, na altura do Córrego Fundo, observou um caminho que, partindo de uma certa altura das cabeceiras do rio Culiseu, cortava as cabeceiras dos rios Batovi e Jatobá, concluindo: “é dele que se servem os índios moradores do rio Culiese, quando, saindo de suas aldeias, se dirigem ao Posto Bakairi” (Vasconcelos, 1924, p. 33).

Um dos principais representantes da etnologia feita em Berlim no início do

⁵Os divisores de água formam as bacias hidrográficas geralmente separadas pelas cabeceiras dos principais rios e seus afluentes. Ainda não está claro na literatura por quais cabeceiras as diversas etnias transitavam e até que ponto do rio compunham o seu trecho. Com raras exceções nenhum grupo indígena ocupava toda a extensão do rio, mas cortava transversalmente um trecho e seus afluentes

⁶Segundo Ellen Basso (1973), a expedição de Ramiro Noronha é o primeiro registro de contato com os índios Kalapalo, Kuikuro e Anagafiti ou Naravuté, ao leste do Culiseu.

século, Max Schmidt conviveu com os Bakairi em duas oportunidades. A primeira em 1901 às margens do Kuliseu e a segunda, 25 anos depois, quando os indígenas haviam se locomovido para as cercanias do Posto Simão Lopes, em contato com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). E transcreveu um texto coletado de um Bakairi, chamado Bernardino, o relato de ter ido do Xingu até o Posto Simão Lopes e depois à Cuiabá:

Nós saímos de casa
Nós acampamos neste dia e prosseguimos viagem pela manhã
Dormimos e saímos do acampamento, seguindo viagem
Seguimos até um acampamento
Continuamos a viagem, matamos um veado, assando-o
Nós o comemos no acampamento
Prosseguimos viagem na outra manhã, e erramos o caminho
Nós acampamos perto de um velho rancho
Nós saímos da tapera e descansamos um dia
Saímos de 'Ponte Alta' e acampamos em cima da chapada
Da chapada prosseguimos viagem e acampamos em Arica
Seguimos viagem e chegamos na cidade de Cuiabá (Schmidt, 1947a, p. 57)

Pelo Madeira

Durante a pesquisa campo entre os Uru-Eu-Wau-Wau, Luciana França escutou histórias do passado “que eram invariavelmente contadas em termos de por onde passaram e viveram, por períodos, certas famílias, o que as fez partir de onde estavam e o que lhes aconteceu nesses percursos” (França, 2010: 77). As aldeias dos Uru-Eu se localizavam a distância que podem representar vários dias de caminhada pela mata entre umas e outras, e era um hábito o trânsito entre as aldeias por diversos motivos. As irmãs Maitá e Mandéi Juma, que morando nessa mesma Terra Indígena, revelaram a antropóloga que “o passado é fundamentalmente um tempo em que se andava muito”. Em seu livro denunciou ao Prefeito de Tapauá, o Padre Ricardo Cornwall passando a impressão dos mateiros que os índios Juma eram verdadeiro formigueiro de acampamentos e malocas espalhados por toda a região e descreveu a caminhada até conseguir encontrá-los:

Faziam e mantinham estradas largas e limpas aonde eles queriam ir. Andando com um dos índios vi como ele jogava ao lado qualquer ramo que teria caído no caminho. Construíam simples, mas excelentes pontes

de troncos e cipós através dos igarapés que tinham que cruzar. Sinais de ramos de palmeiras marcavam convenientemente os caminhos errados. De vez em quando passamos paucaias a uns metros fora do caminho que consistiam de vários ramos de palmeiras enfiadas no chão do tamanho para cada um esconder o caçador com seu arco e flechas” (Cornwell, 2003, p. 11)

A cinetista social brasileira Vera da Silva descreveu Amondawa como um povo andante e que coisas importantes aconteciam nessas caminhadas como a coleta de frutos, as relações sexuais entre os casais e os namoros. No Posto Indígena Trincheira o Cacique Tari Amondawa narrou a essa pesquisadora alguns encontros resultantes desde a época que as famílias viviam caminhando por toda a região até o contato em Jaru e Ariquemes dos brancos com os Amondawa e Uru-Eu-Wau-Wau - estes se relacionavam pacificamente:

Quando nasceu eu aí, quando...muito branco.. veio tudo, né? No tempo que falou que assim era. Num tem branco, num tinha nada, né? Minha pai nem conhece bem branco, num conhecia não. Ai ele ficou grande poquim, ai correu, correu, ai parou aqui, né? Aí quando encontraram Uru-eu-uau-uau aqui era, né? Era no Jamari, aquele Uru-eu-uau-uau, era. Aíu chega aqui...Quem é aqui vive aí? Achou onde ele vive, né? Na camim, na caminhada poquim, né?” (Silva, 1997, p. 25).

A área indígena Cinta-Larga era dividida em pelos menos três grandes agrupamentos; “os de cima”, “os do meio” e “os de baixo” cada qual composto por várias aldeias. Estima-se que no final da década de 1960 os Cinta-Larga estivessem dispersos em mais de 30 aldeias, geralmente situadas nas imediações de pequenos córregos. Esses territórios se diferenciavam não só geograficamente e hidrograficamente, mas também pela vegetação, mais especificamente pela disponibilidade do tipo de palha para cobrir casas ou frutos e fabricar colares.

Os Cinta-Larga mais velhos entrevistados pelo antropólogo João Dal Poz relataram que mudaram de aldeia diversas vezes, tanto na infância como na juventude seja devido ao pedido de um outro cacique ou pela necessidade de trabalho. Até, pelo menos, a década de 1970 as aldeias estavam dispostas numa picada que “partia do Juruena, cruzava o rio Aripuanã e atingia o rio Roosevelt e, outra, que seguia rumo às cabeceiras do rio Branco” (Dal Poz, 2004, p. 89).

No núcleo central do estilo de vida Cinta-Larga são as conhecidas expedições ou *treks* familiares que podem durar dias, semanas ou meses e embora organizadas com objetivo específico, podem se desdobrar em longas perambulações para caça, pesca, coleta de mel, castanha, taquara para flecha. Ou para localizar fontes de matéria-prima que venham a servir depois: “no mais das vezes as famílias partem de canoa ou embrenham-se na floresta, acampam em abrigos provisórios que pontilham as áreas próximas dos melhores locais para a caça ou pesca” (Junqueira, 1984, p. 1285).

É possível afirmar junto com Elizabeth Ewart, que, ao contrário da filiação ao espaço do clã que nasceu, não importa tanto de qual aldeia particular a pessoa vem mas esse “espaço geográfico” só adquire sentido uma vez que a “experiência de viver em determinado local passa a ser lembrada através de atividades de caçar e coletar, pescar e roçar” (Ewart, 2013, p. 46). Quais tipos de espaço social as pessoas inventam, caso se recusem a viver no espaço que lhes foi atribuído? Corsín-Jimenez descreveu as esferas de ação e sentido que as pessoas criam para si mesmas, chamando de espacialidade ou capacidade das relações sociais (Corsín Jiménez, 2003, Strathern, 2010); o sentido não está incrustado em um espaço dado e que pode ser percorrido e ocupado, mas é criado em uma matriz de movimentos que viajam de um lugar a outro em uma forma de vida. Essa é a distinção que fez Ingold entre o descobridor-de-caminhos e os navegadores (Ingold, 2000). O mapa é uma representação de cima para baixo, em um espaço abstrato onde os lugares independem de qualquer ponto de vista. O espaço dos caminhos, por outro lado, é construído “em terra” e está sujeito as micro variações do ambiente - circunstâncias de tempo como chuva, frio, sol, e uma série de outras condições - e de animais, desafiando o viajante a se mover na floresta com total confiança. Os habitantes atravessam um mundo sempre em formação mais do que sobre uma superfície pré-formada, exigindo uma habilidade excepcional para ler sinais, por exemplo, de iminente mudança de tempo, no ambiente. Não ocorrendo uma oposição entre a terra como superfície habitada e o espaço vazio do céu, mas um mundo-ambiente capaz de afetar humores e motivações (Ingold, 2010). Mover-se no ambiente significa

sintonizar seu próprio movimento em resposta aos movimentos do entorno. A sociedade moderna passou a se caracterizar pela redução da atividade de andar dando preferência para o transporte. Ora, o transporte orienta-se pelo destino; existe para levar através, de uma localidade a outra; para o passageiro todo destino é um fim e cada lugar um ponto de entrada no mundo que ele estava apartado enquanto em trânsito, como uma linha pontilhada (Ingold, 2007, p. 79)

As histórias das malocas de antigamente contadas por Pichuvy Cinta-Larga são narrativas em primeira pessoa de raptos, visitas, festas e encontros do povo Cinta-Larga. Segundo Pichuvy, cada aldeia Cinta-Larga tinha por volta de cinco malocas, tanto próximas quanto distantes (“lá mais longe tem mais maloca, tem mais maloca”). Transcrevemos breves trechos de três histórias contadas que narrou, indicando a existência dessa circulação de pessoas pela floresta. Na primeira delas, as malocas foram desaparecendo na peleja com os invasores, até a ocasião em que foi colocado veneno no pilão que mexia a chicha para matar as pessoas. Descrevendo esse episódio em função das despedidas: “quando o índio quer vai embora pro acampamento, ele morre no caminho, morre no metade do caminho, morre na beirada da metade do caminho”. Na segunda, Pichuvy contou o episódio do irmão e a mãe que “sumiram no mato”; a mãe foi pega em outra aldeia e quando o narrador tinha apenas nove anos decidiu “procurar sua família no mato”. Um ano depois foi atrás do irmão: “Ainda fui, subi árvore... Dia, noite, andava no mato procurar ele. Nada encontrar dele. Nem rastro dele vê. Disse que branco roubaram, levaram na costa dele. Depois que eu foi outra maloca, me contavam foi branco roubaram mesmo” (Cinta-Larga, 1988, p. 114). Por fim, transcrevemos o diálogo de um encontro entre dois Cinta-Larga pelas trilhas da floresta:

Aí depois perguntou pro índio:

- Aonde que é outro maloca, maloca meu mãe?

Aí índio falou:

- Esse caminho aí, lá longe, é maloca.

Aí ele falou:

- Quantos dias gente viaja?

Outro falou:

- Não tem, não tem muitos dias não. Dois dias gente viaja.

Aí depois que ele andando, andando..aí levou flecha na costa, levou papel...

Aí tem outro índio viajando, né? Viajando, viajando outro maloca.

(...)

Aí conversar mulher:

- Cê vai onde hem, cê tá cansada?

Aí mulher falou:

-Cê vem aonde hem? (Cinta-Larga, 1988, p. 37)

Para exemplificar, vejamos a história dos Parintintin, vizinhos próximos dos Cinta-Larga, através da trajetória de Pyrehakatú, que, no fim do século XIX, saiu do “lugar” do pai no rio Maicí para abrir outro no Alto Ipixuna, um rio paralelo, levando consigo dois cunhados, Kyryta’ga e Iguaku’ga. Ele abriu o “lugar” Jagua’i, que se chamou Pyrehakatú ’ga ’gwyr. Daí, foi se deslocando, rio abaixo, para Gwyvaty’vi, e depois para o local conhecido como repartimento do Ipixuna, chamado Hembyahav. Em seguida, abriu um novo lugar no outro braço do Ipixuna, o igarapé Yomokó, onde permaneceu alguns anos antes de voltar para o Repartimento (Kracke e Levinho, 2002, p. 146).

Antes do contato a história dos Parintintin mostra que novos aldeamentos eram constantemente formados. Os grupos locais deslocam-se constantemente. “Durante a época das chuvas, as famílias de um grupo local se espalham para o centro - para dentro da mata, rio acima, para tirar sorva, caçar e fugir das enchentes” (Kracke e Levinho, 2002, p. 145). Esse grupo local era composto de um homem, o chefe, com filhas e maridos. Geralmente um chefe passou por uma série de lugares - abrindo alguns, voltando para outros por ele abertos - em uma região determinada. Um chefe podendo corresponder geograficamente ao vale de um determinado afluente (idem, p. 146). O caso de Carlos Parintintin exemplificaria o ideal Parintintin do deslocamento. O indígena nasceu no Seringal Calama e depois foi morar no Uruapiara, para depois morar junto do sogro no igarapé Traíra e por fim no igarapé Pupunhas.

Visitas e sinalizações, rastros e armadilhas

O objetivo dessa seção não foi detalhar sobre a ritualística dos cerimoniais de chegadas e partidas na visita entre grupos amigos ou inimigos, mas chamar a atenção para os vários tipos de visitas constituírem formas específicas de deslocamento no espaço.

Segundo a antropóloga Alcida Ramos, o termo *hama de* (visitante) é um dos mais presentes nas conversas dos Sanumá, subgrupo yanomami do alto rio Auaris, estado de Roraima. A visitação entre aldeias é constante e acontece por diferentes motivos envolvendo moradores de aldeias vizinhas ou distantes. Podem ser visitas rápidas, que não passam de cinco dias se feitas por um grupo de homens para trocar objetos e notícias, ou mais demoradas, as visitas do tipo wazimĩ “que envolvem a viagem, entre aldeias, de famílias inteiras para trocar o excesso da produção agrícola e convidar amigos e parentes de outra aldeia para ajudar a consumir essa superprodução” (Ramos, 1990, p. 51). Objetos são também trocados, e promessas de transações futuras são feitas, durante o período da cerimônia dos mortos. São “passados de um dono para outro numa corrente de trocas sucessivas que levam esses bens a longas distâncias” (idem, p. 52).

O território Yanomami no Estado do Amazonas entre Brasil e Venezuela, é ligado por uma intrincada teia de atalhos entre roças novas a velhas, territórios de caça, locais de coleta e pesca, acampamentos de verão, aldeias vizinhas e distantes, à uma distância que pode variar de poucas horas a dias de caminhada umas das outras através da Serra Parima. “Por essas trilhas o caminhante pode percorrer quilômetros, atravessar estados ou até países, em horas, dias ou semanas de viagem, seja para chegar a alguma roça, ponto de caça, aldeia vizinha ou remota” (Ramos, 1995, p. 3). São momentos também de contar histórias, como citado na epígrafe de Claudia Andujar, de memoráveis caçadas, encontros com espíritos ou flagrantes de inimigos escondidos. Esses deslocamentos foram georreferenciados por Maurice Tomioka que os dividiu em 14 macrodeslocamentos, ou seja, formação de novas comunidades que

migraram para outras regiões devido ao esgotamento acumulado de uma área, após anos de uso ou pela eclosão de epidemias ou de conflitos entre elas; e 61 micro ou pequenos deslocamentos, movimentação menor que 1 quilometro relacionado à renovação de roças - direcional - ou busca de locais de caça e coleta, nem sempre acompanhados de mudança no local de residência, mas aumentando as clareiras para vários lados da habitação - radial ou centrípeta (Nilsson, 2010, p. 31-2). Além disso, os Yanomami se deslocam de mais duas outras maneiras: através de uma movimentação pendular onde o grupo retorna, após certo tempo, de uma aldeia distante ou mesmo da capital Boa Vista, a um sítio anteriormente ocupado ou aldeia de origem. É um movimento migratório que está relacionado tanto a expansão territorial Yanomami, quanto ao que foi imposto pela construção da Perimetral Norte nos anos 1970 e pela invasão das terras Yanomami por milhares de garimpeiros no final dos anos 1980.

Para se orientar nessas visitas, os índios usavam sinalizadores indígenas descritos por Padre Frikel para os índios Kaxuyana habitantes do rio Trombetas, no Pará. Uma espécie de comunicação nas encruzilhadas, nas bifurcações dos caminhos com o intuito de ‘fechá-los’, orientando o fluxo da caminhada. Os *yatópere*, escreveu, são: “sinais de orientação feitos principalmente na mata, por meio de galhos ou pequenos arbusto quebrados (...) e usados tanto nas viagens como nas caçadas, ou seja, sempre que os índios andam em grupos separados”. Em outros casos, no entanto, pode-se penetrar zonas desconhecidas, ou pouco frequentadas exigindo que o aventureiro deixe pistas ao percorrer esse território sem caminhos. Nesse caso os Kaxuyan usam o *skarkátpere*: “a medida que vai caminhando, vai quebrando um galho ou arbusto pequeno, de forma que a ponta quebrada indique o rumo de sua marcha. Este sinal é sempre feito quando se muda de rumo” (Frikel, 1976 [1956], p. 340-1).⁷

⁷Parece ser o que os Parintitnin querem dizer com a expressão “Yvyrapa’ar” ou “Yvapa’aragwer” que é “marcar um caminho quebrando pauzinhos” (La Vera Bets, p. 154 -157).

Padre Frikel dedicou todo um bloco de sua pioneira monografia sobre os Tiriyo ao sistema viário dos índios pelas serras do Tumucumaque, e além. Ouviu boatos de uma rede de estrada dos índios - principais e laterais - que vindo do Rio Branco ligaria o Oiapoque e o Atlântico através de caminhos de comunicação que se emendariam de um sistema fluvial a outro. As vezes esses caminhos estariam em melhores condições e mais bem definidos, quando em zonas bastante frequentadas pelos índios; as vezes eram simplesmente trilhas cerradas pelo mato que os homens tinham que ir abrindo na frente dando passagem para as mulheres e crianças. A aldeia de Awararí funcionaria como o centro em que tanto os caminhos para o Paru de Oeste e rio Trombetas quanto para o território dos Wayana no Jari e ia até as Guianas Britânicas pelo Mapuera, se encontravam. Enquanto essa malha aproximava aldeias distantes podia servir facilmente para desorientar o forasteiro não-indígena. Os Tiriyo viajam preferencialmente no verão quando os campos não estavam alagados (e assim podem ser mais facilmente queimados para ter melhor visão do terreno), marchando por terra através das cabeceiras dos rios ou forjando andadores para escalar serras. Em marchas mais longas as roupas e adornos corporais eram retirados para não irritar a pele e correr o risco de enganchar em galhos rasgando o tecido e diminuindo o ritmo ligeiro da andada (Frikel, 1973, p. 39). O estrangeiro tinha que se esforçar para acompanhar os guias, vejamos alguns exemplos em mais detalhes.

Nem sempre os sinalizadores eram amigáveis. Os Juma colocavam sinais de advertência no meio do caminho para impedir a invasão da frente extrativista dos sorveiros regionais e apanhadores de castanha em seus territórios (Kroemer, 1985, p. 98). Talvez algo parecido com os *min* dos Tupi-Kawahiva que Lévi-Strauss observou quando caminhava do Posto Pimenta Bueno no rio Machado, para a foz do Igarapé Porquinho. O antropólogo escreveu: “de vez em quando nosso guia se debruçava à beira de sua trilha invisível para levantar com um gesto célere uma folha e assinalar-nos, debaixo, uma lasca lanceolada de bambu fincada obliquamente no chão a fim de que um pé inimigo ali se cravasse” (Lévi-Strauss, 1996, p. 327). Seguindo o mesmo princípio das aldeias cercadas por paliçadas descritas por Nordenskiöld enterradas em fossos cobertos de terra (Nordenskiöld, 1961, p. 40).

A caminhada dos Guajá pela floresta parece estar mais associada ao processo de caçada pelos territórios envolvendo três etapas: rastrear, cercar e abater. Ser caçador é sinônimo de ser caminhador, são atividades expressas pelo mesmo verbo *watá*. A atividade mais comum para um caçador é portanto, andar na floresta em busca por determinados rastros dos animais, como penas, fezes, urinas, pegadas e é realizada conjuntamente entre homem, mulher (e cachorro). O casal então “anda junto”, seja longe, nos acampamentos, ou em breves jornadas de poucas horas, geralmente também se descobrindo sexualmente nesses percursos. Os vestígios encontrados pelas trilhas fazem com que o homem consulte a mulher sobre que caminhos a seguir, muitas vezes aventando possibilidades ainda não previstas, e lembrando as histórias particulares de cada trilha.

Durante uma caçada, nas caminhadas aos locais pré-determinados, *watá* será sempre *watá-paj*, que pode ser traduzido por ‘andar rápido’, ideia que contrasta com *watá-me*, ‘andar lentamente’ (ou, literalmente, ‘andar mole’), como se deve fazer em momentos de descanso, descontração, ou mesmo quando retornam de uma caçada (Garcia, 2012, p. 186)

A mulher conta ainda, “*a la Nambikwara*”, com os conselhos do macaco-prego agarrado às suas cabeleiras e que, além de ser fonte de diversão e distração para o grupo, está constantemente atento aos movimentos da caminhada, podendo alertar com assobio e gritos qualquer aproximação de animais indesejáveis como cobras e aranhas venenosas. Quando um animal de estimação cresce muito e passa a oferecer perigo à comunidade é levado mata adentro por dias de caminhada até encontrar um ponto tão longe quanto não saiba mais retornar à aldeia, e então é abandonado para se perder (Garcia, 2018, p. 428).

Andanças

A dispersão dos Munduruku sempre fascinou os Franciscanos encarregados da Missão do Cururu. E se mostrava como um desafio, visto que para quem trabalhava no Alto Tapajós, era necessário percorrer largas distâncias para chegar as aldeias, mas

ao mesmo tempo uma oportunidade de viagens pastorais e novos contatos com grupos indígenas desconhecidos.

Desde Santarém nas visitas pastorais ao longo do rio Tapajós, o Padre Hugo Mense faz três viagens principais ao rio Tapajós. Uma em 1908 para o Baixo Tapajós, a segunda em 1912 para o Médio Tapajós e a terceira em 1925 para os Campos do Cururu. Na primeira delas, passou por diversas localidades ribeirinhas que indicavam haver conexões com outras e com os grupos indígenas do interior. Depois de pousar em Vila Braga passou a notar trilhas que conectavam as diversas localidades pelo interior e que podiam ser percorridas a cavalo. Indo em direção a casa do seringalista Manoel Antônio de Carvalho, em São José, passando por um planalto de cerca 80 metros de altitude, que ondulava suavemente, chegando-se numa grande clareira cercada por matas e chapadas. A casa principal, com diversas casas em volta, ficava no meio da colina, no cruzamento de diversas trilhas. Essa era uma importante colina na região; fonte de água potável de diversos rios como o Arixí, o Acuay, o Tracuá e o Flexal. Passava então por localidades tão insignificantes quanto Tamanqueiras, Santa Victoria, Castanhal e São Felipe onde conheceu o Tuxaua Mawé Antônio Correia. Este lhe indicou o caminho para a “Terra dos Mawé”, mas seguindo pelo curso de água do rio Jacaré, onde o comércio de guaraná se estabelecera desde o século anterior, como uma atividade lucrativa para os Paranistas. Nessa altura o viajante se encontrava na altura do rio Jamanchim onde todas as cachoeiras mais perigosas do Tapajós haviam sido transpostas atravessando-se pelo meio dos seringais.

Em 1912, Hugo Mense refez a viagem, desta vez, seguindo para mais longe atravessando a pé pelos seringais Pimental, Mombaizinho, Maloquinha, Espírito Santo, onde batizou indígenas Mawé vindo de aldeias das redondezas e realizou a Santa Missa. A magnitude da Cachoeira do Chacorão logo a frente o impediu de continuar subindo o rio Tapajós recorrendo a duas propriedades que ficavam às suas margens: Cadete e Maracati, que depois constatou serem seringais onde trabalhavam Mawé e Munduruku, e que entre esses índios podia encontrar excelentes guias e pilotos. Por fim, em uma terceira oportunidade no início de 1925, Hugo Mense enfim

conheceu as aldeias mais sagradas para os Munduruku localizadas nas cabeceiras do rio Cururu. Esse ambiente que alternando ocorrências de savana e floresta caracterizando essa região como uma zona de transição entre a Amazônia e o Brasil Central e foi bastante estudado por geólogos e limnologistas que passaram pela região (Kastner, 2009; Sioli, 1967; Zimmermman, 1963).

O geógrafo e professor da Universidade Federal de Rondônia, Adnilson Almeida Silva caminhou por dias na Terra Indígena Uru-eu-wau-wau junto com o grupo Kawahib Jupaú em diversas expedições que tinham por objetivo percorrer antigas trilhas que serviam como rota de fuga e de rede de contato ligando as aldeias. Cada maloca, aldeia ou comunidade encontra-se interligada a outras por meio de trilhas, rios, florestas, roças, servindo como conexão e manifestação com o espaço de ação (Silva, 2010, p. 131). No caminho costumavam parar em pontos estratégicos para adentrar ainda mais na floresta em locais de barreiros para caçarem ou em locais de pesca. Enquanto isso, outros teciam diversos tipos de cestos com folhas de babaçu e inajá amarrados com talas de envira, utilizados no transporte de seus pertences e alimentos. Quando esses cestos não eram mais necessários foram abandonados pelo caminho, servindo como indicadores dos locais que habitualmente passam. Na trilha, de 40 quilômetros em linha reta, do Alto Jamari à localidade chamada de Iñamōrarikãgã (TIAJI), “os que seguiam na dianteira deixavam sal, feijão, açúcar, café, farinha e tai’heua (queixada) para que os demais saciassem a fome num tapiri antigo que era a Aldeia do Taroba-Ga, cuja função era proteger contra eventuais chuvas” (idem, p. 211). O estabelecimento desses pontos de apoio denominados de “maloquinhas” ou “tapiris” podendo nela “descansar, realizar refeições e até mesmo dormir” (Silva, 2007, p. 7). Os tropeiros costumavam chamar de “maloquinhas de caça” as habitações-provisórias de toldos de ramos e folhagens consturidas pelos índios Nambikwara “onde quer que se encontrem à hora do anoitecer” distintas das suas habitações-domicílio (Roquette-Pinto, 1935, p. 230).

Antes de serem concentrados no Posto Indígena do SPI Pedro Dantas, os Kayabi moravam em dois lugares; no rio Teles Pires ou São Manoel, Mato-Grosso e

no rio dos Peixes, Sul do Pará. Se visitavam constantemente; encontrando os parentes e depois voltavam pra casa. Guiado pelo Juruna Daá, Claudio Vilas Boas abriu um “picadão”, como chamava, até o rio Teles Pires com uma tropa de jegues e então teve contato com os Kayabi que moravam acima das cachoeiras. Sabino Kayabi, que havia feito contato com Kayabi isolados de diversas aldeias ao longo do rio Teles Pires, e trabalhado no Posto Indígena José Bezerra, sabia dos antigos caminhos e das melhores rotas a seguir, foi para o Xingu, no início dos anos 1960, acompanhado do chefe Prepori. Demorou mais de um mês para chegar no rio Azul e descer de canoa até o entroncamento com o Manitsawá. Com mais seis dias chegaram na aldeia de Prepori, na barra do rio Arraia dois dias depois chegar no Posto Indígena Diauarum, no Parque do Xingu (Ferreira, 1994, p. 103). Fundado pelos irmãos Vilas Boas, em fins de 1948, para atrair índios Juruna, Diauarum também serviu como ponto de apoio para incursões de pacificação dos índios Suyá e Txukahamãe (Oliveira, 1970, p. 44). O itinerário da Expedição Roncador-Xingu foi descer o rio Xingu até sua confluência com o Manitsauá, e subir esse rio quando não mais possível varando por terra em direção ao Tapajós, em trajeto até então desconhecido do homem branco. Vejamos como os Villas-Boas descreveram esse caminho:

A caminhada em direção aos morros isolados foi longa. Partimos no rumo norte, através de mata alta e sombria. Na frente íamos marcando a facção algumas árvores que nos indicaria o caminho de volta (...) A mata, à medida que se vai distanciando do rio, fica mais alta e limpa, o que permite andar com mais desembaraço

Nas curvas sinuosas da margem esquerda do Manitsawá perderam o rumo de volta ao acampamento. O tempo estava encoberto e a turma já não mais podia se orientar pelo sol: “depois de uma caminhada de quatro horas começou a escurecer. Nada de acampamento, nada de rio. A chuva que ameaçou cair a tarde toda não veio, mas o tempo continuava escuro. Dois homens estavam indecisos quanto ao rumo. Paramos para um descanso e aproveitamos a oportunidade para dar dois tiros de chamada” (Villas Boas, 1979a e 1979b; Villas Boas, 1997, p. 193).

Em 1966, durante seu trabalho que seria publicado em Viena, o etnólogo Georg Grunberg acompanhou quatro indígenas Kayabi que foram contatar parentes Apiaká que não viam fazia mais de dez anos.

Durante nossa marcha de vários dias, os quatro homens se comportavam alternadamente como por ocasião de uma visita a parentes ou como numa expedição de guerra, dependendo dos comentários induzidos pelas pegadas no território dos Apiaká” (Grunberg, 2004, p. 179).

Os Kayabi marchavam sempre em fila indiana onde o líder abria a picada seguido dos outros homens, depois mulheres e crianças (e as vezes um último homem na retaguarda). Paravam rapidamente para descansar de meia em meia hora, às vezes com uma hora de intervalo, agachados sobre os calcanhares abrindo os joelhos. Orientam-se pelos cursos d’água, raramente pelo sol. E Grunberg descreveu ainda como era feita a marcha: “Ao caminhar e ao correr pelo mato, o Kayabi abre as pernas a partir dos joelhos e vira as pontas dos pés para dentro, para não tropeçar em cipós. Só depois que aprendi esse jeito de caminhar consegui acompanhar as corridas dos Kayabi sem cair continuamente no chão” (idem, 2004, p. 191). Toda técnica tem sua forma e o aprendizado de um novo movimento é lento porque é necessário, antes de tudo, desembaraçar-me do seu próprio. Passando a ser necessário educar a marcha na floresta: subir, descer, correr, rastejar, pisar e andar (Mauss, 2003, p. 416).

Não foi por caso que essa série de “atos montados” interessou o cineasta Richard Chapelle que faz observação semelhante atravessando a pé a Serra Morena, por uma picada aberta pelos Cinta-Larga para se deslocar entre as aldeias e o rio Aripuanã. Mais do que qualquer outro perigo estava preocupado em não esquecer da “imitação prestigiosa” para não tropeçar nos ramos, para evitar o cipó que cortava o rosto e para pular o tronco caído sem perder tempo ou sem fazer esforços inúteis. Sua descrição é de uma trilha mais sentida do que vista, percebida pela maneira como a vegetação voltou a crescer depois de ter sido -frequentemente ou não - esmagada pela passagem de humanos, escreveu:

O traçado da picada é uma loucura. Em vez de seguir reta, ela se insinua ao acaso da vegetação, serpenteando entre os fetos. Inversamente, se se apresenta um obstáculo, um montículo, uma pequena elevação do terreno, a picada passa exatamente por cima dele, subindo de um lado e descendo do outro, em vez de contorná-lo. Além disso, a picada é invisível. Somente a percebem os olhos atilados do mateiro. Um ramo com um ou dos centímetros de diâmetro, cortado a trinta centímetros do chão, é a marca principal. Muitas vezes, não passa de uma haste levemente quebrada à mão e dobrada. A distância entre esses sinais varia de quatro a seis metros (Chapelle, 1982, p. 67)

Mas, depois de passar mais tempo do que o esperado na picada para chegar do Posto a aldeia, sujo, dolorido e com as roupas encharcadas o discurso mudou um pouco de tom:

Jamais um caminho de índios apresenta um trecho tão grande, quinhentos metros, sem indicação. Mesmo os mais prevenidos não poderiam imaginar que a picada continuasse tão longe. Teriam abandonado a marcha. Estamos, sem sombra de dúvida, em presença de um caminho aberto exclusivamente pelo grupo de cintas-largas familiarizados com essa região (Chapelle, 1982, p. 78)

Trekking

Os *trekkers* podem ser definidos como “grupos que passam seis meses ou mais distante de uma aldeia para a qual acabam retornando” (Balée, 1993, p. 210). Mayburry Lewis afirmou que o território Xavante, por exemplo, “corresponde à área na qual a comunidade é capaz de explorar em suas perambulações durante o ano, e não raro a comunidade se fragmenta em unidades menores que tomam várias direções se reencontrando mais tarde” (Maybury-Lewis, 1974 [1967], p. 99). Os valentes Waoroni, por exemplo, impõe à floresta uma socialidade humana através de seu estilo de vida do tipo trekking, diz a antropóloga britânica Laura Rival (2002).

A maioria dos povos indígenas no Brasil Central passam boa parte do ano em *treks* divididos em grupos relativamente pequenos voltando a se encontrar apenas durante situações específicas nas aldeias-base. Esse é o padrão coletivo das sociedades Gê e Bororo que alternam sua organização social entre grupos dispersos de caçadores e coletores e suas vilas maiores. As expedições de trekking são organizadas sempre

por grupos masculinos e em condições normais, sempre há mais de um grupo de trekking, quase sempre existem vários (Turner, 1979).

Desde pelo menos a década de 1950, os grupos Kayapó-Mekrãgnoti, estão em constante movimento de migração de uma aldeia para outra pelos afluentes do rio Iriri, no interflúvio dos rios Tapajós, Jamanxim e Xingu. Os *treks* sazonais ocorrem todo final da estação seca para caçar, pescar, coletar frutos selvagens ou algum material específico, quase sempre derivados de palmeiras (folhas, óleo, fruto) onde “inúmeros e estreitos caminhos, cortam a floresta, a maioria deles imperceptíveis por pessoas não acostumadas com a vida na selva” (Verswijver, 1992, p. 43). Os *treks* cerimoniais podem ser classificados como tendo um itinerário circular, quando os participantes percorrem uma distância da vila em não mais de um dia de viagem até chegar em uma região chamada de “lugares de retorno”, onde tudo é nomeado; e os *treks* lineares que representam a mudança da comunidade como um todo para outra parte, lugar este onde pode ser erigida uma nova aldeia, ou a comunidade decidir passar apenas um tempo no lugar. “A tendência é de o trekking circular durar de um a dois anos a medida que cobre todas as direções que cercam a aldeia para depois partir para o trekking circular (Verswijver, 1992, p. 250). “O Kayapó pode perambular por meses e até anos na floresta”, revelou Dennis Werner, em uma de suas aventuras junto a esse grupo (1978; 1984) que também teve a oportunidade de partilhar da atmosfera íntima da vivência cotidiana em um trekking Mekrãgnoti. Todos os dias se levantava acampamento e se andava, sem parar, do amanhecer ao anoitecer atravessando as capoeiras, sempre andando com as pontas dos pés para dentro por um estreito caminho pela floresta. As aldeias Mëbengôkre, sempre foram apenas “lugares entre-andanças”, andanças essas, chamadas de *më’y* que aconteciam, especialmente, no período da seca, podendo durar semanas ou meses e convocadas pelos chefe Mëbengôkre (Oliveira, 2019, p. 185).

Na Amazônia Ocidental, especificamente para os Matis, Matsés e Korubo, Beatriz Matos indicou a existência de uma paisagem de caminhos e trilhas na floresta que eram feitos e refeitos de tempos em tempos e onde se trocavam visitas,

tecnologias de fabricação e uso de artefatos, de adornos corporais, de armas de guerra, de xamanismo. A pesquisadora chamou de conjuntos ou “unidades temporárias que se definiam pelo morar ou caminhar junto” (Matos, 2017, p. 46).

Considerações finais

“Há muito tempo atrás, os antigos andavam pelos seus territórios (...) há muito tempo, os antigos viajavam à pé pelos caminhos ou de canoa pelos rios”, se lê na primeira frase que abre o Atlas dos Territórios Mebengôkre, Panará e Tapajúna (Leite, 2007). Através de uma abordagem das relações sociais espaço-centrada, nesse texto buscamos conduzir o leitor pelos possíveis caminhos trilhados pelos indígenas na Amazônia e dar vida a esses trajetos. Enquanto a experiência de caminhar na floresta sempre foi parte integral da vida dos povos indígenas; para quem penetrou a selva vindo de fora, a mesma foi vista de modo utilitário, apenas como distâncias a ser superadas e caminhos a serem “limpos”, especialmente desses mesmos povos que estariam no meio, impedindo o avanço da interiorização, como registrado, para a época, nos documentos de pacificação e “barbárie”.

O conhecimento ocorre “ao longo dos caminhos de observação”, sendo necessário viajar neles para se conhecer os lugares (Ingold, 2000, p. 229). Os vários exemplos apresentados nesse artigo são de pessoas que tiveram a experiência de marcar o chão desses caminhos ancestrais e perceberam mudanças de ritmo à medida que a vida se desenrolava. Os caminhos indígenas conectavam e ainda conectam essa sociedade dispersa formando uma rede de lugares que formaram, ao mesmo tempo, uma rede de relações entre pessoas e eventos.

Bibliografia

ANDUJAR, Claudia. A luta Yanomami. São Paulo: Instituto Moreira Sales (IMS). Exposição Audiovisual. ISA e HAY. 2019.

BALDUS, Herbert. Comunicação e comércio entre os índios do Brasil. **Revista de Sociologia**, São Paulo: USP, v. 6, n. 3, p. 237-249, 1944.

BALÉE, William. **Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany**: the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people. New York: Columbia University Press. 1993.

BARBOSA, Gabriel Coutinho. **Os Aparai e Wayana e suas redes de intercâmbio**. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo. 2007.

BARBOSA, Horta. Pacificação dos índios Parintintin. In: **Relatório Anual SPI. 1920**. pp. 21-25.

BITTENCOURT, Agnelo. **Corografia do Estado do Amazonas**. Edição Fac-Similada. Manaus. 1985. [1925].

BOCKEY, Frei Francisco Xavier. **Missões no Amazonas**. Relatório apresentado pelo Revmo. Sr. Fr. Samule Mancini ao Presidente da Província. In: Santo Antonio. Órgão da Província Franciscana de Santo Antonio do Brasil. Ano III, Número 2. Recife. 1945.

BURNETT, D. Graham. "It is Impossible to Make a Step without the Indians": Nineteenth-Century Geographical Exploration and the Amerindians of British Guiana. **Ethnohistory** 49: I. 2002.

BUTT COLSON, Audrey. Inter-tribal trade in the Guiana highlands. Caracas: **Antropologica**, n. 34. 1973.

CASPAR, Franz. **Tupari**: entre os índios, nas florestas brasileiras. São Paulo: Melhoramentos, 1958.

CASTRO, Carlos Gomes de. **Demarcadores e objetos em Campanha**. A Comissão Brasileira Demarcadora de Limites e a Fabricação de Fronteiras. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

CORNWALL, Ricardo. **Os Juma**: a continuação da violenta redução dos Tupi. Madalena: Ceará. 2003.

CORSÍN-JIMENEZ, Alberto. On Space as a Capacity. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 9, n. 1. p. 137-153. 2003.

CORTESAO, Jaime. A cultura geográfica dos índios e a ilha-Brasil. In: **Boletim Geográfico**. Ano IV. N. 46. p. 1328-1330. Janeiro/1947.

DAL POZ, João. **Dádivas e dívidas na Amazônia**: parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga. Doutorado. Campinas: UNICAMP. 2004.

EWART, Elizabeth. **Space and society in Central Brazil**. A Panará Ethnography. London: Bloomsbury, Vol. 80. 2013.

FRIKEL, Protássio. Os Tiriyo seu sistema adaptativo. Hannover. **Völkerkundliche Abhandlungen**, vol. 5. Münstermann. 1973.

_____. Sinais e Marcos de Orientação e Advertência Indígenas. In: **Leituras de Etnologia Brasileira**. Egon Schaden (org.). São Paulo. Companhia Editora Nacional. 1976 [1956]. pp. 340-348.

_____. Migração, guerra e sobrevivência Suiá. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 17/20, p. 105-136, 1969-1972.

GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). **Redes de Relações nas Guianas**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas. FAPESP. 2005.

GARCIA, Uirá. Ka'á, 'andar na floresta': caça e território em um grupo tupi da Amazônia. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, 17(1): 172-190. 2012.

_____. Awá-Guajá. Crônicas de Caça e Criação. São Paulo: Hedra. 2018.

GUEDES, André. **O trecho, as mães e os papéis**. Movimentos e Durações no Norte de Goiás. São Paulo: Garamond. 2013.

HILL, J.; SANTOS-GRANERO, F. (org.). **Comparative Arawakan histories**: rethinking language family and culture area in Amazonia. Chicago, University of Illinois Press. 2002.

HOWARD, Catherine Vaughan. **Wrought identities: the Waiwai expeditions in search of the "unseen tribes" of northern Amazonia**. Chicago: University of Chicago, 2001.

HUGH-JONES, Stephen. Shamans, Prophets, Priests and Pastors, in: Nicholas Thomas and Caroline Humphrey (eds). **Shamanism, History, and the State**. Michigan. 1996, p. 32-75.

HULSMAN, Lodewijk. Swaerooch: o comércio holandês com índios no Amapá (1600-1615). **Revista Estudos Amazônicos**, vol. VI, no 1 (2011), pp. 178-202.

_____. Guyana's Routes: A Trip from Suriname to the Branco River in 1718." In **From Historical Paths to the Cultural Processes between Brazil and Guyana**, edited by R. de Oliveira and M. Ifill, 45–66. Boa Vista. UFRR. 2012.

INGOLD, Tim. To journey along a way of life. Maps, wayfinding and navigation. In: *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. p. 219- 242. London: Routledge. 2000.

_____. Up, across and along. In: **Lines: a brief history**. London: Routledge, p. 72-103. 2007.

_____. Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, S121-S139. 2010.

INGOLD, Tim e Jo Lee Vergunst (ed.). Ways of Walking. **Ethnography and Practice on Foot**. Ashgate. 2008.

JUNQUEIRA, Carmen S. Sociedade e Cultura: Os Cinta-larga e o exercício do poder do Estado. **Ciência e Cultura**, 36 (8): 1984. p. 1284-1287.

KASTNER, Klaus Peter. Zentralamazonien – die Urwälder und Savannen des Madeira-Tapajóz-Gebiets. In: **Amazonien indianer der Regenwälder und Savannen**. Ausstellungskatalog. Dresden: Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen. 2009.

KOK, Gloria. Vestígios indígenas na cartografia do sertão da América portuguesa. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo, v. 17, n. 2. P. 91-109. Jul-Dez. 2009.

KRACKE, Waud; LEVINHO, José. Carlos. Um mundo em movimento: os Parintintin. **Revista Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, n. 99, p. 145-156., 2002.

LATHRAP, Donald. The Antiquity and importance of long distance trade relationships in the moist tropics of pre-Columbian South America. In: **World Archaeology**, 5: 170-186. 1973.

LEITE, M. E. Introdução. In: **POVOS MEBÊNGÔKRE, PANARÁ E TAPAJUNA. Atlas dos Territórios Mêbêngôkre, Panará e Tapajuna**. Funai; MEC; SIPam; Associação Ipren-re e Petrobrás Cultural, 2007.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. São Paulo: Cia das Letras. 1996.

MALDI, Denise. O complexo cultural do marico: sociedades indígenas dos rios Branco, Colorado e Mequéns, afluentes do médio Guaporé. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Antropologia**, Belém: MPEG, v. 7, n. 2, p. 209-269, dez, 1991.

MANSUTTI RODRIGUEZ, Alexander. Hierro, barro cocido, curare y cerbatanas: el comercio intra e interétnico entre los Uwotjuja. **Antropologica**. 63. p. 3-75. 1986.

MAUSS, Marcel. “As técnicas do corpo”. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify. 2003. p. 399-422.

METRAUX, Alfred. **Migrations historiques des Tupi-Guaraní**. Paris: Librairie Orientale et Américaine, 1927.

MONTEIRO, John Manuel. Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo, Cia. das Letras, 1994.

MYERS, Thomas. Aboriginal Trade Networks in Amazonia. In: **Networks of the Past: Regional Interaction in Archaeology**, Francis, Peter; Kense, F. J and Duke, P. G (ed.), p. 19–30. 1981.

NILSSON, Maurice Seiji Tomioka. **Mobilidade Yanomami e os efeitos à paisagem florestal de seu território**. Manaus: Mestrado INPA. Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia. 2010.

NORONHA, Ramiro. **Comissão Rondon**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1950. (Publicação, 75 - Rondon).

OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. **Os índios Juruna do Alto Xingu**. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia, 1970.

OLIVEIRA, Ester de Souza; PASSOS, João Lucas Moraes. Limites e lugares: entre caminhos mēbêngôkre. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 170-196, out. 2019.

OVERING, Joana. Wandering in the market and the forest: an amazonian theory of production and exchange. In: DILLEY, Roy (org.). **Contesting markets: a general introduction to market ideology, imagery and discourse**. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1992. p. 182-202.

PAIVA, Adriano Toledo. **Uma tradição paulista nas Minas: descobridores e conquistadores nos sertões dourados**. Belo Horizonte: Fino Traço. 2016.

PORRO, Antonio. Mercadorias e rotas de comércio intertribal na Amazônia. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo: Museu Paulista, v. 30, p. 7-12, 1985.

_____. **O povo das águas**. Ensaios de etno-história amazônica. Vozes/EDUSP. Rio de Janeiro. 1995.

RAMOS, Alcida. **Memórias Sanumá**. São Paulo: Marco Zero. 1990.

_____. Por falar em Paraíso terrestre. **Série Antropologia**, n. 191. 1995.

RENARD-CASEVITZ, France Marie. História Kampa, Memória Ashaninka. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras. 1992. p. 197-212.

ROLLER, Heather Flynn. River Guides, Geographical Informants, and Colonial Field Agents in the Portuguese Amazon. **Colonial Latin American Review** 21, n. 1, p. 101-126. 2012.

_____. Amazonian Routes. Indigenous Mobility and Colonial Communities in **Northern Brazil**. **California**. Stanford University Press. 2014.

ROQUETTE-PINTO, E. Rondônia. São Paulo. Companhia Editora Nacional. 1935.

SCHMIDT, Max. Los Bakairí. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo: Museu Paulista. vol. 1, 1947a.

_____. Los Kayapó de Matto-Grosso. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo: Museu Paulista, v. 1, p. 59-61, 1947b.

SILVA, Adnilson de Almeida. **Territorialidades e identidade do Coletivo Kawahib da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia: “Orevaki are” (reencontro) dos “marcadores territoriais”**. Curitiba. 2010. Tese de Doutorado. Geografia. UFPR.

SILVA, Adnilson de Almeida; Silva, Josué da Costa. **Restabelecimento da maloca Yñamōrarikãgã: um espaço de representação cultural do povo Jupauí**. Salvador: NEER, 2007. 17 p. (II Colóquio Nacional do NEER).

SIOLI, Harald. The Cururú region in Brazilian Amazonia, a Transition Zone between Hylaea and Cerrado. **The Journal of the Indian Botanical Society**, Vol. XLVI, n. 4, 1967.

SOUZA, Márcio. Silvino Santos. **O cineasta do ciclo da borracha**. Rio de Janeiro: Funarte. 1999.

STRATHERN, Marilyn. “The tangible and intangible: a holistic analysis?”. In: ITEANU, André (ed.). *La cohérence des sociétés. Mélanges en hommage à Daniel de Coppet*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme. 2010.

THIEME, Inge. Karl von den Steinen: Vida e Obra. In: Karl von den Steinen: **Um século de Antropologia no Xingu**. Vera Penteadó Coelho (org.). EDUSP. p. 35-108. 1993.

THOMAS, David J. The indigenous trade system of Southeast Estado Bolívar Venezuela. Caracas: **Antropologica**, n. 33.1972.

VIEIRA, Antonio. Cartas. Coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo. Lisboa: imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1996.

VILLAS BOAS, Orlando e Cláudio Villas Boas. Diário na selva - I - Encontro com os Juruna. **Revista da Atualidade Indígena**, s. l: s. ed, n. 14, p. 31-40, jan./fev., 1979a.

_____. Diário da selva - II - Viagem pioneira pelo Maritsauá. **Revista de Atualidade Indígena**, Brasília: FUNAI, n. 15, p. 17-24, mar./abr., 1979b.

VILLAS BOAS, Cláudio e Orlando Villas Boas. **Almanaque do sertão**: história de visitantes, sertanejos e índios. São Paulo: Globo, 1997.

ZIMMERMANN, Josef. Die Indianer am Cururú (Südwestpará). **Ein Beitrag Antropogeographie Amazoniens**. Bonn: Bonner Geographische Abhandlungen. Dümmlers Verlag. 1963.

MIGRAÇÕES TERENA PARA A PERIFERIA DE CAMPO GRANDE (MS):

a manutenção de relações tradicionais de parentesco em contextos urbanos

Terena migrations to the outside of Campo Grande (MS): the maintenance of traditional relationships in urban contexts

Luiz Felipe Barros Lima da Silva¹

Victor Ferri Mauro²

Artigo recebido em: 19/12/2019

Artigo aceito em: 31/03/2020

RESUMO

Este artigo apresenta uma análise do deslocamento espacial de um pequeno grupo de indígenas Terena oriundo de aldeias no interior de Mato Grosso do Sul para um bairro periférico da capital daquele estado - Campo Grande -, chamado Jardim Inápolis, e também investiga estratégias de adaptação ao novo ambiente que incluem a manutenção de redes de parentesco e compadrio que vinculam pessoas dentro desse grupo de acordo com padrões tradicionais da etnia. Ao final, percebe-se nesse caso a manutenção de práticas tradicionais de organização sócio-espacial e relações de parentesco típicas dos Terena adaptada ao contexto urbano e a emergência de um processo de territorialização fortalecido por elaborações e ressignificações culturais que operam como marcadores da identidade étnica.

PALAVRAS-CHAVE: Terena. Parentesco. Mobilidades indígenas. Etnicidade.

ABSTRACT

This article presents an analysis of the spatial displacement of a small group of Terena indigenous people from villages in the interior of Mato Grosso do Sul to a peripheral neighborhood of the capital of that state - Campo Grande -, called the borough of Jardim Inápolis, and also investigates strategies for adaptation to the new environment that include the maintenance of kinship and cronyism networks that link people within that group according to traditional ethnic patterns. In the end, it is perceived in this case the maintenance of traditional practices of socio-spatial organization and kinship relations typical of Terena adapted to the urban context and the emergence of a process of territorialization strengthened by elaborations and cultural resignifications that operate as markers of ethnic identity

KEYWORDS: Terena. Kinship. Indigenous mobilities. Ethnicity.

1 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K8161689E6>. luizfbl@hotmail.com

2 Doutor em História pela Universidade Federal da Grande Dourados e docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4214397P6>. victorfmauro@gmail.com

Introdução

A presença dos grupos indígenas nas cidades brasileiras não é um fenômeno recente. Fatores como precarização das condições de vida nas Terras Indígenas quanto à prestação de serviços em saúde, educação, lazer, geração de emprego, além de problemas relativos às pendências nas regularizações fundiárias, violência, entre outros, foram alguns dos catalisadores do processo de migração constante para o meio urbano. Desde a década de 1960, as migrações de indígenas para grandes centros, como São Paulo, Porto Alegre, Rio de Janeiro, Manaus e Campo Grande tem se intensificado. Na capital sul-mato-grossense, tem se fixado na área urbana do município, famílias predominantemente de cinco etnias (Terena, Kaiowá, Guarani, Kadiwéu e Guató), originárias de aldeias no interior do estado. Nesse quadro, os Terena ocupam uma posição de destaque maior em termos quantitativos.

Algumas comunidades indígenas que se formaram no contexto urbano campo-grandense conseguiram por meio do associativismo étnico constituir moradias através da inserção em políticas públicas de habitação, como demonstra o caso das chamadas “Aldeias Urbanas” que se constituem, a exemplo da Marçal de Souza, no bairro Tiradentes e da Água Bonita, no Jardim Anache.

Verificou-se que nos últimos anos houve um considerável incremento do número de famílias emigradas principalmente das TP's Taunay/Ipegue e Limão Verde (no município de Aquidauana), Cachoeirinha (em Miranda) e Buriti (nas cidades de Sidrolândia e Dois Irmãos do Buriti), originando assim novos assentamentos na periferia de Campo Grande, que atualmente conta com doze comunidades indígenas assentadas. Um desses núcleos de assentamento está situado no Jardim Inápolis, na zona oeste da cidade, nas proximidades do núcleo industrial.

É necessário ressaltar que Mato Grosso do Sul se constitui como a segunda unidade da federação com maior população autodeclarada indígena do país (73.295 habitantes, segundo o censo do IBGE, de 2010).

Essa comunidade do Jardim Inápolis é o foco central deste artigo. Procuramos analisar o movimento migratório de integrantes que compõem esse grupo desde as aldeias no interior do estado para a área urbana da capital, a constituição de uma nova forma de territorialidade onde persistem padrões tradicionais de parentesco e compadrio e a constituição de um processo de territorialização que se apoia no acionamento de elementos culturais ressignificados que, em contraste com a sociedade envolvente, demarcam a identidade étnica específica.

Na comunidade mencionada, foi realizado nos meses de junho e julho de 2019 um levantamento empírico de informações com duas famílias extensas, lideradas respectivamente pelos senhores Antônio Jorge Pereira e Ribeiro Babino, sendo este último a atual liderança geral (*naati/cacique*) da comunidade. A análise se respalda em informações obtidas em extenso levantamento bibliográfico de obras escritas sobre os Terena articuladas a informações produzidas em campo a partir de observações diretas e conversas com líderes de duas famílias indígenas moradoras da comunidade em questão.

Com esses dois líderes foram realizadas entrevistas semiestruturadas e coletadas as informações que alimentam o diagrama parcial de parentesco que mais à frente apresentamos.

Um dos autores do presente artigo já havia mantido um diálogo prévio com o senhor Ribeiro em abril daquele mesmo ano, por ocasião de uma reunião de lideranças indígenas que ocorreu na Aldeia Urbana Paravá, localizada no bairro Vila Romana.

Ribeiro e Antônio são grandes parceiros nas mediações dos interesses de suas comunidades frente ao poder público, em especial, a Fundação Nacional do Índio – FUNAI -, órgão governamental que conduz a política indigenista no Brasil. Nessas mediações, buscam assegurar garantias relacionadas a direitos territoriais, e acesso a programas sociais, serviços públicos e condições básicas de infraestrutura e moradia.

1. Breve caracterização histórica e etnológica da etnia Terena

Os Terena são falantes de uma língua do tronco linguístico Aruak, e são um dos quatro subgrupos Txané³ ou Guaná⁴ documentados pela literatura, tradicionalmente habitantes da região do Chaco/Pantanal⁵. Estes eram conhecidos como excelentes agricultores⁶, característica que propiciava o estabelecimento de trocas com outros grupos étnicos habitantes do *Gran Chaco*, à exemplo dos Mbayá-Guaicuru. A aliança com estes últimos foi caracterizada como de simbiose, moderada pelo princípio da reciprocidade.

Em princípios do século XVII, para os Guaná a ida dos Guaikurú a suas aldeias não era apenas útil, como ainda desejada. Eles necessitavam de facas, machados e outras coisas mais, que somente seus hóspedes podiam fornecer, graças aos assaltos que efetuavam contra espanhóis e portugueses. [...] Acentue-se, pois, que aquelas informações deixadas pela crônica setecentista são muito importantes por revelarem, a nosso ver, as reais situações de contato entre os Guaikurú e os Guaná. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 33)

No período colonial, a sociedade Terena estruturava-se tradicionalmente em extratos: os chefes (*naati*), os guerreiros (*shuna'asheti*), as pessoas comuns (*waherê – txané*) e os cativos (*kauti*, submetidos em guerras ou em incursões especialmente

³ Os Txané-Guaná, segundo Azanha (2005, p. 73) “Até o final do século XIX, estavam separados e se distinguiram entre si, em vários povos: Terena (ou Etelenoé), Echoaladi, Quiniquinau (Equiniquinau) e Laiana”.

⁴ De acordo com Eremites de Oliveira (2013, p. 173), o termo “Guaná” se refere a “um apelativo genérico cunhado em contextos colonialistas para nominar vários povos indígenas com características linguísticas e socioculturais em comum”.

⁵ “O Chaco [...] é uma região no centro da América do Sul, com aproximadamente 850.000 km² divididos entre os territórios do Paraguai, Bolívia, da Argentina e do Brasil – ao sul do Pantanal. O Pantanal, comumente chamado de Pantanal mato-grossense, é uma planície sedimentar com mais de 140.000 km² preenchidas com depósitos aluviais dos rios da Bacia do Alto Paraguai”. (XIMENES, 2017, p. 30).

⁶ “São várias as características socioculturais dos Terena que os englobam na tradição cultural Aruak. A principal delas reside no papel relevante desempenhado pela agricultura na sua economia. Antigamente, a agricultura dos chamados Txané era admirada pela sua sofisticação, com a utilização até mesmo de uma espécie de arado (*warere-apêti*), descrito pelos cronistas e ainda hoje lembrado pelos Terena mais velhos.” (AZANHA, 2005, p. 74).

organizadas para a captura), sendo que a filiação estava subordinada à descendência patrilinear. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968).

Além desta estratificação social, havia também uma divisão dualista da sociedade em “metades” (ou segmentos) endogâmicas dos *waberê-txané* (pessoas comuns) em dois subgrupos, os “*Xumono*” caracterizados como “gente brava” e os “*Sukirikionó*” designativo para “gente mansa”. O referido autor esclarece que esta divisão tinha caráter cerimonial, e anterior a este, matrimonial⁷, sendo ligado à cultura ancestral Txané-Terena como uma forma de manutenção da estrutura social, por meio do matrimônio e das cerimônias. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968).

Cada aldeia Terena possuía um cacique *Naati-Atxé* para os *Sukirikionó* e um outro para os *Xumono*, sendo que a transmissão desses papéis se fazia de forma hereditária dentro da classe dos *Naati* (chefes). No caso de morte de um cacique, seu filho mais velho é quem deveria substituí-lo;

Outro ponto relevante para a compreensão da antiga organização sociocultural Terena eram as festividades, que tinham como personagem principal o *Koixomuneti* (ou médico-feiticeiro), que “invocava os espíritos dos mortos ou os *koipihapatie* por meio deles realiza curas, acalma as forças da natureza e pratica toda sorte de exorcismos” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p.48). O *Koixomuneti* é o protagonista das festas religiosas de grande mobilização e importância “como o *Obeokoti*, festa que ocorria sempre quando as Plêiades atingiam seu ponto máximo no céu, entre abril e maio” (SANT’ANA, 2004, p.3)⁸.

A participação da comunidade nas festividades era intensa, homens e mulheres se dividiam nos afazeres, sendo que sua importância estava inserida não só

⁷ “O antigo sistema social Terêna não permitia o matrimônio fora das camadas e fora das metades. Um *naati* só podia se casar com uma *naati* (ou vice-versa) e, assim mesmo desde que esta pertencesse à mesma metade. Assim, fosse êle um *sukirikionó*, apenas se casaria com uma *sukirikionó*. Isso ocorria também com os *waberê-txané*, como uma camada imediatamente inferior.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968, p. 25).

⁸ “Plêiades é o nome dado ao aparecimento da constelação das sete estrelas, quando estas atingem seu ponto máximo no céu”. (SANT’ANA, 2004, p.3).

no sentido de “vividicar as relações entre os diferentes grupos domésticos, ou *troncos*⁹, e preservar a solidariedade social”. (PEREIRA, 2009, p.44).

Após essa consideração sucinta a respeito da antiga estrutura social Terena, iremos refletir sobre sua mobilidade espacial em uma perspectiva histórica.

1.1 A mobilidade terena

A partir do século XVI, com a penetração espanhola nas terras chaquenhas, os Terena se percebem cercados frente às incursões espanholas (à procura de riquezas, sempre promovendo genocídio e espoliação de terras). Dessa forma, começam a descer o Rio Paraguai, no século XVIII, em direção as terras ao sul de Mato Grosso. Vargas (2011), baseada em Schuch (1995), afirma que:

A presença dos índios Chané-Guaná, incluindo os Terena, na margem oriental do rio Paraguai, durante a segunda metade do século XVIII e do século XIX, estava vinculada a uma série de fatores, entre os quais, destacam-se dois: o primeiro ligado à questão da colonização luso-espanhola no Chaco paraguaio; o segundo, à questão do acompanhamento de grupos étnicos, com os quais mantinham relações (VARGAS, 2011, p.61).

A migração mais expressiva da população Guaná-Terena para as terras do Mato Grosso teria ocorrido em meados do século XVIII, mais precisamente em 1767. Nesse período, pequenas ondas pastoris começavam a ocupar a região, que "até então apenas as bandeiras haviam penetrado naquele território, ou para prear índios ou para atravessar a região rumo ao lendário império incaico" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 55).

⁹ “No relatório pericial da Terra Indígena Buriti (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2003: 26) identificamos que “o conceito de *aldeia*, na forma como comumente é usado pelos Terena da Terra Indígena Buriti, tem o sentido de uma rede dinâmica de relações sociais, histórica e espacialmente definidas dentro de um mesmo território, geralmente se referindo à ideia de lugar ocupado por um ou mais *troncos familiares*”. (PEREIRA, 2009, p. 45).

Na segunda metade do século XIX é deflagrada a Guerra do Paraguai e, conseqüentemente, as disputas por territórios economicamente atraentes no sul de Mato Grosso se intensificam. Os conflitos armados envolvendo paraguaios e brasileiros ocorreram principalmente na região em que se encontravam suas principais aldeias¹⁰. Os Terena inclusive tiveram notável participação neste conflito, se incorporando a grupamentos do Exército Brasileiro como soldados, informantes, guias e até mesmo oferecendo refúgio aos combatentes em suas aldeias “a exemplo de Pirainha, aldeia Terena próxima à serra de Maracaju” (VARGAS, 2011, p 64.)

Contudo, após a Guerra do Paraguai (1864 – 1870), é que a porção sul de Mato Grosso será substancialmente ocupada por uma segunda onda humana, composta por “uma parte do exército brasileiro, desmobilizado naquelas áreas, [que] teria preferido lá permanecer em lugar de retornar às terras de origem” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 56). Esses contingentes de militares desmobilizados começaram a ocupar a região com típicas fazendas, iniciando, assim, um período ao qual os Terena se referem como “tempo do cativoiro”.

Nessa nova condição, os homens terena foram incorporados na realização de todos os trabalhos da fazenda, desde a derrubada de matas até o plantio de pastagens, construção de cercas e estradas e a lida com o gado. As mulheres, além dos trabalhos domésticos em suas próprias casas, muitas vezes também davam conta dos inúmeros trabalhos que garantiam o funcionamento dos retiros e das sedes das fazendas. Devido ao caráter tecnológico rudimentar das fazendas e à presença rarefeita da população não-indígena, a mão-de-obra terena foi fundamental para a implantação e funcionamento das fazendas pioneiras de criação de gado, principalmente nos municípios de Campo Grande, Miranda, Aquidauana, Nioaque, Maracaju, Bonito, Jardim e outros (PEREIRA, 2009, p. 42-43).

Espoliados de suas terras - pelas frentes agropecuárias que abruptamente desterritorializavam os grupos locais Terena de suas terras de origem - espalharam-se pelas fazendas que surgiam na região, sendo usados como força de trabalho

¹⁰ “Sobre essa questão, Alfredo d’ Escagnolle Taunay (1931), um dos principais cronistas de guerra, afirmou que, no distrito de Miranda, havia mais de dez aldeias indígenas e constatou que os Terena formavam a maior população da região. Suas aldeias estavam localizadas no Naxedaxe, no Ipegue, na Chacoeirinha, no aldeamento Grande, além de outros pequenos centros. Entre três e quatro mil índios viviam nesses diversos pontos, todos próximos a então Vila de Miranda” (VARGAS, 2011, p.64).

(absorvidos como mão-de-obra cativa). Os laços que uniram os indígenas e os oficiais foram corroídos pela lógica do capitalismo agrário que se instalava na região, impondo o domínio da propriedade privada da terra.

Cabe ainda destacarmos a ação do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), fundado em 1910, órgão governamental que tinha como finalidade integrar o índio à sociedade envolvente por meio do trabalho agrícola. Na primeira metade do século XX, o órgão indigenista cria as chamadas Reservas Indígenas, onde é colocada em prática uma política tutelar coordenada por Postos Indígenas e Inspetorias Regionais, que faziam parte da estrutura político-administrativa do SPI.

Até 1905, portanto, antes da existência do SPI, haviam sido demarcadas as três primeiras Reservas Indígenas Terena: Cachoeirinha, Taunay-Ipegue (1904) e Lalima (1905). As demais foram demarcadas a partir de 1917¹¹.

Contudo, como analisado por muitos pesquisadores, a política indigenista perpetrada pelo SPI estava vinculada a interesses do capitalismo agropastoril que se consolidava na região sul de Mato Grosso. Para Ferreira (2007)

A ação do SPI seguiu rigorosamente as intenções declaradas em 1914, através do estabelecimento de uma lógica de proteção pautada em pelo menos três eixos distintos: 1) um eixo econômico, através do financiamento de ferramentas e insumos para as reservas indígenas, de maneira que esta pudessem aumentar sua produção na lavoura, e também o controle e gestão da força de trabalho indígena; 2) um eixo ideológico-cultural, pautado na construção de “escolas” e no trabalho pedagógico de “ensinar” os índios a cultura nacional e a “civilização”; 3) um eixo político, de administração das terras indígenas pelo Encarregado do Posto, que ao mesmo tempo assumiria as tarefas econômicas e ideológico-culturais, e de regulação da vida indígena. (FERREIRA, 2007, p. 136).

No contexto das Reservas, a estratégia adotada pelo órgão tutelar era integrar o índio à sociedade envolvente por meio de expedientes oficiais como o Programa Educacional com várias diretrizes que deveriam ser seguidos rigorosamente pelos agentes do SPI.

¹¹“Francisco Horta (1917), Capitão Vitorino-Brejão (1922), Moreira-Passarinho (1925), Buriti (1928) e Limão Verde (indefino)” (FERREIRA, 2007, p. 133).

O objetivo do programa educacional indígena levado a cabo pelo SPI tinha por base imprimir nos indígenas os valores considerados por eles como “cívicos e morais” e toda a sistematização girava em torno da formação de um Clube Agrícola. O programa anual estava dividido em quatro etapas, sendo a primeira marcada por atividades que culminariam na formação do clube. Posteriormente à formação do clube, os alunos se organizariam internamente em atividades divididas por grupos menores sendo: pelotão de saúde, biblioteca e museu escolar. Na terceira etapa, seriam lecionados conteúdos referentes ao Português, Aritmética, Ciências Naturais, Geografia e História do Brasil, não estando contemplada nenhuma disciplina sobre História, Cultura e até mesmo Medicina Tradicional Indígena. (ELOY AMADO, 2019, p. 92).

Além do ensino escolar padronizado pela sociedade envolvente que deslegitimava qualquer conhecimento e práticas indígenas, era ensinado aos Terena diversos ofícios, dentre eles, práticas agrícolas, pecuária, olaria e fabricação de tijolos, sapataria, carpintaria, engenho de cana de açúcar para produção de rapaduras por exemplo e até fabricação de móveis para a escola. Ademais, o SPI fazia a retirada de madeira para a fabricação de móveis e utensílios, e para a venda fora das reservas. Luiz Henrique Eloy Amado, ainda expõe, de acordo com dados oficiais obtidos na biblioteca do museu nacional, números da produção nas reservas, chamando a atenção para dados de produção de madeira, rapadura, e de adobe (espécie de tijolo feito de barro e capim). (ELOY AMADO, 2019).

Todavia essa reconfiguração socioespacial que o SPI imprimia aos Terena não foi aceita em muitos espaços de acomodação, como Bananal e Cachoeirinha. Assim, diversos conflitos surgiram, principalmente em Bananal em relação ao controle político da aldeia, visto que, segundo o estudo de Ferreira (2007), havia uma cisão nesta aldeia, entre alguns troncos ancestrais dos Terena, opondo, de um lado, os que se vinculavam a grupos religiosos de inclinação protestante, e, de outro, os que se identificavam com o catolicismo. Havia também conflitos entre funcionários do SPI e representantes da União Missionária.

Muitos Terenas permanecem até a atualidade no trabalho como peões nas fazendas do Pantanal e em destilarias e usinas de açúcar e álcool em Mato Grosso do Sul. Outros trabalham ainda como ajudantes de serviços gerais, domésticas, auxiliares de almoxarifado e feirantes, diaristas, tratoristas, etc.

2. O processo de (re)territorialização dos índios Terena: das reservas indígenas à cidade de Campo Grande

Em *Urbanização e Tribalismo*, Cardoso de Oliveira fez um estudo focalizando a etnia Terena, que é notadamente majoritária em termos numéricos entre o contingente indígena que reside na capital sul-mato-grossense e em outras cidades do estado, como Aquidauana, Anastácio e Miranda. No que tange à cidade de Campo Grande, o autor analisa que “A pesquisa revelou que, malgrado a distância entre os grupos domésticos, as relações entre eles são mantidas e indicam – como veremos adiante – um grau bastante expressivo de coesão social. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968, p. 131).

Cardoso de Oliveira (1968) havia contabilizado em 1960 em Campo Grande 88 indivíduos terena, inseridos em 15 grupos domésticos. Os principais motivos alegados, à época da pesquisa desse autor, para a migração aldeia-cidade eram conflitos políticos e de motivações religiosas, dificuldades de crescimento econômico dentro das reservas, entre outros.

Em estudo bem posterior, Vanderléia Paes Leite Mussi (2006) afirma que o trabalho foi o fator primordial de inserção dos índios Terena no contexto urbano e que as migrações para os indígenas estariam atreladas aquilo que eles imaginam ser uma vida melhor na cidade. Dessa forma, os índios assumiriam um verdadeiro “fetichismo” a respeito da cidade e do espaço urbano. Para compreendermos melhor esta afirmativa, concordamos com Nascimento e Vieira (2015), quando propõem que:

Analisando o deslocamento dos indígenas, é possível verificar que o contexto urbano revela um novo mundo a esse grupo, possibilitando a reorganização de um modo de vida. O “estar na cidade” traz a possibilidade de uma alternativa econômica, por meio de outras fontes de rendimento (venda de produtos oriundos da aldeia e emprego em atividades informais). A cidade parece ter certo prestígio para alguns grupos locais, principalmente aqueles que ocupam algum cargo administrativo na FUNAI, na FUNASA e outras instituições que trabalham diretamente “no atendimento as populações indígenas” (NASCIMENTO; VIEIRA, 2015, p. 6).

As famílias indígenas migraram de suas terras indígenas devido a muitas dificuldades sócio-econômicas e de restrição territorial advindos do processo de colonização à que os grupos indígenas foram involuntariamente submetidos. Dentre as dificuldades vivenciadas na atualidade, podemos citar os conflitos com produtores rurais, os problemas sanitários, de segurança alimentar e renda, até desentendimentos internos de ordem política, a exemplo de “[...] famílias que não conseguiram se destacar socialmente nas reservas permanecendo subjugadas a outras em condição de inferioridade política e social” (CAVALCANTE, 2013, p. 114).

Como resultado da intensificação do processo de “desterritorialização” em seus territórios tradicionais, verificou-se nas últimas décadas um aumento expressivo da migração terena para a área urbana, onde são submetidas a um processo de reterritorialização como “territorialização precária” (HAESBAERT, 2012), materializada, por exemplo, na ocupação de espaços periféricos na cidade de Campo Grande.

A respeito do estudo realizado com a população Terena residente em duas comunidades indígenas de Campo Grande Mussi (2006) salienta que,

A construção da decantada etnicidade ocorre quando os atores organizam-se socialmente na interatividade com outros grupos sociais, demarcando as suas fronteiras étnico-sociais e selecionando somente os fatores que os consideram significativos. Em outras palavras, e retomando a proposição de Barth, podemos dizer que o termo etnicidade, é visto como uma forma de organização social que permite descrever as fronteiras -espaço urbano- e as relações dos grupos sociais -Terena e não indígenas- em termos de contrastes altamente seletivos, que são utilizados de forma simbólica para organizar as identidades e as interações; seria até possível dizer que tais interações facultam a criação de novas identidades, ou identidades em movimento, posto que são resultantes da negociação de pautas culturais colocadas em jogo, e em crise. (MUSSI, 2006, p. 247).

Para Haesbaert (2012), a concepção de território e identidade territorial traduz elementos culturais que irão fazer parte da construção da identidade territorial dos grupos sociais. Uma das formas de se reconhecer a formação de uma identidade, por exemplo, pode ser através da marcação dos aspectos culturais de uma sociedade no território. Na mesma linha, outros autores apontam:

Identidade, portanto, estabelece relação com o ‘modo de vida’ elaborado pelas relações humanas em cada lugar em que as mesmas se territorializam, permitindo, assim, construir ao longo do tempo histórico e pelas rotinas cotidianas, o sentido de pertencimento de cada indivíduo a seu grupo e seu meio. (FERRAZ, NUNES, ALONSO JUNIOR, 2011, p.103).

Logo, sob esse prisma, a “desterritorialização”, ou seja, a perda do território (seja ela simbólica e cultural e/ou econômica e material) não pode ser compreendida apenas por seus aspectos físico-materiais, mas também por seus componentes simbólicos e culturais, por meio do qual os grupos humanos dão significado aos lugares. Assim, os aspectos territoriais abarcam tanto uma dimensão de poder/apropriação concreta por meio da relação político-econômica com o território, como uma dimensão simbólica, projetada através da construção de uma identidade sob determinado território. A ótica da perspectiva idealista e relacional com os lugares está bastante presente quando se pensa os territórios indígenas, uma vez que muitas sociedades indígenas constroem seus territórios tanto ou mais em bases simbólicas do que propriamente fundadas em bases materiais. João Pacheco de Oliveira (1998) em relação processo de territorialização afirma:

O que estou chamando aqui de *processo de territorialização* é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). [...] as afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p.56).

Desse modo, ao final da década de 1980 e início da década de 1990, o acesso à moradia pelas famílias de indígenas na cidade de Campo Grande deu-se com a ocupação de terrenos baldios e/ou desbarrancados em bairros periféricos como Tiradentes, Nova Lima, Jardim Noroeste, dentre outros, criando territorialidades

alternativas no espaço urbano. Ao ocuparem inicialmente uma praça em frente ao Mercado Municipal, no centro da cidade, para comercialização de frutas e verduras (que eram produzidos nas reservas e aldeias indígenas), os índios passaram a adquirir maior relação com o espaço urbano e começam a perceber as contradições da vida citadina.

O movimento comercial promovido a partir do mercado municipal e seu entorno igualmente atraiu o interesse terena. De acordo com Jurandir Ximenes, já em 1967 índios oriundos do interior utilizavam este espaço para o comércio. Inicialmente eram mulheres vindas de Aquidauna – Tís Ipegue, Bananal, Limão Verde – e Miranda - TI Cachoeirinha -, não raro acompanhadas por seus maridos. Na ausência de qualquer conforto, elas improvisavam tendas para expor os produtos da roça e da mata de cerrado para o comércio: feijão verde (ou de corda), palmito, mandioca, milho, jatobá, coquinho, cajamanga, caju, manga, pequi, guariroba e guavira. (VIETTA, 2015, p. 100).

Frente aos problemas enfrentados por famílias de diferentes etnias — Terena, Kaiowa-Guarani, Kadiwéu, Guató — teve início uma maior articulação das lideranças indígenas, resultando na criação de Associações Indígenas, cujo objetivo maior seria a luta por direitos diferenciados reivindicados junto ao poder público. Direitos que até então vinham sendo negligenciados.

Para Ferreira (2007)

As ações coletivas, públicas, organizadas em torno de um discurso afirmativo, indicam o desenvolvimento da capacidade política indígena que se articula inclusive com outros processos sociais difusos (como a escolarização, mobilidade social e espacial, etc.) [...] O seu emprego indica que os grupos sociais construíram condições materiais, organizativas e ideológicas, para sua utilização. [...] configura-se um conflito político em que os indígenas desenvolvem uma política de resistência a (e simbolicamente de inversão) uma situação de desigualdade gerada pela dominação estabelecida. (FERREIRA, 2007, p.105)

Para minimizar tal problemática vivenciada pelos indígenas, o poder público iniciou a construção de conjuntos habitacionais, que ficaram conhecidos como “Aldeias Urbanas”, retirando parte desse contingente de áreas de ocupação consideradas pelo Estado como “irregulares” e/ou “invadidas”. Com a construção

desses conjuntos de casas populares surgiram a Aldeia Urbana Marçal de Souza e a Comunidade Indígena Urbana Água Bonita.

De acordo com Mussi (2006, p. 265),

O sucesso da negociação consolidada na formação de ambas as comunidades, só foi possível graças a ação impetrada por algumas lideranças que estiveram à frente do processo incorporando novos elementos de outra cultura – Associações jurídicas – e negociando estrategicamente – utilizando os meios legais da Associação para garantir os seus direitos – as formas possíveis para alcançar os objetivos da comunidade a de serem nucleadas em só bairro, não pagar aluguel e nem ficarem dispersas pelas periferias da cidade.

Em 1998 a Associação de Índios Kaguatêca¹² Marçal de Souza, reconhecida pela prefeitura em 1987, firmou um convênio com um órgão público estadual chamado Terrasul, que foi posteriormente denominado de Idaterra. Após novos convênios no dia 14 de maio de 2001 a Comunidade Indígena Água Bonita foi oficialmente fundada (MUSSI, 2006).

A comunidade foi construída por meio de um convênio em que figuravam como partes envolvidas o governo estadual, por intermédio da Agência de Gestão de Empreendimentos e da Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano de Mato Grosso do Sul (CDHU)¹³ junto à Associação de Índios Kaguatêca Marçal de Souza.

Sobre o acesso das famílias indígenas às casas do conjunto habitacional dessa comunidade, a Agência de Habitação Popular de Mato Grosso do Sul (AGEHAB), informa que:

O processo de acesso das famílias indígenas às 60 unidades habitacionais do tipo “Casa do Índio” ocorreu através do convênio entre o governo do

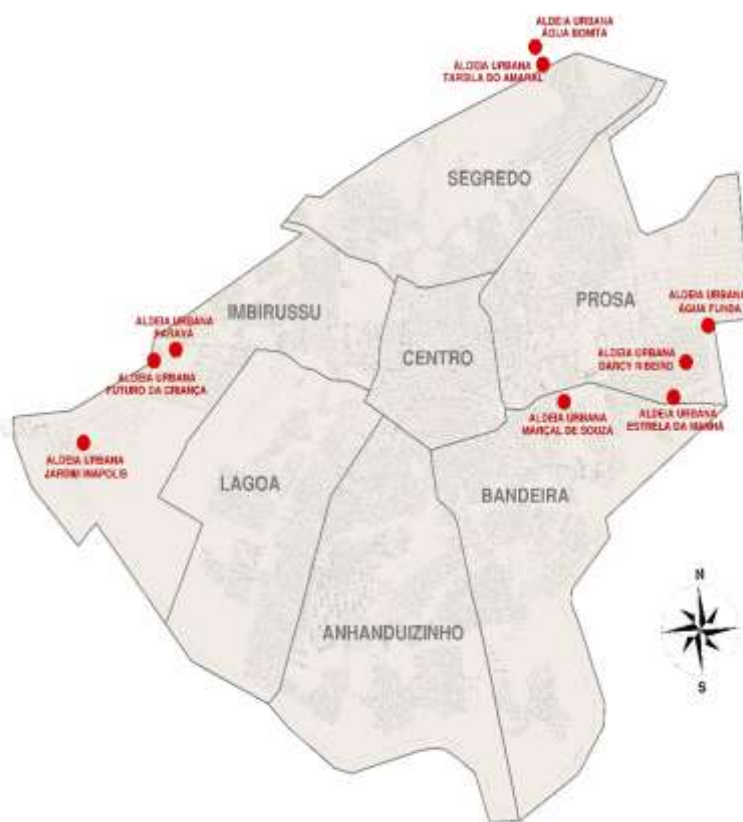
¹²Segundo Mussi (2006) “[...] Esta Associação foi fundada no ano de 1986, pela dona Marta Guarani (Índia Guarani-Kaiowá), cujo registro das iniciais de seu nome a marca a democratização étnica desses povos, isto é, **KAGUATECA** significa: **K**aiowá-Guarani, **G**uató, **T**erena e **C**adiwéu. Assim, em uma só Associação reuniu representantes de quatro etnias do Estado do Mato Grosso do Sul” (p. 264, grifos no original).

¹³ Convênio CDHU/MS N.18/2000.

Estado por meio da Agência Estadual de gestão de Empreendimentos (AGESUL) – CDHU/MS e a Associação de índios desaldeados Kaguatêca Marçal de Souza. O cadastramento foi realizado por uma técnica social do CDHU/MS em conjunto com a presidente da referida Associação, a sr^a Marta Silva Vito e atendeu várias famílias indígenas que moravam nos seguintes bairros: Guanandi, São Conrado, Oliveira, Tijuca I e II e também indígenas acampados às margens da BR 262, saída para Três Lagoas (AGEHAB, 2016, p.1).

A cidade de Campo Grande conta, segundo os dados do censo demográfico de 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), com uma população indígena composta de 5.898 indivíduos e abriga quatro comunidades indígenas vivendo no espaço urbano, reconhecidas legalmente pela prefeitura e demais esferas do poder público, que são denominados oficialmente como “Aldeias Urbanas.

Figura 1. Planta urbana de Campo Grande (MS) com a localização das Aldeias Urbanas.



Elaboração: Luiz Felipe Barros Lima, 2020.

As principais regiões urbanas da cidade que abrigam indígenas, segundo o Sistema Municipal de Indicadores de Campo Grande (SISGRAN), são as regiões do Anhanduizinho – curiosamente onde não há nenhuma aldeia urbana – com 1.163 indivíduos autodeclarados e a região do Bandeira com 974 indivíduos (20,6 e 17,3%, respectivamente). Ainda, segundo os dados do censo de 2010, os bairros que mais concentram população indígena são: Tiradentes (646 habitantes), Noroeste (579 habitantes), Nova Lima (477 habitantes), e Vila Popular (255 habitantes)¹⁴.

Todavia, apontamos para a limitação dos dados, uma vez que não foi considerada a população em trânsito entre a aldeia rural e as comunidades que residem em contextos urbanos, pois estes, quantificam a fixação, não trânsito, logo, é evidente que o contingente representativo é maior do que os dados coletados pela metodologia do IBGE, como já apontado em por Silva e Bernardelli (2016).

A partir do levantamento de dados em revisão bibliográfica e, também, através de observação direta, inferimos que a cidade de Campo Grande possui atualmente nove comunidades indígenas vivendo em situação domiciliar urbana ¹⁵.

3. A comunidade indígena do Jardim Inápolis: as parentelas das famílias Jorge Pereira e Barbino

A Comunidade Indígena do Jardim Inapolis está localizada no extremo oeste da cidade, mais precisamente na Região Urbana do Imbirussu. Segundo dados do SISGRAN, localiza-se entre os bairros Vila Manoel Seco Tomé, Vila Romana, Bairro Popular, Jardim Santa Mônica, Nova Campo Grande e ao Núcleo Industrial no Distrito de Indubrasil. O acesso se faz pela Avenida Duque de Caxias até a Rua

¹⁴ Disponível em <<http://www.capital.ms.gov.br/sisgran/#/indicadores>> Acesso em 01/07/2019.

¹⁵ Existe na cidade de Campo Grande nove comunidades indígenas sendo elas: Aldeia Urbana Marçal de Souza, Aldeia Urbana Água Bonita, Aldeia Urbana Tarsila do Amaral, Aldeia Urbana Darcy Ribeiro, Aldeia Urbana Estrela da Manhã, Aldeia Urbana Vila Romana (Paravá), Aldeia Urbana Futuro da Criança (Bosque Santa Mônica), Aldeia Urbana Jardim Inápolis e Aldeia Urbana Água Funda. (Informação oral obtida junto ao Coordenador Regional da Funai, Henrique Dias em entrevista realizada no dia 10/06/2019).

Sebastião Andrade Pinho. Em termos perimetrais a comunidade está compreendida entre as ruas Texas, Arijuna e Granito.

Segundo a liderança geral da comunidade, o senhor Ribeiro Barbino, a área onde hoje está assentada a comunidade indígena do Jardim Inápolis teve sua fundação há mais de vinte anos. Desta feita, concluímos que possivelmente as primeiras famílias terena que ocuparam aquele espaço vieram para Campo Grande na esteira dos processos de ocupação de espaços públicos da cidade na primeira metade dos anos 1990, a exemplo do que ocorreu na constituição das Aldeias Urbanas Marçal de Souza e Água Bonita¹⁶.

Segundo informação do ancião da comunidade do Jardim Inápolis, o senhor Paixão Delfino, a área foi ocupada inicialmente há 24 anos por famílias extensas que migravam principalmente das T.P's Cachoeirinha, Bananal e Buriti, mas teve seu ápice de processo migratório no início dos anos 2000. Esse idoso, que hoje tem 82 anos, teria sido um dos primeiros moradores do local.

Entendemos que na Aldeia Urbana do Jardim Inápolis predominam coalizões a fim de garantir a manutenção a manutenção de redes de parentesco, de cooperação de parentes em situações de não parentesco, de afinidades e amizades que vão sendo tecidas desde as aldeias rurais até espaços ampliados de interação social no meio urbano em que prevalecem interesses comuns na garantia de defesa de um patrimônio material e imaterial. Eric Wolf (2003), destaca as funções e formas do parentesco em comunidades corporativas, onde operam relações com parentes e não parentes, funções persistentes da família, amizades e suas formas de interação. Assim, notamos uma semelhança no padrão de relações que este autor registrou com o que foi observado entre os Terena do Jardim Inápolis.

¹⁶ Ver. SILVA. L. F. B. L, BERNARDELLI. M. L. F. H. **A constituição da Comunidade Indígena Água Bonita em Campo Grande – MS: Territorialidade e identidade indígena.** Artigo apresentado à Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul como Trabalho de Conclusão de Curso para obtenção de título de Licenciado em Geografia, 2016.

A Aldeia Urbana encrustada nesse bairro é claramente interpretada pelos moradores como um território indígena e é bastante carente em termos de acesso à infraestrutura, equipamentos e serviços urbanos. Não existe ali, por exemplo, rede coletora de esgoto e as instalações elétricas e hidráulicas são alternativas. Todavia, o lugar habitado possui uma organização espacial própria, pensada pelos indígenas, contendo alguns becos e passagens bem definidos e, ali, os parentes de cada família extensa vivem em residências próximas, compartilhando um espaço contíguo, de modo semelhante ao que fazem no interior das TIs.

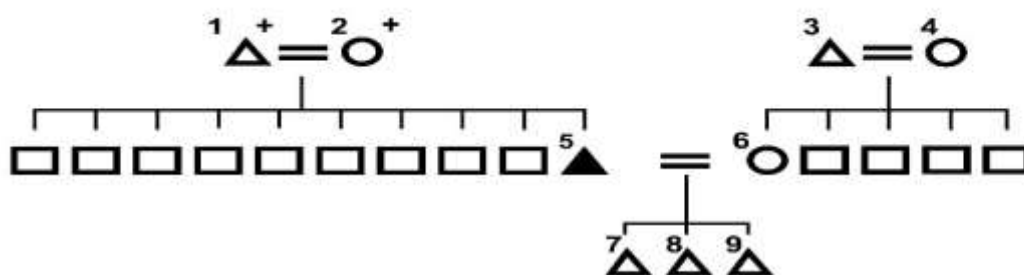
A liderança geral da comunidade é o senhor Ribeiro Barbino, de 70 anos de idade, natural da Aldeia Cachoeirinha, que vive no local desde meados de 2008.

3.1 Família Jorge Pereira

Nascido na Aldeia Bananal, no município de Aquidauana, no ano de 1969, Antônio Jorge Pereira é pertencente etnia Terena e migrou para Campo Grande no ano de 2006 e vive na comunidade há 12 anos. Saiu de Bananal em 2005 e foi viver em Terenos, município distante 30 quilômetros do centro de Campo Grande e a 18 quilômetros da Aldeia Urbana do Jardim Inápolis. Depois de algum tempo, decidiu viver com seus patrícios junto àquela comunidade.

Ele disse que comprou de pessoas não indígenas o direito de morar na área que atualmente ocupa, pagando na época por mil reais, no entanto, afirmou não possuir recibo de compra, documento de posse ou qualquer tipo de escritura sobre o terreno em que se fixou juntamente com sua parentela. O senhor Antônio Jorge é casado, apenas na tradição indígena (e não no civil) e têm três filhos.

GENEALOGIA PARCIAL DA FAMÍLIA JORGE PEREIRA



△	Sexo masculino
○	Sexo feminino
□	Sexo indefinido/Não coletado
==	Matrimônio
—	Descendência
+	Falecido(a)
▲	Pessoa de referência na genealogia

1 - Lúcio Jorge Pereira
2 - Dila Jorge Pereira
3 - Nair
4 - Silvano
5 - Antônio Jorge Pereira Nascido na Aldeia Bananal, Município de Aquidauana no ano de 1969.
6 - Juliana Jorge Pereira Nascida na Aldeia Bananal, Município de Aquidauana no ano de 1978.
7 - Joabe Jorge Pereira
8 - Jozabe Jorge Pereira
9 - Jonadabe Jorge Pereira

Elaboração: Luiz Felipe Barros Lima da Silva, 2019.

Segundo ele, gostava de viver em Bananal, pois lá havia liberdade, contato com a natureza, mas a escassez de terras férteis, propícias ao cultivo de roças, inviabilizava a vida na aldeia. Também citou as dificuldades de renda com a mecanização das lavouras de cana da região e esse para ele foi o principal fator motivador de sua migração, na busca por melhores condições de trabalho para o sustento da família.

Quando veio para Campo Grande, foi abrigado por um sobrinho por dois meses em uma casa de aluguel no distrito de Indubrasil, até o momento em que veio para a comunidade do Jardim Inápolis e começou a trabalhar em um curtume nas proximidades, porém, voltou a ficar desempregado.

3.2 Família Barbino

Nascido na aldeia Cachoeirinha, município de Miranda, no ano de 1949, o senhor Ribeiro saiu de sua aldeia de origem pela primeira vez na década de 1960, época caracterizada por ele como “o tempo do trem”, em referência à Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, para trabalhar em fazendas da região de Miranda, Anastácio e Aquidauana, por volta dos doze, treze anos de idade. A primeira fazenda em que o senhor Ribeiro trabalhou foi a Fazenda Guaicuru, produtora de gado de corte, atualmente conhecida como Fazenda Bodoquena-Guaicurus, em Miranda. Ele trabalhou como diarista (auxiliar de serviços gerais) por doze anos, sendo registrado como empregado até os anos de 1979.

Em 1981 o senhor Ribeiro migrou para Terenos, para trabalhar como auxiliar de tratorista na Fazenda Santa Eliza, contudo, permaneceu pouco tempo em razão do falecimento de sua mãe na Aldeia Cachoeirinha, fazendo com que ele retornasse para que pudessem, ele e sua esposa, cuidar de seu pai, senhor Mário Barbino. Enquanto residia na Aldeia Cachoeirinha, segundo seus relatos, trabalhou como auxiliar de tratorista na fazenda Petrópolis, pertencente a Pedro Pedrossian¹⁷, que foi governador do estado. O senhor Ribeiro, inclusive, cita que os Terena de Cachoeirinha apoiaram a candidatura de Pedrossian para o governo do estado na década de 1990.

Nessa época, após desentendimentos com patrícios daquela aldeia, saiu novamente de sua terra de origem e foi trabalhar em uma fazenda da região a convite

¹⁷ “Pedro Pedrossian foi governador de Mato Grosso no período de 1966 a 1971, antes que o estado fosse dividido. Eleito senador em 1978, renunciou ao mandato em 1980 para assumir o cargo de governador nomeado do estado de Mato Grosso do Sul em 7 de novembro daquele ano. Em 15 de março de 1991 assumiu novamente o cargo de governador sul-mato-grossense — eleito em pleito direto ocorrido em 1990. Permaneceu no posto até 1º de janeiro de 1995” (Anahi Zurutuza e Aline dos Santos. **CAMPO GRANDE NEWS. Governador por três vezes, Pedro Pedrossian morre em casa aos 89 anos.** Disponível em: <<https://www.campograndenews.com.br/cidades/capital/governador-por-tres-vezes-pedro-pedrossian-morre-em-casa-aos-89-anos>>. Acesso em 21/06/2019.

de um tio, que intermediava a contratação de mão de obra para o corte de cana de açúcar e o preparo de terra para plantio de monocultivos.

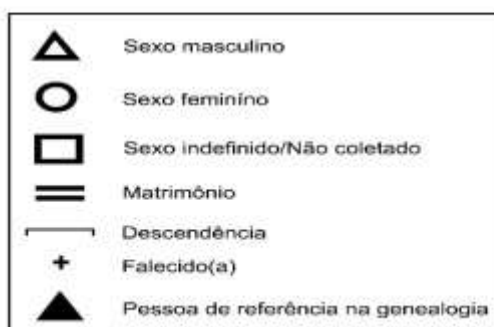
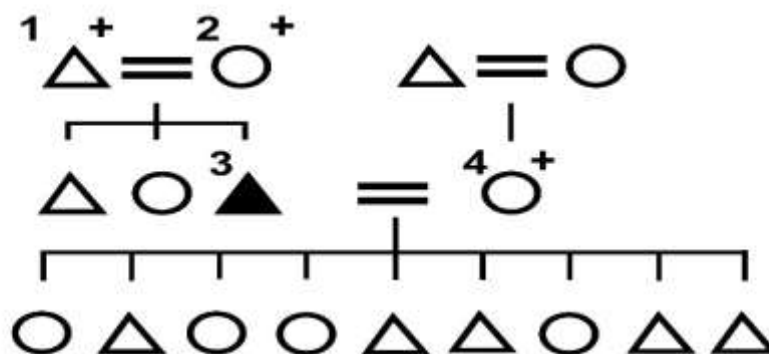
No tempo em que trabalhou como auxiliar de tratorista, aprendeu a operar a máquina e dessa forma foi contratado como tratorista novamente na Fazenda Bodoquena até que seus filhos cresceram e ele viu a necessidade de voltar para a cidade de Miranda, para que os mesmos pudessem estudar. Nos idos de 1992, alugou uma casa naquela cidade. Todavia, a necessidade de emprego remunerado fez com que o senhor Ribeiro voltasse novamente à lida no campo, mas dessa vez, como funcionário de uma usina sucroalcooleira, no município de Maracaju.

Foi nessa época que Ribeiro teve sua mais dolorosa perda, quando em 1994 sua esposa faleceu, deixando-o desconsolado, de modo que ele permaneceu como uma espécie de “vagante” na região, até que alguns patrícios da Aldeia Urbana Aldeinha¹⁸, no município de Anastácio, o acolheram naquela comunidade. Em 1997, o senhor Ribeiro foi eleito como cacique da Aldeinha, onde permaneceu à frente da liderança por seis anos, até 2003¹⁹.

¹⁸“Dentro da cidade de Aquidauana, em zona suburbana, vivem 39 famílias de índios Têrena e mestiços, que constituem uma população de pouco menos de 250 indivíduos. Residentes a dois quilômetros da margem esquerda do rio Aquidauana, em terras por eles mesmos adquiridas, esses Têrena são identificados como gente da Aldeinha.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 81).

¹⁹ Informação oral obtida em 20/06/2019.

GENEALOGIA PARCIAL DA FAMÍLIA BARBINO



<p>1 - Mario Barbino 2 - Leonora Cirivelho 3 - Ribeiro Barbino Nascido na Aldeia Cachoeirinha no Município de Miranda, no ano de 1949. 4 - Lenir Barbino</p>
--

Elaboração: Luiz Felipe B. Lima da Silva, 2019.

A vinda para Campo Grande deu-se por intermédio de uma de suas filhas que já vivia na cidade. Ele ficou alguns dias na casa dela e então seus netos o incentivaram que ele fosse morar na capital. Logo no início de sua chegada conheceu o senhor Antônio Jorge Pereira e, no ano de 2008, se estabeleceu na comunidade indígena do Jardim Inápolis, trazendo seus filhos para viverem junto dele.

No ano de 2012 o senhor Ribeiro foi eleito cacique daquela comunidade e reeleito após quatro anos de mandato, em 2017. Parte de seus filhos vive com ele no mesmo terreno em casas (barracos como o próprio Ribeiro denomina) contíguas, e dois de seus netos moram com ele na mesma residência. Uma filha de Ribeiro vive

em outra Aldeia Urbana, localizada no bairro Jardim Noroeste, zona leste de Campo Grande e o seu filho mais velho vive na cidade de Anastácio, na Aldeinha.

Considerações Finais

A partir da história oral de ambas as lideranças familiares, ficou evidente um forte protagonismo deles na articulação de suas parentelas. Tais relações não estão firmemente assentadas apenas dentre as parentelas consanguíneas e das alianças que fazem nesta ocupação urbana, mas também com parentes e afins que residem em outras ocupações indígenas da cidade, em bairros periféricos e com as aldeias rurais como Bananal, Cachoeirinha, Limão Verde, Aldeinha. Logo, para nós, essas relações de alianças de consanguinidade e afinidade estão impressas tanto no espaço das parentelas, filhos e netos desses moradores, como também nas relações de reciprocidade e afinidade com seus territórios de origem, ou mesmo, dos de seus ancestrais através da forte mobilidade sazonal que essas famílias exercem entre as aldeias nas terras indígenas homologadas e na aldeia urbana.

Assim, os Terena expressam o ideal de morar junto aos parentes consanguíneos, o que sempre se empenham em realizar, e, se não é possível viver junto com todos eles, é preciso que pelo menos alguns deles façam parte do círculo de pessoas com as quais se convive no cotidiano. A pessoa considerada parente é aquela com a qual se possui um laço de consanguinidade ou afinidade reciprocamente identificável e reconhecido socialmente. Quanto mais próximo esse laço, mais esse sentimento tenderá a estar presente. (PEREIRA, 2009, p. 48).

Visivelmente, há três grupos familiares na comunidade que estabelecem suas residências em um determinado setor, onde o foco aglutinador são as parentelas, centradas na figura de um chefe ou pai ou (com a morte deste) do irmão mais velho. As casas destes grupos familiares, em geral, localizam-se próximas umas das outras e seus lotes são adjacentes, havendo cooperação econômica, partilha de alimentos, prevalecendo os princípios da reciprocidade entre as habitações, constituindo, assim, uma unidade de produção real, sendo que o apoio mútuo, inclusive político, é a regra geral de integração social entre as os grupos de parentes.

Entendemos que as antigas estruturas sociais terena e a relação dos *troncos* uns com os outros foram ressignificadas, porém, mantidas em diversos aspectos em contexto urbano. Na comunidade indígena do Jardim Inápolis o espaço é territorializado não em famílias nucleares, mas em famílias extensas. Da mesma forma como acontece nas aldeias de origem, nas reservas no interior do estado, fora das cidades, diversos grupos ou parentelas exercem entre si relações de ordem múltiplas, de trocas, de matrimônios, de disputas, etc. Tanto em um caso como no outro, tais estratégias se apresentam, dentre outras coisas, como uma forma de resistir e de re-existir se relacionando dentro de uma sociedade mais ampla, que é discriminatória, profundamente desigual e eivada de contradições.

Referências

AZANHA, Gilberto. As terras indígenas terena no Mato Grosso do Sul. In: **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v. 2, n. 1, p. 61-111, jul. 2005.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Urbanização e tribalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1976.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira **Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul – Tese** (Doutorado em História), Assis, SP: UNESP, 2013.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Violência contra os povos indígenas no Brasil**. Relatório 2016. Brasília: CIMI, 2017. Disponível em <https://cimi.org.br/>> Acesso em 14/04/2019.

ELOY AMADO. Luiz Henrique. **Vukápanavo o despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social. Rio de Janeiro, 2019. 241p.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Sistemas de assentamento e processos de territorialização entre os Terena da terra indígena Buriti, Mato Grosso do Sul, Brasil. **Habitus**, Goiânia, v.9, n.1, p.169-199, jan./jun. 2011.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. **Tutela e Resistência indígena:** etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro. 413p. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro, 2007.

FERRAZ, Claudio Benito Oliveira, NUNES, Flavia Gasparotti, ALONSO JUNIOR José Lázaro. Identidade cultural e a construção do “outro” em Mato Grosso do Sul: o conflito entre indígenas e fazendeiros. **Boletim Goiano de Geografia**, v. 31, n. 2, p. 99-112, jul./dez. 2011. Disponível em <https://revistas.ufg.br/bgg/issue/view/1103/showToc>> Acesso em 26/09/2016.

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade.** 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

HAESBAERT, Rogério. Identidades Territoriais. In: ROSENDAHL, Z. CORRÊA, R, L (Orgs). **Manifestações da cultura no espaço.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, 169-190.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA/IBGE. **Os indígenas no censo demográfico de 2010:** Primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Disponível em <http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf> Acesso em 09/03/2019

MIDIAMAX. **A seis anos à espera de moradia, índios vivem em “favela – aldeia na capital.** Disponível em <<https://www.midiamax.com.br/cotidiano/2016/ha-seis-anos-a-espera-de-moradia-indios-vivem-em-favela-aldeia-na-capital/>> Acesso em 14/05/2019.

MUSSI, Vanderléia Paes Leite **As estratégias de inserção dos índios Terena:** da aldeia ao espaço urbano (1990-2005). Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista. Assis, 2006.

NASCIMENTO, Adir Casaro. VIEIRA, Carlos Magno Naglis. O índio e o espaço urbano: breves considerações sobre o contexto indígena na cidade. **Cordis. História: Cidade, Esporte e Lazer**, São Paulo, n.14, p. 118-136, jan/jun. 2015. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/cordis/article/viewFile/26141/18771>>Acesso em 09/03/2019

PACHECO DE OLIVEIRA. João. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**. 1998, vol.4, n.1, pp.47-77. Disponível em http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/veiculos_de_comunicacao/MAN/VOL4N1/2426.PDF> Acesso em 09/03/2019

PEREIRA, Levi Marques. **Os Terena de Buriti: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica.** Dourados: Editora UFGD, 2009.

SISGRAN. **Indicadores sociais município de Campo Grande.** Disponível em: <http://www.capital.ms.gov.br/sisgran/#/indicadores>> Acesso em 01/07/2019

SISGRAN. **População dos bairros por cor ou raça – 2010.** Disponível em <http://www.capital.ms.gov.br/sisgran/#/indicadores>> Acesso em 01/07/2019.

SANT'ANA, Graziella Reis de. Uma análise do processo migratório dos índios terena para o perímetro urbano da cidade. **Revista de Iniciação Científica da FCT/UNESP**, v.4, n.1, 2004.

SILVA. Luiz Felipe Barros Lima da. BERNADELLI, Mara Lúcia Falconi da Hora. **A constituição da comunidade indígena Água Bonita em Campo Grande – MS: territorialidade e identidade indígena.** Artigo apresentado à Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul como Trabalho de Conclusão de Curso para obtenção de título de Licenciado em Geografia, 2016.

VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. **A dimensão sócio-política do território para os Terena: as aldeias nos séculos XX e XXI–** Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Niterói, RJ, 2011.

VIETTA, Katya. Os "valores" da cerâmica terena campo-grandense: um silencioso patrimônio inatingível. **Cadernos do Lepaarq**, Pelotas, n. 24, v. 12, p. 98-132, 2015.

XIMENES, Lenir Gomes. **A retomada terena em Mato Grosso do Sul: oscilação pendular entre os tempos e espaços de acomodação em reservas, promoção da invisibilidade étnica e despertar guerreiro.** Tese (Doutorado em História). Universidade Federal da Grande Dourados. Programa de Pós-graduação em História. Dourados, MS, 2017.

WOLF, Eric. Parentesco, amizade e relação patrono-cliente em sociedades complexas. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; LINS RIBEIRO, Gustavo (org.). **Antropologia e poder: contribuições de Eric Wolf.** São Paulo: Ed. da UnB/Unicamp/Imesp, 2003. Pp. 93-114.

HISTÓRIA E GRAFISMOS:

estudos sobre a pintura corporal entre os indígenas Jiripankó
History and graphics: studies on body painting among the Jiripankó indigenous

Vinícius Alves de Mendonça¹

Artigo recebido em: 11/12/2019.

Artigo aceito em: 20/02/2020.

RESUMO

Este trabalho possui o objetivo de realizar um estudo historiográfico sobre os usos da pintura corporal entre os indígenas Jiripankó, habitantes no alto sertão do estado de Alagoas. Assim, historicizamos a presença do grafismo corporal ao longo da formação do grupo e sua contribuição enquanto representação da memória e identidade da etnia; o descrevendo, portanto, enquanto parte importante da história dos referidos indígenas. Metodologicamente, realizamos estudos a partir de fontes documentais referentes ao processo de reconhecimento da etnia, essas sendo seguidas pela pesquisa empírica caracterizada pela produção de fotografias, anotações em diários de campo e realização de entrevistas, proporcionando uma análise da história e memória envoltas na pintura corporal daquela sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: História do tempo presente. Indígenas. Grafismos.

ABSTRACT

This work aims to conduct a historiographic study on the uses of body painting among the Jiripankó indigenous, inhabitants in the upper hinterland of the state of Alagoas. Thus, we historicize the presence of body graphics throughout the formation of the group and its contribution as a representation of the memory and identity of ethnicity; describing it, therefore, as an important part of the history of these indigenous peoples. Methodologically, we conducted studies from documentary sources related to the process of recognition of ethnicity, which are followed by empirical research characterized by the production of photographs, notes in field diaries and interviews, providing an analysis of the history and memory wrapped in the body painting of that society.

KEYWORDS: History of the present time. Indigenous. Graphics.

¹ Graduando em História pela Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL, campus III, Palmeira dos Índios-AL. Membro do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas – GPHIAL; bolsista no Programa Institucional Residência Pedagógica, financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, e bolsista voluntário no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – PIBIC, financiado pela Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de Alagoas – FAPEAL. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2584905993184564>; E-mail: viniciusalvesmendonca@hotmail.com.

Considerações iniciais

A memória atua como estrutura fundante na identidade (CANDAU, 2016), necessitando, a primeira, de bases que permitam o seu pleno desenvolvimento; no geral, essas fundações são compostas por pontos de identificação comuns aos olhos dos indivíduos. No caso dos indígenas da região Nordeste, esse circuito ocorre através da identificação com suas tradições memoriais, representadas nas práticas tradicionais por esses realizadas, formando, assim, um sistema de pertencimento à complexos de memórias particulares. Dentre as várias práticas que permeiam diversas gerações e funcionam como bases da identidade, o grafismo, objeto de análise desta produção, atua enquanto uma espécie de fio condutor que perpassa a história dos indígenas Jiripankó e representam aspectos memoriais.

Em meio a enorme variedade de etnias no Nordeste, os Jiripankó habitam a região sertaneja do estado de Alagoas, especificamente no município de Pariconha a 309 km da capital Maceió, sendo o grupo originário de alguns processos migratórios realizados pela etnia Pankararu, em meados do século XIX, devido a perseguições e invasões dos territórios indígenas em Pernambuco², ocorrendo, durante essas migrações, diversas adaptações culturais, acompanhadas por novas perseguições.

Em meio ao variável circuito de silêncios e silenciamentos³ durante o Século XIX devido às tensões e discriminações realizadas por parte da sociedade envolvente⁴, seguido pelas aparições públicas e reconhecimento étnico frente ao Estado, a partir de 1992, até o contexto atual da etnia no século XXI, encontra-se o desenrolar

² As invasões e espoliações dos territórios indígenas em Pernambuco e outras regiões do Nordeste ocorreram, principalmente, em função do Decreto n. 601, de 18 de setembro de 1850, promulgado pelo Governo Imperial do Brasil, o documento conhecido pela denominação de “Lei de Terras de 1850”.

³ Compreendendo por silêncio a atitude de resguardo e ocultamento das tradições, realizada pelos indígenas, e por silenciamento as perseguições realizadas por parte da sociedade envolvente (PEIXOTO, 2018).

⁴ Entendemos por “sociedade envolvente” o conjunto de pessoas que habitam a região circundante a área habitada pelos indígenas, a qual parte de seus componentes realizavam diversas perseguições e discriminações em relação aos indígenas.

histórico dos Jiripankó e seus ancestrais. Remanescendo desses contextos, diversos circuitos de memórias e práticas geracionais, como a tradição da pintura corporal, que perpassou tais longos anos, sendo, portanto, resultado da memória e história do grupo.

Metodologicamente, para o desenvolvimento da pesquisa, foram realizadas análises da documentação constituída pelo Relatório Antropológico de demarcação da Terra Indígena Jiripankó, produzido pela antropóloga Fatima Brito, representando a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, no ano de 1992. Após a análise documental, foram realizadas entrevistas com membros da comunidade Jiripankó, segundo as metodologias propostas por Alberti (2004) e o conceito de memória de Halbwachs (1990); a fim de embasar as reflexões historiográficas, compreendemos e mapeamos o passado dos grafismos Jiripankó através de um paradigma indiciário proposto por Ginzburg (1989).

Seguida as primeiras etapas da pesquisa, compostas pela análise dos relatos orais e registros documentais dos Jiripankó e seus ancestrais, foram observados os diferentes usos dos grafismos entre os indígenas na sua cultura, destacando a forma como o presente atua enquanto representação do passado (CHARTIER, 1991) nos momentos sagrados e tradicionais daquela sociedade, compreendendo tal observação na perspectiva do trabalho de campo proposto por Oliveira (2000). Por fim, para a melhor compreensão dos resultados obtidos nas pesquisas de campo e na análise das documentações foi imperativo realizar a apropriação dos conceitos de Bloch (2001), Chartier (1992) e Delacroix (2018), associados aos estudos bibliográficos de autores como Peixoto (2018), Santos (2019) e Arruti (1996), de modo a proporcionar uma compreensão do papel exercido pela pintura corporal enquanto representação da história e componente das memórias dos membros daquele grupo, sendo, por consequência, uma prática tradicional que perpassa diversas gerações.

A formação em Brejo dos Padres – Pernambuco (1802)

Ainda no período colonial, as missões e contatos entre a Igreja Católica Romana e as populações indígenas existentes no Brasil foram recorrentes. Os grupos étnicos da região Nordeste, devido à moradia próxima ao litoral, porta de entrada para os europeus, passaram pelos mais severos atritos e articulações frente ao sistema de ocupação imposto pelo governo imperial de Portugal. Dentre os tratamentos políticos e administrativos comumente aplicados na relação com as etnias, destacou-se a reunião dessas em aldeamentos missionários, onde tiveram suas ações reguladas e as suas forças de trabalho utilizadas com frequência, pois,

A política de aldeamentos foi essencial para o projeto de colonização. Afinal os índios [...] eram indispensáveis ao projeto, pois além de compor as tropas militares, eles deviam ocupar os espaços conquistados e contribuir, como mão de obra, para a construção das sociedades coloniais. As novas aldeias que se criavam próximas aos núcleos portugueses foram, do século XVI ao XIX, o espaço privilegiado para a inserção desses índios na ordem colonial. Desempenharam importantes funções e foram, grosso modo, estabelecidas e administradas por missionários, principalmente Jesuítas (ALMEIDA, 2010, p. 71).

Compreendendo o Brasil colonial enquanto uma sociedade profundamente estratificada e possuidora de costumes e perspectivas particulares, as reuniões dos indígenas de grupos étnicos diversos em espaços voltados para fins de catequese, controle e exploração continuaram a ser determinantes na sequência da história dessas etnias e da sociedade brasileira, sendo os aldeamentos originários de uma “longa duração” (BRAUDEL, 1978) e estruturados em profundas raízes desde o princípio da Colônia no século XVI até anos seguintes do seu desenvolvimento.

Assim, em Pernambuco, durante os fins do século XVIII, continuando a prática dos aldeamentos com o intuito de tutela dos indígenas, oriunda da colonização, foram reunidos, por obra de religiosos da ordem São Felipe Néri, um grupo de índios provenientes de diferentes etnias ou transferidos de aldeamentos recém-extintos (ARRUTI, 1996), encontrados registros de que o primeiro contato

entre os representantes da igreja e essas sociedades teria também ocorrido em meados do século XVII (PEIXOTO, 2018).

Dentre os vários grupos, então reunidos no território pernambucano, administrado pelos missionários, encontravam-se os indígenas Pankarú, esses que passaram a conviver no aldeamento às margens do rio São Francisco, sendo posteriormente realocados para outro espaço no sertão de Pernambuco, denominado “Brejo dos Padres” por volta de 1802 (ARRUTI, 1996).

O tratamento nas relações com essas populações e “A escolha do local para criação do aldeamento, bem como agrupamento de várias etnias não acontecia por acaso, era uma ação planejada que visava atender às concepções de desenvolvimento ou de segurança regionais” (PEIXOTO, 2018, p. 39). Mantendo, assim, os indígenas, considerados no período enquanto inferiores à sociedade envolvente e potencialmente perigosos, em situação de controle e funcionais através da exploração da sua mão de obra.

Os grupos étnicos foram administrados sobre a denominação genérica de “Pankarú”, em alusão a uma das etnias, sendo a nomenclatura posteriormente modificada para “Pankararu”. Contudo, segundo registros deixados pelos missionários, esses, na realidade, tratavam-se de uma comunidade com a identificação, entre os próprios indígenas, de “Pancarú Geritacó Cacalancó Umã Tatuxi de Fulô, onde cada um desses ‘sobrenomes’ corresponde a uma das outras principais etnias que compuseram historicamente o grupo” (ARRUTI, 1996, p. 33). Nesse processo de aldeamento passou a se desenvolver a convivência entre aqueles diversos indígenas até, aproximadamente, o ano de 1875, quando, depois de quase 73 anos da formação da missão em Brejo dos Padres, foi declarado através da Lei Imperial N° 601, de 18 de setembro de 1850, que

[...] as terras devolutas no Império, e acerca das que são possuídas por título de sesmaria sem preenchimento das condições legais. Bem como por simples título de posse mansa e pacífica; e determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a título oneroso, assim para

empresas particulares, como para o estabelecimento de colônias de nacionais e de estrangeiros, autorizado o Governo a promover a colonização estrangeira na forma que se declara⁵.

Aplicado o decreto Imperial, as terras indígenas no Nordeste passaram a ser remanejadas às municipalidades e a particulares, sob o argumento da inexistência de escritura de compra e venda. Com a modificação na posse sobre os territórios, os chamados Pankararu, que haviam desenvolvido um sistema de organização social, criando uma unidade sociocultural na relação com o espaço geográfico por eles habitado (OLIVEIRA, 2004), ficaram sujeitos à perda do núcleo de equilíbrio – território – que mantinha seu desenvolvimento naquele ambiente, pois esses passaram a ser perseguidos na tentativa de aplicação da legislação voltada para a nova ocupação do espaço.

Em consequência desse contexto de espoliação das terras no aldeamento, houve uma intensa reorganização sociocultural e territorial, na qual diversas práticas tradicionais, construídas historicamente segundo a vivência da etnia em Brejo dos Padres, sofreram intensas repressões, visto que, no sistema de reunião dos indígenas em Pernambuco, ainda em 1802, ocorreu a gênese de um locus religioso composto pela identificação com as serras e cachoeiras da região (ARRUTI, 1996). Essas passaram a ser componentes da cosmologia dos Pankararu, ocorrendo que, segundo a crença dos indígenas, as suas divindades religiosas tem suas origens a partir de processos de “encantamento” ocorridos, em algum ponto desse passado, nas cachoeiras de Itaparica em Pernambuco e Paulo Afonso na Bahia (PEIXOTO, 2018).

Desse modo, os processos de diáspora (ARRUTI, 2004) passaram a ser realizados por famílias e indivíduos rumo a outros locais na busca de se reorganizarem e escaparem do tenso contexto então vivenciado em Pernambuco. Assim, as migrações ocorreram devido à parte dos indígenas não aceitarem algumas das

⁵ Trecho introdutório da Lei N° 601, de 18 de setembro de 1850. Para mais detalhes ver: **Decreto n. 601, de 18 de setembro de 1850**. Dispõe sobre as terras devolutas no Império. Coleção das leis do Brasil. 1850. v. 1.

imposições apresentados como necessárias para continuar em Brejo dos Padres e evitar as perseguições⁶, como terem que realizar casamentos com outros indivíduos da sociedade envolvente, se enquadrando na parte do Decreto Imperial voltada para o “estabelecimento de colônias de nacionais”⁷, transformando assim o aldeamento em uma “vila nacional”. Os que não concordaram, migraram e levaram consigo suas práticas tradicionais rumo a outros locais da região Nordeste.

A adoção da pintura corporal em meio à relação Pernambuco – Alagoas (1802-1935)

Considerar o grafismo corporal enquanto ponto de memória dos indígenas Jiripankó, desenvolvido no decorrer de uma longa formação histórica, remete, conseqüentemente, às discussões para o contexto de sua origem, seduzindo os pesquisadores e demais interessados frente ao desafio de localizar tal situação em algum momento do recorte temporal entre a formação do aldeamento pernambucano em 1802 e os primeiros registros fotográficos do grafismo, semelhante ao que foi utilizado pelos Jiripankó décadas depois, em 1935⁸ entre os Pankararu descendentes também dos mesmos ancestrais dos séculos XVIII e XIX. Contudo, faz-se necessário discutir a colocação de Bloch na qual apresentou os perigos quando consideramos que “[...] as origens são um começo que explica. Pior ainda: que basta para explicar.

⁶ Com as perseguições, os coronéis, famílias influentes e outros membros da sociedade envolvente apresentaram aos indígenas a possibilidade de permanência no seu território tradicional desde que esses se casassem com negros e se submetessem aos trabalhos nas propriedades dos latifundiários. Alguns Pankararu aceitaram os “termos” apresentados, outros, no entanto, migraram para outras regiões do Nordeste, a exemplo de Alagoas, formando, posteriormente, grupos étnicos como os Jiripankó, Kalankó, Karuazu, Katokin, Koiupanká (AMORIM, 2017).

⁷ Trecho introdutório da Lei N° 601, de 18 de setembro de 1850.

⁸ Em 1935, o pesquisador Carlos Estevão de Oliveira realizou diversas pesquisas de campo entre os Pankararu, essas sendo registradas na documentação intitulada “Ossuário da ‘Gruta do Padre’ em Itaparica e algumas notícias sobre os remanescentes indígenas do Nordeste”, publicada em 1942 pelo Museu Nacional em formato de Boletim, atualmente disponível no CMTVP e outros arquivos e plataformas voltados para história indígena no Nordeste. Para mais detalhes ver: **O ossuário da “gruta-do-padre”, em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas no Nordeste**. Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional, 1942.

Aí mora a ambiguidade; aí mora o perigo” (BLOCH, 2001, p. 57), pois a busca incessante e isolada das “origens” tende a empobrecer a análise historiográfica mais do que a enriquecer com justificativas.

Na História, as origens dos eventos não necessariamente determinam as suas continuidades ou fins. A suposição de um ponto de origem da pintura corporal não precisamente explica o seu contexto histórico ou contemporâneo, tão pouco seu desenvolvimento. Na realidade, o que determina e elucida o passado da pintura e outros objetos de análise de nossa ciência se trata do chamado “processo histórico”; compreendendo por “processo” a adoção do grafismo através de um contínuo contato com os contextos situacionais ao longo dos anos após 1802. Assim, “Essa concepção [de análise] do tempo implica a renúncia ao ‘ídolo das origens’, ‘à obsessão embriogênica’, à ociosa ilusão segundo a qual ‘as origens são um começo que se explica’, à confusão entre ‘filiação’ e ‘explicação’ [...]” (BLOCH, 2001, p. 24), compreendendo o grafismo Jiripankó enquanto tradição permeada por uma duração processual, lenta e profunda (BRAUDEL, 1978).

Ligando o estudo da pintura corporal Jiripankó a uma longa duração na qual a adoção do grafismo se dá não necessariamente em um ponto único e originário, mas em um lento processo, chegamos à discussão acerca do desenvolvimento de algumas particularidades da pintura, pois desde o período colonial e os primeiros contatos com a Igreja até as diásporas do século XIX, o que se tem é uma série de “fricções” entre diversas culturas (MARTINS, 1994), formando uma “nova cultura” resistente e possuidora de fronteiras adaptadas ao contato (POUTGNAT, 1998).

Assim, a cultura Pankararu que se formou e adaptou frente à violenta relação com a sociedade envolvente no século XIX foi ressignificada pelos Jiripankó, frente às suas necessidades. Exemplo disso é o símbolo da cruz ou cruzeiro presente entre os Jiripankó e também junto aos Pankararu contemporâneos, sendo esse um elemento íntimo à religião indígena, possuindo significados e usos distintos do catolicismo (SANTOS, 2015).

A diferença entre a cruz presente no grafismo Jiripankó e a cruz utilizada no catolicismo expressa o afastamento/adaptação após o contato, pois as mobilidades e adaptações das fronteiras do grupo étnico estudado surgiram enquanto determinantes no processo de adoção da pintura corporal e seus símbolos, conseqüentemente esses são ressignificações vinculadas à identidade dos ancestrais Jiripankó, habitantes de Pernambuco nos séculos XVIII e XIX, visto que

Quando se define um grupo étnico como atributivo e exclusivo, a natureza da continuidade dos traços étnicos é clara: ela depende da manutenção de uma fronteira. Os traços culturais que demarcam a fronteira podem mudar, e as características culturais de seus membros podem igualmente se transformar [...] (POUTGNAT, 1998, p. 195).

A continuidade da memória e da identidade étnica, considerando que ambas são indissociáveis (CANDAUI, 2016), se deu através do definir das fronteiras após a fricção e o contato na colônia e anos seguintes, ressignificando o limiar da identidade indígena Pankararu ancestrais. Portanto, a formação dos indígenas pertencentes ao circuito de relações entre Pernambuco e Alagoas no século XIX e XX está intimamente ligada ao contato com a sociedade envolvente, de modo que, esses convívios, por vezes conflituosos, tenderam a moldar as identidades e tradições desses grupos étnicos, resultando de tal “molde histórico” uma série de práticas tradicionais, a exemplo do grafismo.

O moldar e remodelar das identidades frente às necessidades seguiu a manter as fronteiras do pertencimento entre os indígenas, como foi observado e registrado pelo pesquisador Carlos Estevão durante a sua estada entre os Pankararu de Brejo dos Padres em 1935, sobre a qual, no trecho da documentação citada a seguir, registrou a presença da pintura corporal realizada com uma espécie de barro branco, comum aqueles indígenas.

Ali chegando, os Homens e mulheres que fazem parte integrante da festa, pintam-se de “Tauá Branco”. Outrora quando andavam despidos,

pintavam todo o corpo. Hoje pintam somente os bustos. Os homens quase em sua generalidade ostentam capacetes de folhas de “Uricuri”⁹.

O uso da pintura, segundo os registros realizados por Carlos Estevão, era oriundo da participação nos rituais, esses que foram descritos pelo pesquisador enquanto “festas”. Contexto semelhante a essa prática de pintura foi, posteriormente, registrado entre os Jiripankó que nesse período, década de 1940, estavam habitando a região localizada na Serra do Engenho no distrito de Pariconha – ainda sem utilizar o etnônimo “Jiripankó” – visto que “Na certidão de 15. 02. 1943 aparece referência ao documento original de compra do José Carapina como sendo escritura particular de 15 de novembro de 1894”¹⁰, assim, José Carapina – um dos primeiros Pankararu a chegar à Pariconha – já se encontrava habitando o Sertão alagoano no final do século XIX.

Do mesmo modo que os Pankararu conseguiram seguir realizando a tradição indígena durante o século XX, já enquanto ramos dos ancestrais de mesmo etnônimo, a probabilidade de que os Jiripankó em Alagoas também a realizassem de forma menos pública é um profícuo ponto de discussão, pois, como descrito por Peixoto, os indígenas que saíram de Pernambuco no século XIX levaram consigo uma noção de pureza étnica junto as suas tradições, sendo registrado, através dos relatos orais, que no período anterior ao reconhecimento da identidade Jiripankó frente ao Estado, na zona rural de Pariconha, os retiros espirituais eram realizados nas matas enquanto formas de resistência da tradição frente às perseguições (PEIXOTO, 2018).

Ao utilizarmos um método regressivo (BLOCH, 2001), compreendendo uma historiografia de “frente para trás”, do presente para o passado, entendendo o primeiro enquanto reflexo e passível de ser influenciado pelo último, junto também a um paradigma metodológico permeado pela Micro-história (GUINZBURG, 1989),

⁹ Trecho do Boletim do Museu Nacional “Ossuário da ‘Gruta do Padre’ em Itaparica e algumas notícias sobre os remanescentes indígenas do Nordeste”.

¹⁰ Trecho do Relatório Antropológico da Terra Indígena Jiripankó, realizado pela Antropóloga Fatima Brito em 1992, página 10. Para mais detalhes ver: **Relatório Antropológico da terra Indígena Geripancó**. Recife: Fundação Nacional do Índio – FUNAI, 1992.

durante o estudo dos grafismos Jiripankó, chegamos a um ponto crucial, pois os anciãos do grupo, através de suas falas voltadas ao período anterior ao reconhecimento de 1992, afirmam que as “obrigações”¹¹ eram realizadas em Pernambuco e nas matas, como já apresentado, evidenciando um sistema de idas rumo a aldeia Pankararu, em Brejo dos Padres, no século XX. Desenvolvendo-se trocas culturais e memoriais entre as duas sociedades, a dos Jiripankó oriunda dos que migraram depois dos anos 1875 e os Pankararu que descendem dos indígenas que se mantiveram em Pernambuco, sujeitos as imposições da sociedade envolvente munida pelos decretos da Lei de Terras de 1850. Sobre tais Pankararu descendentes, Carlos Estevão realizou um dos primeiros registros fotográficos da pintura corporal, esse apresentado a seguir.

Fotografia 01 – Indígenas Pankararu utilizando a pintura corporal – 1935



Fonte: Carlos Estevão, 1942.

No registro do pesquisador é notável a presença da pintura corporal com o barro branco nos corpos dos indígenas, conhecido por “Toá” entre as etnias, – apesar da baixa qualidade da fotografia 01 – evidenciando que a prática do grafismo conseguiu “sobreviver” entre as sociedades descendentes dos primeiros grupos

¹¹ Denominação utilizada para se referir à participação na religião indígena.

étnicos reunidos no século XVIII. Como já discutido, a busca ou especulação da origem pontual dessa pintura corporal não é o alvo da historiografia apresentada neste trabalho, assim, os olhares e discussões estão redirecionados para o processo de histórico estruturante na utilização do grafismo, sobre isso apresentamos a fotografia a seguir.

Fotografia 02 – Indígena Jiripankó utilizando a pintura corporal – 2018



Fonte: acervo pessoal do autor.

Na fotografia 02 é retratado o momento no qual a pintura corporal é utilizada por um indígena Jiripankó em 2018, nota-se a semelhança entre os grafismos apresentados na fotografia 01 e na fotografia 02, além de que o grafismo fotografado no século XXI se constitui enquanto um importante item para a participação na religião, com significados particulares¹², sendo uma prática que foi lapidada/moldada pelas memórias seculares dos indígenas. Portanto, a pintura atua enquanto um representante das fronteiras de identidade tanto dos Pankararu quanto dos Jiripankó,

¹² A pintura corporal possui diversos significados religiosos e cosmológicos para os Jiripankó, em função das poucas páginas desta produção e dos objetivos de análise se organizarem em torno apenas da compreensão do processo histórico da formação da pintura, esses significados não serão aprofundados neste artigo. Para mais detalhes sobre os grafismos e seus significados religiosos ver Mendonça e Peixoto (2019).

sendo um dos itens de pertencimento ao mesmo sistema memorial que a moldou ao longo dos séculos.

Uma pintura corporal com velhos grafismos que contribuiu no desenhar de novos caminhos: o reconhecimento étnico Jiripankó (1992)

Após a apresentação dos Pankararu de Pernambuco ao Estado brasileiro enquanto uma das populações indígenas existentes na região Nordeste através do Museu Nacional em 1942¹³, os debates indigenistas passaram muito lentamente a modificar seus paradigmas no que se refere ao olhar sobre os considerados “remanescentes” indígenas no Nordeste, visto que, a partir do processo de redemocratização do Brasil (1975-1985) e a promulgação da Constituição de 1988, as discussões e perspectivas puderam ganhar um novo impulso referente às temáticas voltadas para o reconhecimento étnico e demarcação dos territórios indígenas brasileiros. A evolução dos processos de reconhecimento e auto reconhecimento se deu de modo que, frente à negação das identidades indígenas no Nordeste,

O censo de 2000, todavia, trouxe resultados surpreendentes, em nítida oposição aos dados anteriores. Em primeiro lugar, quanto ao montante da população indígena e a sua participação na população Nacional. O total de brasileiros autodeclarados indígenas foi de 734.127, ou seja, um aumento que não podia ser explicado por fenômenos como crescimento vegetativo e redução da mortalidade. Em menos de uma década, ele correspondia mais do que o dobro do total que figurava nas estimativas baseadas no monitoramento das Terras indígenas! (OLIVEIRA, 2011, p. 674).

Na década referida por Oliveira enquanto anterior ao censo de 2000 ocorreu o reconhecimento oficial dos Jiripankó pelo Governo. Em 1992, o grupo teve suas práticas tradicionais identificadas enquanto determinantes de uma identidade oriunda do passado vivenciado por seus ancestrais, os Pankararu dos séculos XVIII e XIX.

¹³ Ano da publicação dos resultados de pesquisa obtidos por Carlos Estevão após os trabalhos de campo entre os indígenas.

Assim, passaram a ser mapeadas e registradas pela antropóloga Fatima Brito, durante o processo de elaboração do Relatório Antropológico com intuito demarcatório, uma diversidade de memórias que “migraram” junto com os primeiros Pankararu no caminho entre Brejo dos Padres e o distrito de Pariconha, percorrido no decorrer 1893, durante as denominadas viagens de fuga em função da implantação da Lei de Terras e suas consequências (ARRUTI, 1996).

Após os primeiros estudos sobre as memórias e história dos indígenas, esses passaram a serem enquadrados enquanto “ramificações” de um “tronco velho”, tais nomenclaturas traduzindo a relação entre os Jiripankó e seus antepassados do século XIX (ARRUTI, 1996). Tal complexo memorial foi evidenciado nos relatos registrados Relatório Antropológico e aqui reproduzidos, como a narrativa do Sr. Milton Evangelista da Silva (indígena Jiripankó) que descreveu um dos rituais do grupo, afirmando que “O ritmo de nossa brincadeira índia, é a religião antiga, um direito que nós temos do nosso brinquedo, essas festas Menino do Rancho e Festa do Imbu são ritmos que nós temos até chegar no final da vida e passar para os nossos filhos”¹⁴, o relato apresenta a consciência de alguns Jiripankó acerca da ancestralidade da tradição praticada e do legado dessa as diversas gerações.

As festas¹⁵, referidas no relato anterior, são praticadas ainda no século XXI, de modo que em 1992 atuaram enquanto práticas fronteiriças entre os Jiripankó e a sociedade envolvente, sendo a afirmação identitária desses indígenas complementada pelo reconhecimento de outros grupos étnicos, como os Xukuru-Kariri do município de Palmeira dos Índios (MENDONÇA; PEIXOTO, 2019). A pintura corporal estava entre os costumes tradicionais diferenciadores, assim, atuando como complemento à participação na tradição. Essa citada em outro relato registrado no Relatório, sobre

¹⁴ Trecho do Relatório Antropológico da Terra Indígena Jiripankó, realizado pela Antropóloga Fatima Brito em 1992.

¹⁵ Durante os eventos religiosos Jiripankó, as “festas” se constituem enquanto parte pública, em seguida a essas sendo realizados os rituais reclusos aos não participantes, contudo, ritual e festa são considerados pelos indígenas enquanto demonstrações religiosas tradicionais, estando, portanto, atrelados.

um dos eventos tradicionais, onde segundo um dos indígenas, não identificado pela Antropóloga responsável, “Prossegue a festa, as madrinhas enfeitadas de fita no cabelo, e os padrinhos pintados de giz branco (Pedra de giz)”¹⁶

A pintura com “giz branco”, citada no relato anterior, aparece enquanto uma possível variação do barro branco, Toá, atualmente utilizado pelos Jiripankó, visto que esse é originário de uma espécie de argila. O que percebemos, através das narrativas registradas na documentação, é que a pintura corporal foi utilizada enquanto um dos “documentos” afirmativos, considerando o conceito amplo de “documentação” (ALBERTI, 2014), da tradição memorial por ela e outras práticas representadas, visto que

A polissemia de significados sobre os pequenos detalhes da pintura corporal ocorre na dimensão em que o significado imaterial parece sobressair à noção física de possuir o corpo pintado, ou seja, não se trata para o grupo de ter o tronco marcado com o grafismo, mas por qual razão utilizar o mesmo (MENDONÇA; PEIXOTO, 2019, p. 136)

Assim, o uso da pintura corporal com o Toá aparece durante no processo de reconhecimento culminado em 1992 e no presente dos Jiripankó através de uma dimensão maior que a utilidade banal. O grafismo é utilizado exclusivamente nos momentos religiosos tradicionais, não sendo praticado no cotidiano, de modo que o “imaterial” discutido por Mendonça e Peixoto se vincula à história do costume, compreendido enquanto prática da tradição. Assim, o sentido imaterial dos grafismos se expressa na ação de reavivar as memórias (CANDAUI, 2016) da longa e profunda história que formou tal prática. Observemos a fotografia a seguir.

¹⁶ Trecho do Relatório Antropológico da Terra Indígena Jiripankó, realizado pela Antropóloga Fatima Brito em 1992, n.p.

Fotografia 03 – Pintura corporal Jiripankó – 2018



Fonte: acervo pessoal do autor.

Na fotografia 03 apresentamos o registro do uso da pintura corporal Jiripankó, notamos o tom branco do “Toá” utilizado nos desenhos característicos do grafismo, de modo que os dois grandes traços cruzados são ladeados por pequenos pontos ao seu redor, estando também às mãos e testa do indígena adornadas com desenhos de cruzeiros. A presença desses símbolos gráfico-simbólicos não é aleatória no campo dos significados tradicionais; os desenhos podem estar aparentemente dispostos de forma subjetiva no corpo do indígena, mas a importância e o valor de fronteira na identidade se encontram na memória acumulada sobre a prática e no olhar particular dos indígenas sobre ela, existindo, assim, uma relação dialógica entre a pintura e o olhar tradicional dos membros do grupo, ambos resultados do processo histórico vivenciado pelo grupo e seus ancestrais.

Na discussão acerca da longa duração que perpassa a pintura corporal, o diálogo de imagens entre os Jiripankó atuais e os primeiros registros fotográficos dos grafismos demonstra uma tradição que vem sendo legada e lapidada pelos indígenas. Na contemporaneidade, os Jiripankó e os Pankararu são etnias com vivências e

realidades distintas, possuindo a particular semelhança da origem comum no século XVIII.

Os grafismos pintados nos corpos com a argila branca e seus significados são próximos entre as duas etnias na medida em que essas práticas seguiram presentes, de fato ressignificadas, mas vinculadas, desde a sua utilização pelos Pankararu do Oitocentos até a contemporaneidade dos Jiripankó, isso ocorrendo devido à necessidade de manutenção da sua função social e também da sua função ritual, pois nesse contexto de uso se percebe que a pintura tradicional faz parte da história e experiências dessas sociedades (VIDAL, 2000), representando uma duração memorial que se estende ao longo dos séculos de história dos indígenas. Assim, a vivência desses, ao longo do tempo, não se dissocia das suas representações tradicionais, por conseguinte, essas se enquadram enquanto representações de memória e práticas, a exemplo da pintura corporal, passíveis estudo através da História.

Considerações finais

A pintura corporal Jiripankó atua, portanto, enquanto uma prática vinculada às memórias compartilhadas pelo grupo, sendo oriunda de uma longa formação histórica e adotada/ressignificada segundo a vivência dos grupos em diferentes contextos situacionais ao longo dos séculos. Desde a formação, no século XVIII, da etnia indígena que gerou as bases da identidade que foram legadas por diversas gerações até os Jiripankó. Tais práticas, que se tornaram tradicionais, atuam como bases de memórias e representantes dessas. Dentre os costumes indígenas que possuem um valor visual simbólico, como a pintura corporal, ocorre a formação de fronteiras entre o ser indígena e o não se enquadrar em tal identidade, visto que entender o significado memorial da pintura é equivalente a acessar um “banco de dados” memoriais e identitários particular aos Jiripankó, o qual buscamos analisar e descrever ao longo deste trabalho.

A discussão sobre as fronteiras identitárias adaptadas e legadas pelos Pankararu, ancestrais aos Jiripankó, elucida um variável sistema de moldes das práticas tradicionais frente às necessidades dos indígenas. A “birfurcação do tronco”, durante as diásporas do século XIX, desenvolveu uma das primeiras grandes necessidades de adaptação que deixou profundas marcas entre os Jiripankó. Por conseguinte, o uso da pintura, por esses indígenas, constitui uma prática marcada por uma longa trajetória histórica, sendo portadora e detentora de um valor simbólico e memorial particular, de modo que os define enquanto indígenas e sujeitos partícipes de uma formação histórica secular.

Referências bibliográficas

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar**: textos em História Oral. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

AMORIM, Siloé Soares de. **Resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão alagoanos**. Maceió: Iphan-AL, 2017.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os Índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: editora FGV, 2010.

ARRUTI, José Maurício Andion. **O Reencantamento do mundo**: trama histórica e arranjos territoriais Pankararú. Dissertação (Mestrado) em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional – UFEJ/MN. Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 1996.

_____. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004, p. 231-280.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o Ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2001.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a História**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

BRASIL. **Decreto n. 601, de 18 de setembro de 1850**. Dispõe sobre as terras devolutas no Império. Coleção das leis do Brasil. 1850. v. 1.

BRITO, Maria de Fátima. **Relatório Antropológico da terra Indígena Geripancó**. Recife: Fundação Nacional do Índio – FUNAI, 1992.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.

CHARTIER, Roger. **O mundo como representação**. Estudos avançados, São Paulo, v.11, n.5, p. 173-191, 1991.

DELACROIX, Christian. **A história do tempo presente, uma história (realmente) como as outras?**. Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 10, n. 23, p. 39 - 79. 2018.

ESTEVÃO, Carlos. **O ossuário da “gruta-do-padre”, em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas no Nordeste**. Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional, 1942.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras. 1989.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais LTDA, 1990.

MARTINS, Silvia Aguiar Carneiro. **Os Caminhos da Aldeia... Índios Xucuru-Kariri em diferentes contextos situacionais**. Dissertação (Mestrado) Centro de Filosofia e Ciências Humanas: Departamento de Ciências Sociais; Curso de Mestrado em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Recife, 1994.

MENDONÇA, Vinícius Alves de. PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Entre pinturas, símbolos e significados: a pintura corporal enquanto expressão religiosa dos indígenas Jiripankó**. Revista Querubim (Online), v. 7, p. 77-83, 2019.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004, p. 13-42.

_____. Tramas históricas e mobilizações indígenas atuais: uma antropologia dos registros numéricos no Nordeste. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org). **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra capa, 2011, p. 653-687.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: UNESP, 2000.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Minha identidade é meu costume**: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó – Alagoas. Tese (Doutorado) Programa de pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. Recife, 2018.

POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

SANTOS, Cícero Pereira dos. **Território e identidade**: processo de formação do povo indígena Jiripancó. Trabalho de conclusão de curso em História, Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL: Palmeira dos Índios, 2015.

SANTOS, Bartolomeu Cícero dos. **Zeladores de Encantos**: Memórias do Tronco Velho Pankararu. Dissertação (Mestrado) em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional – UFEJ/MN: Rio de Janeiro, 2019.

VIDAL, Lux. Iconografia e grafismos indígenas, uma introdução. In: VIDAL, Lux. **Grafismo indígena**: estudos de uma antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: FAPESP: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

PLACES OF MEMORY AND CULTURAL RE-SIGNIFICATION IN THE INDIGENOUS LAND TOLDO PINHAL, BRAZIL

Lugares de memória e resignificação cultural na terra indígena Toldo Pinhal, Brasil

Jessica Alberti Giaretta¹

Jaisson Teixeira Lino²

Artigo recebido em: 28/11/2019.

Artigo aceito em: 29/01/2020.

ABSTRACT

The present article has as its objective to show some fundamental cultural aspects to achievement of demarcation of Indigenous Land Toldo Pinhal, located in the city of Seara, in the west of Santa Catarina State, south of Brazil, it reflects here the cultural identities elements that were added by the referred indigenous community in the struggle for the affirmation of the basic rights, as the access to the land and the maintenance of critical cultural traits of “being Kaingang”.

KEY WORDS: Indigenous History, Kaingang, Indigenous Land, Places of Memory

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo apresentar alguns aspectos culturais fundamentais para a consecução da demarcação da Terra Indígena Toldo Pinhal, localizada no município de Seara, na região oeste de Santa Catarina. Utilizando-se de variadas fontes bibliográficas e audiovisuais, reflete-se aqui sobre os elementos identitários culturais que foram acionados pela referida comunidade indígena na luta pela afirmação de direitos básicos, como o acesso à terra e a manutenção de traços culturais críticos para a manutenção do “ser Kaingang”. Deste modo, apresentam-se lugares de memória distribuídos na paisagem juntamente com demais atividades culturais, com destaque para as semanas culturais.

PALAVRAS-CHAVE: história indígena, Kaingang, terra indígena, lugares de memória.

¹ Graduated in History from the Federal University of Fronteira Sul (UFFS), Campus Chapecó/SC. <http://lattes.cnpq.br/1125051321058688>. Email: jessica.giaretta@unochapeco.edu.br

² Teacher of the Federal University of Fronteira Sul (UFFS), Campus Chapecó/SC. Post-Doctor in Archaeology from the University of Amsterdam, Holand. <http://lattes.cnpq.br/4846026270176674>. Email: lino@uffs.edu.br

Thinking in order to address aspects related to the formation of pro-indigenous discourse formulated during the process of demarcation of the indigenous lands Toldo Pinhal in Brazil. The article seeks to develop a dialogue between the memory of the Kaingang indigenous people resident in the indigenous land and the historicity it provides for the legitimacy of land property. In this perspective, fundamental topics for the definition of memory will be addressed, as well as the role it plays in the construction of indigenous arguments to support their will / necessity for the recovery of territory. From this point, the knowledge acquired in Michael Pollak (1989) allows us to point out that there is a sense of belonging and that memory is used as a form of identification, what is common to a particular group and what differentiates it from others.

Beyond this approach, the text reaffirms the importance of the Kaingang indigenous tradition, which is relevant to the people of Toldo Pinhal. Being necessary to develop understanding regarding the mobility of this group, a historical approach was sought to understand how indigenous peoples move. In this aspect, the non-accumulation of goods, considered as differentiation from other groups, is a determining factor, which facilitates the process of change. This practice often generates a debate about land demarcation, where non-indigenous peoples question and negatively criticize this mobility.

The search for Places of Memory

Talking about memory is like going deep into an individual or collective feeling. It is linked to memories, which comes from inside a particular person or group, it allows people to keep certain information that is constantly passed on and rethought. According to Jacques Le Goff (2003), the conservation of memory, especially collective memory, plays a fundamental role in the dialogue of time and history, becoming one of the pillars of history itself, having recently been recognized as an important object of historiographical debate.

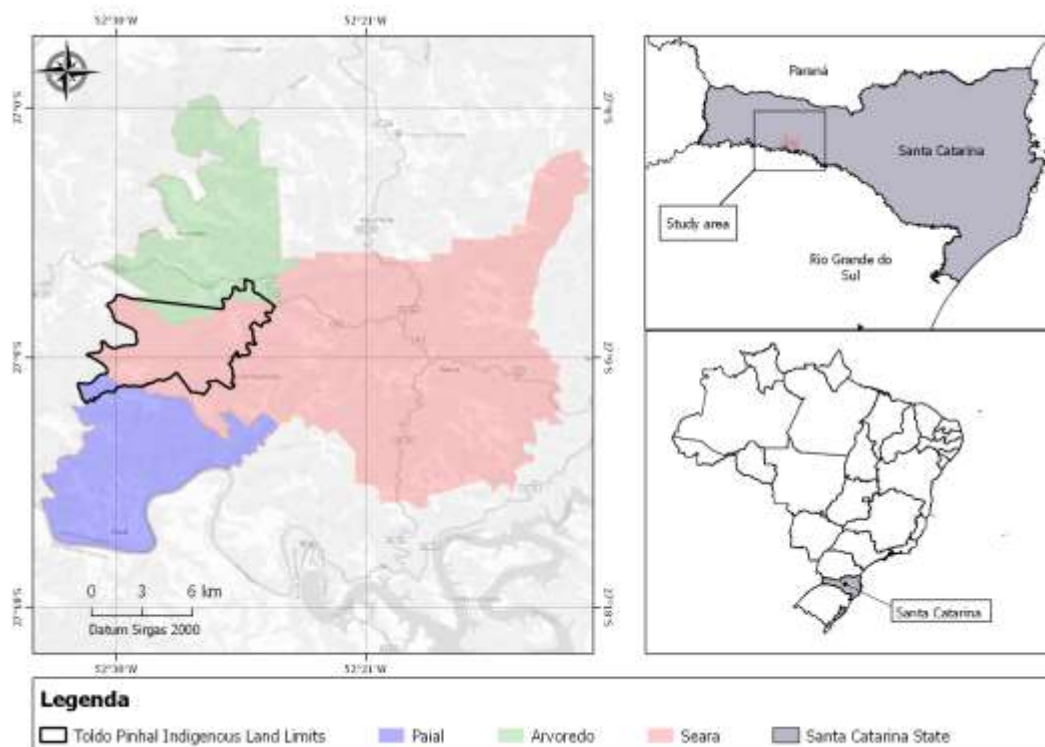


Figure 1: Geographical localization of Toldo Pinhal Indigenous Land, in the western of Santa Catarina State, Brazil. Source: Drawing of Fábio Araújo.

In the case of the present study, when working the Kaingang memory in the retaking of the Toldo Pinhal Indigenous Land, it is necessary and possible to understand it from Michel Pollack's definition, according to which the memory of a particular group concerns its sense of belonging and also of identity recognition. Memory allows the people to recognize themselves through it. Therefore, “by defining what is common to one group and what differentiates it from others, it underlies and reinforces feelings of belonging and sociocultural boundaries” (POLLAK, 1989, p.3).

Meeting this debate, it is possible to visualize according to Pierre Nora that memory is a current event and always represents a connection of the past with the present, so he says

Memory is life, always carried by lived groups and, in this sense, it is constantly evolving, open to the dialectic of remembering and forgetting, unconsciously of its successive deformations, vulnerable to all uses and

manipulations, susceptible to long latencies and of sudden revitalizations (NORA, 1993, p. 9).

For the analysis of the process of retaking the Toldo Pinhal Indigenous Land, memory is a supporting argument in pro-indigenous discourse. Pointing that in this context, the discourse has an ideology, which from speech produces a historical significance of great relevance to the indigenous population. The discourse, according to Kalina Silva and Maciel Silva (2009) is able to build relationships between the subject and the object that he represents, thus, the indigenous as subjects and their memory as an object.

In order to ensure land demarcation, the indigenous people had to prove their existence in the territory, that is, to prove that they lived in this place even before the arrival of colonization through the Rio Branco and Luce & Rosa colonizing companies. One strategy they adopted was to take advantage of the places of memory identified by the natives in the period prior to colonization around the 1930s. Understanding the relevant influence of these places from Pierre Nora (1993), because “the curiosity for places where memory crystallizes and takes refuge is linked to this particular moment of our history”. That is, the recognition of the memory places establishes a direct connection with the pro-demarcation discourse and the moment prior to the contact in which the indigenous people were present in the claimed territory.

We have for the case of Toldo Pinhal Indigenous land, what Aleida Assmann (2016) call “politics of remembrance”, for which the group uses remembering strategies based on the places aiming to signify their identity as a political act, claiming legal rights over those same places. The author calls the 20th century an era of “catastrophe and destruction” (p.22) and consequently, all the recent reaction from the groups, of the most different ethnic segments, politics or socials have been using the memory (mainly cultural memory) as a way to contest the forgetfulness of violence processes that, for the case of Brazil, have a prominent place in the endless silent

attempt at extermination of the native populations since the beginning of the European colonization, in 1500.

However, it's necessary to bear in mind that the memory of the Kaingang People from Toldo Pinhal had to be partly “forgotten”. That is, despite the entire struggle against state and private agents for the possession and maintenance of community land, as it will be seen in certain moments, the traumas of the past have been “softened” seeking to bring non-indigenous people closer to the case of the group in question. Andreas Huyssen (2014) analyzing the cases of the German holocausts and the Argentinian dictatorship, realized the importance that forgetfulness had in these two cases, in the sense that the society creates a minimum of coexistence between the two opposite sides of these traumatic episodes and, as a consequence, a much more mythical than real past was created. In part, this also must be the case we present here: Kaingang people created spaces for peaceful coexistence with the surrounding society around them, allow us to say, softening their traumatic memory.

However, it must be emphasized that indigenous peoples have the right to land guaranteed by law. This statement is supported, therefore, from the Brazilian Federal Constitution of 1988, right in the first paragraphs of article 231, it is established that “they are lands traditionally occupied by the Indians and those inhabited by them permanently” (BRASIL, 1988, p. 133). Therefore, it is understood that these populations originated and inhabited the land even earlier than any other ethnic group, which also gives them the guarantee of having a living memory.

Starting from Pierre Nora's understanding that there is a reciprocity between memory and history, it is possible to affirm that the places of memory constitute places of history, since they “guarantee at the same time the crystallization of the memory and its transmission”. (NORA, 1993, p.7). Therefore, places of memory are factors that act actively in the permanence of the history of the indigenous people and are perceived from the study as sources of the knowledge of the forest, medicinal

plants, fruits, rivers that provided fishing and especially the cemeteries. The importance of its use becomes evident through Orides Cavalheiro's speech taken from the videodocumentary “Herdeiros da Teimosia” (2015) (Literally translated into Heirs of Stubbornness).

Formerly it existed since the flagstones, the rivers for example, the fishing. Where our people went fishing. The ancient cemeteries, in various places where our people were buried. Where we hunted, where we fished, where Chief Gregory died, where he made the campfire with bamboo. Where there was papaya that they liked to eat, where there were fruits, pine nuts, armadillos and the tapir path. The Paris (fishing trap) where he had and fished with the vine that intoxicates the fish (CAVALHEIRO, 2015).

The indigenous cemetery is one of the most important places of memory to prove the existence of the Kaingang population in this space. The moment of death of a member of the group is seen by him as a passage in which the spirit leaves the body and follows Numbê, the village of the dead, according to Juracilda Veiga (2006), the passage ritual is one of the most significant within the Kaingang culture.

The reading in Veiga (2006) allows us to understand that the indigenous believe that the Numbê "stays in the west and for this reason the dead must be buried with their heads to the east and their faces to the west." In addition, the rites of mourning were / are very respected, they believe that the soul of the dying person does not leave the living space immediately and therefore care should be taken with those close to the person who died, especially spouses and children. “The house can be painted black. Branches of a plant called *kiprer* are placed on the sides of the door of the house and a rite of mourning is performed.” (VEIGA, 2006, p. 175).

From the anthropological report made by Wagner de Oliveira in 1993 (OLIVEIRA, 1993), It is clear that the cult of the dead was one of the events that could gather the largest number of the indigenous population in the Toldo Pinhal Indigenous Land. It is evident from the colonist's reports Guilherme Moeller, contained in the report, that the death of Chief Gregório Rodrigues, father of João

Maria, around the 1930s was a reason for settlers to see large numbers of indigenous people gathered for the rite of passage.

In addition, from the viewing of the videodocumentary “O Voo Solitário” (Literally translated into The Lonely Flight) (Directed by Chico Faganello) of 1991, the memory is used to understand that it lives together with the history of the Kaingang population, where João Maria Rodrigues himself made a report about his father's death,

My father, the chief of the Indians is buried here in this land. His death was made by the hand of a tiger. The tiger took my grandfather's pig. And the other day they armed a rifle, a 16. And the tiger in the night came and fired the rifle. The tiger came out injured but did not stay in place. The other day they released the dogs behind. And then they cornered the tiger. And my father was the fastest in the woods, he ran ahead and came in front of the other boys. And then the dog was cornering the tiger under a wood. Fallen. Thick wood. Then ... he climbed over the wood to remove the tiger, and in that he slipped on a bark of the wood and fell there along with the tiger. (RODRIGUES, 1991).

João Maria Rodrigues, the “Cacique Teimoso” (Literally translate into Stubborn Chief) was born in 1915 and died in 1996 and is also buried in the Indigenous Land, next to his father. Along with his burial, there is a cedar tree that by studying the indigenous memory found in the sources, it is possible to understand that the Kaingang population usually makes a cross with this wood to identify the tomb of their leaders. The tree sprouts and stands out within the indigenous cemetery, representing the protection of its ancestors for all its people. In the Indigenous Land cemetery of this study, there are two cedars that allow us to locate and highlight the burials of João Maria and his father, Indigenous Chief Gregório.



Figure 02: Kaingang Cemetery located in Toldo Pinhal Indigenous Land. Jessica A. Giaretta Collection.



Figure 03: Detail view of the burial of leader João Maria Rodrigues, the “Stubborn Cacique”. Jessica A. Giaretta Collection.

According to the anthropological report of identification and delimitation of the Indigenous Land Toldo Pinhal, elaborated by Wagner de Oliveira (1993), João Maria led the resistance against the colonist advance, by refusing to leave the original area of the Toldo Pinhal Land. Also according to this source, he remained stubborn and would not leave the land on which its umbilical cord was buried. This attitude is justified because the Kaingang people used to bury the umbilical cords producing a relationship with the land, representing a connection with their ancestors. "It is true that they attributed and still attach great importance to the fate given to the umbilical cord, to the point of nostalgia for the land or the village where their navels are buried." (VEIGA, 2006, p. 27).

All the arguments presented regarding the memory of the Kaingang population of the Toldo Pinhal Indigenous Land, as well as the identification of the memory places, provide a way to understand that the liberation of the area occurred legitimately.

The importance of re-signification and appreciation of Kaingang culture

Indigenous peoples are endowed with many beliefs and myths, which refer to the origin of groups, body traits, social and political organization, the formation of earth, sky and beings. The Kaingang people have in their founding myth the belief that they originated from the two brothers named Kamé and Kanhru. Veiga retrieved anthropologist Curt Unkel Nimuendajú's about this myth.

Kaingang tradition tells us that the first people of this nation came off the ground (...) they came off in two groups, led by two brothers named Kañerú and Kamé being that one who came out first. Each has already brought a number of people of both sexes. Kañerú and all his people are said to have thin bodies, hairy, small feet, that they were light in both their movements and resolutions, full of initiative but little persistence. Kamé and his companions, by contrast, had thick bodies, large feet, and they were slow in their movements and resolutions. (VEIGA, 2006, p.81).

The founding myth of the two brothers resulted in the division of the Kaingang people into two exogamous halves, Kamé and Kairu, which are determinants of the social and cultural life of the large group. To Veiga (2006, p.81) "this division is the fundamental aspect of the opposing and complementary Kaingang social organization", that is, there is a division / separation, but at the same time a union of the two groups, and one needs the other. From them internal relationships move like marriages, since, according to Nacke (2007) initially they were only performed between members of opposite halves.

When choosing a name for a Kaingang child, some factors should be taken into account at the time of birth. The reading in Veiga (2006, p.145) allows us to affirm that choosing a Kaingang name is an act of significance for the culture of this people. "They believed that the human being is formed of the organism and the spirit, being the latter one related to the name. Ideally the physical constitution and name (spirit-character) should match". In the Indigenous Land Toldo Pinhal, children receive a name in Portuguese language and a name in Kaingang language, which is mainly related to nature phenomena or animal names. This statement is based on the viewing of the videodocumentary "Herdeiros da Teimosia" (2015), (Literally translated into Heirs of Stubbornness). (Literally translated into, since in the first scenes, children mention and play with their indigenous names.

An important aspect to address is the relative marks for each of the halves. The Kamé group is identified by long scratch marks, the Kairu by round dots. Veiga (2006) identifies that round marks are the east and long marks the west. These marks are represented by the indigenous people from body paintings, which are part of origin identification of each individual during the performance of rituals.

Following this line of thought and analysis, it is possible to approach one of the main rituals of this culture, which the readings have several nomenclatures, called Kikoia or Veingreinyã, ritual of worship of the dead or rite of passage of the dead. From the observations of Wagner de Oliveira (1993) in his Anthropological Report

it is possible to state that this ritual is a moment of great expression of the Kaingang culture, with many dances, parties and a close relationship with mother earth, since for its performance they use herbs and the trunk of a specially araucaria chosen and removed from the bush, with the permission that indigenous people ask for nature.

In Toldo das Lontras ethnologist Robert Baldus was able to observe Veingreinyã (the cult of the dead, celebrated in the proper season of corn and pine nut), as the basis and strongest expression of the spiritual culture of the Kaingang, because the will of the community towards of his own psychic defense is founded on him and only on his occasion he presents himself collectively. Never except in Veingreinyã, the horde gathers so completely, showing their organization. (OLIVEIRA, 1993, p. 8).

Nacke (2007) states that this ritual is not practiced so often today due to spiritual risks to the participants, if not performed correctly. Therefore, there are no records on the performance of this ritual within Toldo Pinhal Land, which does not mean that they did not occur at any time.

The prohibitions of the state and the occupation of original lands represented great difficulties in the effective permanence of the rituals for the native peoples of all Brazil. However, although with the decimation of the Kaingang people by the colonization process, they still identify themselves as indigenous groups, this is due to their adaptability, being able to incorporate foreign elements into their culture, even though they have abandoned so many others. This indigenous suitability was what provided the survival of their people.

Therefore, in addition to the retaking of the lands, the Kaingang indigenous people of Toldo Pinhal realized the need to constantly reaffirm the indigenous culture, to recover the practices and rituals that had been absent from their daily living. Since the removal of the Kaingang population resulted in the absence of culture experience in the indigenous people of Linha Gramado, Rosario and Pinhal, it was necessary that their culture could survive the fog of the German and Italian colonization proposed by the Brazilian government.

Thus, it is important to point out that land demarcation does not mean an automatic resumption of cultural aspects. Henrique Kujawa (2015) states that due to the contradiction in the implementation of indigenous territorial policies, “the fact that the simple demarcation of the land does not necessarily guarantee the possibility of development of these peoples”. (KUJAWA, 2015, p. 33).

It is noticeable in the videodocumentary “Herdeiros da Teimosia” (Literally translated into Heirs of Stubbornness). The recognition of the gap that colonization leaves in their indigenous identity and the need to resume it. It is clear that they missed the moment when they could express their culture in an intense and true way: “It's not like in the past, but we can't forget about our culture, our traditions”, says the teacher Daniel Cadete Sêm (2015). That is why the work done by Toldo Pinhal members occurs through paintings, dance and the recognition of the importance of indigenous culture as a way of reestablishing and transmitting culture to children, who represent the continuity of cultural expression.

As a teacher, my goal is to rescue indigenous culture, as I said, it is already leaving behind, so I, like the other teachers, we bring it to the classroom. How the student has to speak, recognize the alphabets in Kaingang, recognize the Kaingang culture, the Kaingang marks, the Kaingang paintings and how the Indian lives in indigenous society. (SÊM, 2015).

As a form of cultural expression, the indigenous people of Toldo Pinhal develops an event called “Saberes e Sabores” (Literally translated into Knowledge and Flavors). Every year, on the week of April 19th, National Indian Day, activities are organized such as dancing, food preparation, painting and other ways of expressing the Kaingang culture, where the indigenous express their daily way of life. To this end, all schools and people in the region who are interested in experiencing and understanding the reality of the Indigenous Land are invited. The children and teenagers mostly students of the Cacique Pirõy indigenous school demonstrate aspects of culture that the community thinks are important for outsourcing to non-indigenous audiences.



Figure 04: Integration between indigenous and non-indigenous school students in the cultural week “Saberes e Sabores” (Literally translated into Knowledge and Flavors) Jessica A. Giaretta Collection.



Figure 05: Fênu – Insect collected from palm tree trunk. Jessica A. Giaretta Collection.

In 2017, the event had a particularity, which can be evaluated as a positive initiative by the indigenous people. In order to recognize that although colonization represented an attack on the local indigenous population, it is important to realize that miscegenation symbolizes the formation of the cultural identity of western Santa Catarina State.

As a way of integrating Indigenous Land with the surrounding community besides inviting teachers and students from other schools, Toldo Pinhal gave its “stage” to them, making room for the students, descendant of the colonizers to be able through cultural presentations to demonstrate aspects of the German and Italian culture of the region. People who were there were able to view the cultural presentations, taste specialties of indigenous cuisine in foods like aipim cake baked on boralho (palm tree leaf) roasted armadillo the fênvu (insect taken from the trunk of the palm tree), pine nut among others. In addition, both groups tasted food from German and Italian cuisine like “cuca” and “salame”(a typical kind of sweet bread and a sausage of the region), taken by the schools, since they had the space to do so. In this moment of cultural exchange became evident the interest in cultural recognition of the different identity forming groups.

The mobility of the Kaingang people and the question of territoriality

Territoriality goes beyond the understanding of simply dwelling on a determined geographical space, it means an identifying relationship with the land and its constitution as a motivator in the formation of individual and group identity. Therefore, due to their belonging, the defense of this territory is sought, which also means protecting / guaranteeing the permanence of culture. According to Arlene Renk (based on the reflection of Milton Santos), “territoriality does not come simply from living in a place, but from the communion we have with it” (RENK, 2007, p.15).

Henrique Kujawa (2015) discusses this theme stating that conflicts occur intensely since they involve the territoriality of the subjects. Thus understanding territoriality as the relationship that each individual or collectivity has with the land.

Indigenous peoples understand land as a place where they can realize themselves as a society, being the land a physical and symbolic space. Lappe e Laroque (2015, p.3) state that “it is possible to realize that the territory is not just a physical portion of the land, but a space permeated with symbols and meanings”. Regarding the Kaingang people, the authors also state that “the territory is sacred to the Kaingang, and the return to the spaces that were inhabited by their ancestors means the enhancement of aspects of their ethnic identity”. (Op. cit., p. 3).

In the years prior to the contact between indigenous peoples and colonists, descendants of Europeans who occupied the region due to the establishment of Colonizing Companies in the 1920s, indigenous peoples and also the “caboclos” (specific cultural group who shared the territory with the indigenous people) had a least restriction on land, regardless of the space in which they were, this is called mobility. However, as the Brazilian state determined the colonization plans on these lands, this practice was no longer possible. Arlene Renk (2007, p. 15) criticizes the colonizing practice and questions it “when will the desire for mobility be taken into account?”.

The Kaingang indigenous people, regardless of any land demarcation process, have a culture of mobility. They are families that do not seek the excessive accumulation of goods, but the welfare in the place where they live. In “Herdeiros da Teimosia” (Literally translated into Heirs of Stubbornness, SANTOS, 2015b) there is a statement that “living in different indigenous lands is part of the Kaingang culture”. The statements made in this videodocumentary make it possible to understand this practice, “The Indian has no frontier, the Indian doesn't have to say, no, I'll stay here because this is mine! [...] but, because it's been like this since our grandparents' time, we have the right to live wherever we want”. (SANTOS, 2015b). Moving from point

A to point B has several causes, ranging from environmental, cultural and cosmological reasons, which may have an internal character particular of indigenous culture and worldview, and external, referring to the pressures and intercultural conflicts arising from non-indigenous colonization.

In an extract taken from the videodocumentary “Herdeiros da Teimosia” (Literally translated into Heirs of Stubbornness) by the speech of current chief João Maria dos Santos, it is pointed out that the act of moving is related to the search for better living conditions, “Yeah, sometimes he has a relative there in another indigenous land, and he goes to visit that relative so he thinks the place is good, he thinks it's beautiful. Sometimes he'll even have a better job nearby and a little better living conditions, he moves, that's the way it has been”. (SANTOS, 2015a).

Final considerations

The memory of the Kaingang indigenous population contained in the reports presented by the sources served as the basis for sustaining the objective proposed by the work. It is considered that the Toldo Pinhal they claimed and in the final process of demarcation is part of the formation of their identity.

With the information covered in this article, about the conceptions about the formation of the Toldo Pinhal Indigenous Land, it is possible to point out that it also configures itself as a form of expressing the will contained in the indigenous population to revive over their territory and once again enjoy the Kaingang culture.

Currently and according to personal information, live in Toldo Pinhal around 30 families, led by the current chief João Maria Gonçalves and other leaders of the area. They maintain a good relationship with nature, plants and animals. They remain with the cultivation of various foods, what they do collectively, represent part of families' livelihoods as well as tied to hunting and fishing. Many people are also

looking for other forms of livelihood such as work in companies in the neighboring municipalities of the area.

Every year, during Indian week, the indigenous population conducts cultural activities involving the exchange of knowledge with indigenous people from other areas as well as with the non-indigenous population of neighboring municipalities, in which there is participation and cultural presentations by both indigenous schools as non-indigenous.

In this work we intend to produce a brief contribution to the indigenous history of western Santa Catarina, especially regarding the last decades of the twentieth century. Through the study of the demarcation of an indigenous territory, we seek to show the importance of valuing the past of the indigenous peoples of the region. To the struggle for rights and dignity of the Toldo Pinhal Kaingang people, we dedicate this work.

Bibliographical Sources

ASSMANN, Aleida. *Espaços de Recordação*. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.
BRASIL Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Editora do Senado, 1988.

FERNANDES, Ricardo Cid e PIOVEZANA, Leonel. Perspectivas Kaingang sobre o direito territorial e ambiental no Sul do Brasil. *Revista Ambiente & Sociedade*, v. XVIII, n.2, 2015, p. 115-132.

GOFF, Jacques Le. *História & Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
HUYSEN, Andreas. *Políticas da Memória de Nosso Tempo*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2014.

KUJAWA, Herique. *Conflitos territoriais envolvendo indígenas e agricultores: uma análise histórica e jurídica de políticas públicas contraditórias*. Curitiba: CRV, 2015.

LAPPE, Emelí e LAROQUE, Luíz Fernando da Silva. Indígenas e Natureza: a reciprocidade entre os Kaingang e a natureza nas Terras Indígenas Por Fi Gâ, Jamã Ty Tãnh e Foxá. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 34, 2015, p. 147-156.

NORA, Pierre. Entre Memória e História, a problemática dos lugares. Projeto História, v. 10, 1993, p. 7-28.

NACKE, Aneliese. Os Kaingang: passado e presente. In: NACKE, Aneliese et al. Os Kaingang no oeste catarinense. Chapecó: Argos, 2007, p. 33-42

OLIVEIRA, Wagner. Relatório de identificação e delimitação: Área indígena Pinhal. Funai: Brasília, 1993.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. Estudos Históricos, vol, 2, n.3, 1989, p.3-15.

RENK,, Arlene. Território e Alteridade: construções sociais no oeste catarinense. In: NACKE, Aneliese et al. Os Kaingang no oeste catarinense. Chapecó: Argos, 2007, p. 15-32.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel, Henrique. Dicionário de conceitos históricos. 2. Ed., 2. Reimpressão. São Paulo: Contexto, 2009.

VEIGA., Juracilda. Revisão Bibliográfica sobre organização social Kaingang. Cadernos do CEOM v. 4, n.7, 1989, p. 259-331.

VEIGA, Juracilda. Aspectos fundamentais da cultura Kaingang. Campinas: Curt Nimuendajú, 2006.

Audiovisual Sources

CAVALHEIRO, Orides. Depoimento em HERDEIROS DA TEIMOSIA: A retomada do Toldo Pinhal pelo povo Kaingang. Direção: Sandra Alves, Pesquisa e produção: Alessandra Schmitt e Ana Carolina Dionísio, Roteiro: Alessandra Schmitt, Ana Carolina Dionísio e Sandra Alves. Seara – SC, 2015. Duração: 17:14 min.

HERDEIROS DA TEIMOSIA: A retomada do Toldo Pinhal pelo povo Kaingang. Direção: Sandra Alves, Pesquisa e produção: Alessandra Schmitt e Ana Carolina Dionísio, Roteiro: Alessandra Schmitt, Ana Carolina Dionísio e Sandra Alves. Seara – SC, 2015. Duração: 17:14 min.

RODRIGUES, João Maria. Depoimento em O VOO SOLITÁRIO. Direção: Chico Fraganello, Imagens: Franco Ferrioli, Edição: Chico Fraganello e Franco Ferrioli. Seara – SC, 1991. Duração: 34:16 minutos.

SANTOS, João Maria dos. Depoimento em HERDEIROS DA TEIMOSIA: A retomada do Toldo Pinhal pelo povo Kaingang. Direção: Sandra Alves, Pesquisa e

produção: Alessandra Schmitt e Ana Carolina Dionísio, Roteiro: Alessandra Schmitt, Ana Carolina Dionísio e Sandra Alves. Seara – SC, 2015a. Duração: 17:14 min.

SANTOS, Maria dos. Depoimento em HERDEIROS DA TEIMOSIA: A retomada do Toldo Pinhal pelo povo Kaingang. Direção: Sandra Alves, Pesquisa e produção: Alessandra Schmitt e Ana Carolina Dionísio, Roteiro: Alessandra Schmitt, Ana Carolina Dionísio e Sandra Alves. Seara – SC, 2015b. Duração: 17:14 min.

SÊM, Daniel Cadete. Depoimento em HERDEIROS DA TEIMOSIA: A retomada do Toldo Pinhal pelo povo Kaingang. Direção: Sandra Alves, Pesquisa e produção: Alessandra Schmitt e Ana Carolina Dionísio, Roteiro: Alessandra Schmitt, Ana Carolina Dionísio e Sandra Alves. Seara – SC, 2015. Duração: 17:14 min.

O VOO SOLITÁRIO. Direção: Chico Fraganello, Imagens: Franco Ferrioli, Edição: Chico Fraganello e Franco Ferrioli. Seara – SC, 1991. Duração: 34:16 minutos.

UM QUASE ETERNO REENCONTRO:

Ailton Krenak e a Assembleia Nacional Constituinte (1987)

An almost eternal reunion: Ailton Krenak and the Assembly National Constituent (1987)

Rômulo Rossy Leal Carvalho¹

Rafael Ricarte da Silva²

Artigo recebido em: 19/12/2019

Artigo aceito em: 06/02/2020

RESUMO

O presente artigo depreende uma análise do transcurso da participação de nativos no processo da Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988) – em especial Ailton Krenak, da comunidade Krenak. Observamos a construção de discursos em torno da participação de nativos no período, e como a categoria *indígena* foi apresentada ao público mediante as diretrizes de uma nova constituição para o país através da primeira edição do *Jornal da Constituinte* (1987). Dialogamos com os pesquisadores Maria Regina Celestino de Almeida (2010), Miguel Alberto Bartolomé (2006), Christian Teófilo da Silva (2015). Nossas reflexões permitiram perceber uma dinâmica, por parte de Krenak, sobre alteridade, no contexto de uma participação à qual são dedicadas poucas linhas na primeira edição do periódico da Constituinte.

PALAVRAS-CHAVE: História; Assembleia Constituinte; Ailton Krenak; 1987.

ABSTRACT

This article discusses the course of the participation of natives in the process of the National Constituent Assembly (1987-1988) – in particular Ailton Krenak, from the Krenak community. We observed the construction of discourses about the participation of natives in the period, and how the indigenous category was presented to the public through the guidelines of a new constitution for the country in the first edition of *Jornal da Constituinte* (1987). We dialogued with the researchers Maria Regina Celestino de Almeida (2010), Miguel Alberto Bartolomé (2006), Christian Teófilo da Silva (2015). Our reflections allowed us to perceive a dynamics by Krenak about otherness, in the context of a participation to which few lines are dedicated in the first issue of the Constituent periodical.

KEYWORDS: History; Constituent Assembly; Ailton Krenak; 1987.

¹ Graduando em Licenciatura Plena em História na Universidade Federal do Piauí – Campus Senador Helvídio Nunes de Barros. Bolsista CAPES do Programa Institucional Residência Pedagógica no Centro Estadual de Tempo Integral Marcos Parente, Picos-PI. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/5360917333279895>. E-mail: romulorossy10@hotmail.com.

² Prof. Adjunto da Universidade Federal do Piauí – Campus Senador Helvídio Nunes de Barros. Doutor em História Social. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1472762122361574>. Email: rafaricarte@hotmail.com.

1. Introdução

Eu pensei: eu não vou poder ler essas coisas para esses camaradas, eles não vão me escutar, eles ficam brigando uns com os outros, batendo boca, etc. Eu vou ter que fazer uma coisa de índio, eu vou ter que aprontar uma coisa de índio aqui para distrair eles, porque se eu tentar fazer coisa de branco aqui, não vai rolar. Aí, eu peguei um potinho, esses potinhos de cosméticos que as mulheres usam pra fazer maquiagem e botei jenipapo, a pasta de jenipapo com carvão, dentro daquele potinho e enfiei no bolso do paletó e subi. Quando o presidente da casa disse: “agora vamos ouvir agora uma proposta de emenda para os direitos dos índios” (KRENAK, 2012, p. 123).

O episódio que abre esse texto trata-se do momento em que o líder Ailton Krenak³, da comunidade indígena mineira Krenak, proferiu seu discurso, em 04 de setembro de 1987, no Plenário da Câmara Federal, em sessão da Assembleia Nacional Constituinte, instalada em 01 de fevereiro de 1987, que tinha por objetivo central a elaboração de mais uma constituição para o Brasil, a que seria a sua sétima Carta Magna, que foi promulgada mais de um ano depois, em 05 de outubro de 1988.

Ao longo deste artigo, depreendemos um panorama em torno da participação nativa nesse contexto a partir da liderança da União das Nações Indígenas à época, Ailton Krenak, e como o periódico organizado, editado e publicado pela Câmara Federal, hoje disponível nas plataformas digitais do site oficial da mesma Câmara, *Jornal da Constituinte*⁴, o(s) apresentou(aram) nas linhas

³ Fernando Rosa do Amaral apresenta o início da trajetória de Ailton Krenak em uma perspectiva a partir da qual se nota uma imersão na ligação deste com a memória do povo Krenak: “A história de vida de Ailton Krenak se confunde com muita força com o próprio movimento da história dos povos Indígenas no Brasil, principalmente na sua luta por reconhecimento e lugar. Ele nasceu em 1954 na região do Vale do Rio Doce, Minas Gerais, e desde criança, logo aos nove anos de idade, viu o seu povo ser retirado do seu lugar de origem e direito, para ser arrastado dentro de um caminhão para uma terra estranha e distinta da sua. (...) a grande herança de Ailton Krenak é precisamente a sabedoria e a vivência do seu povo: ‘de como se ensina e se aprende sem precisar ‘contar na orelha’. A História do seu povo Borum é a transmissão de uma sabedoria que ensina a não ‘morrer a toa’ e a perceber que o tempo natural da vida é o tempo necessário para que tudo se dê e se mantenha pleno e presente (AMARAL, 2012, p. 97).

⁴ O *Jornal da Constituinte*, Órgão de divulgação das atividades da Assembleia Nacional Constituinte foi um veículo semanal editado sob a responsabilidade da Mesa Diretora da Assembleia Nacional Constituinte, que teve como presidente Ulysses Guimarães, 1º-Vice-Presidente Mauro Benevides; 2º Vice-Presidente - Jorge Arbage; 1º Secretário - Marcelo Cordeiro; 2º Secretário Mário Maia; 3º Secretário Arnaldo Faria de Sá. Sua primeira edição data de 01 a 07 de junho de 1987, e a última, a edição 63, de 05 de outubro de 1988, ocasião em que foi promulgada a

dedicadas à causa indígena, tanto do seu ponto de vista territorial, cultural, religioso e social.

Abordar esse tema é volver-se para uma série de terminologias que acompanham os discursos que se produzem em torno dele. Luta. Política. Direito. Resistência. Todos esses termos, embora não pareçam à primeira vista, tem, em sua gênese, o sangue de milhares de agentes históricos. Ticunas, Caiapós, Xavante, Guaranis, Timbira, Terena – grupos nativos – se misturam, não homoganeamente, mas no invólucro de uma procura por reconhecimento enquanto grupos não homogêneos. Esses grupos, sobretudo nas relações pós-contato, tiveram, também, que reelaborar suas visões de mundo, muitas vezes dispersas como resultado de um “choque de culturas” do qual tece importantes interpretações o pesquisador francês Serge Gruzinski (2003).

Renite neste artigo, contanto, um questionamento: de que fontes estamos falando para abordar a “história indígena”? E em qual contexto? Todo um material ligado aos nativos de diversas nações esteve, durante muito tempo, disposto às mãos de antropólogos que, por intermédio da etnografia, observaram os padrões de convivência cultural em que foram tecidas redes de contato entre os mesmos, mesmo que, de certo modo, não percebessem as mudanças pelas quais passaram, as mediações e transformações de ordem sociocultural a que um *povo* está sujeito.

A renovação dos estudos de história indígena, fora do campo da antropologia, foi apontada pelo pesquisador John Manuel Monteiro na introdução de sua tese de livre-docência, na qual reconheceu que, a partir da década de 1970, o “índio colonial” passou desse para outro patamar de reconhecimento histórico, haja vista o caráter de povos arraigados a uma longa tradição por meio da qual “(...) comunidades nativas e suas lideranças políticas e espirituais dialogavam abertamente com os novos tempos, seja para assimilar ou para rejeitar algumas de suas

Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988. Foi composto e impresso pelo Centro Gráfico do Senado Federal – CEGRAF, em Brasília, Distrito Federal. Sua distribuição era gratuita. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/publicacoes/Jornal%20da%20Constituinte Acesso em: 01/12/2019.

características”. (2003, p. 01). O que o trabalho de Monteiro nos ajuda a perceber, não só neste, mas boa parte de sua produção acadêmica, é que o nativo não é sujeito inerte na história, que não tenha, por exemplo, sabido responder à colonização, ou que possa ser interpretado “apenas” quando se trata dela; o indígena tem e foi responsável por agenciamentos e negociações que lhe dizia respeito no trato dos mais variados temas, e que, por conseguinte, merece um tratamento teórico-metodológico do ponto de vista histórico, e não apenas antropológico.

Dito isto, a renovação e a aproximação da história com a antropologia forneceram um aporte significativo, uma vez compreendida que as histórias dos nativos também se transformam, entendendo que estes não perdem suas identidades ao manterem contato com o outro, mas que estas podem, em algum momento, serem ressignificadas. Como a história, todavia, retratou os indígenas?

Na tentativa de responder a essa interpelação, a pesquisadora Maria Regina Celestino de Almeida descerra que os nativos “(...) pareciam estar no Brasil à disposição dos europeus, que se serviam deles conforme seus interesses. Teriam sido úteis para determinadas atividades e inúteis para outras, aliados ou inimigos, bons ou maus, sempre de acordo com os objetivos dos colonizadores” (2010, p. 13). A autora continua explicando que estes eram, geralmente, vistos no momento do confronto, o que implica com que ponderemos: havia uma instância oportuna para que estes viessem às linhas da história, porém, em grande medida, atendendo às demandas tracejadas pelo olhar colonizador.

A condição de “acultramento”, no entanto, não fez com que os indígenas ou, preferencialmente, nativos, desaparecessem da história – isto aconteceu na escrita, ressalta Almeida (2010). O que a autora pensa nos ajuda a entender e refletir que não houve um desaparecimento étnico-cultural dos nativos, mas uma perspectiva assimilacionista responsável pelo forjamento de uma compreensão de que os nativos haviam sido integrados, com completude, à cultura da qual foi “vítima”, o que, por conseguinte, pressupõe uma não resistência. Contestar que não

houve resistência é um dos objetivos desse trabalho. Ailton Krenak é uma constatação.

A partir de documentos vinculados à Memória da Assembleia Nacional Constituinte, na primeira edição do Jornal da Constituinte, procuramos observar de que modo os nativos foram tratados por tal veículo, no processo que culminou com a promulgação da Carta Magna de 1988 e o texto “História Indígena e o eterno retorno do encontro”⁵, de Ailton Krenak, que aqui estará como fonte histórica.

A relevância do tema evoca o que a etnogênese, em suma, tenciona perceber: a dinâmica dos processos culturais entre os grupos étnicos. Procedeu-se, em um primeiro momento a uma contextualização sobre história e antropologia no tratamento dos nativos; em seguida, uma análise da primeira edição do Jornal da Constituinte e, por último, uma breve reflexão sobre a presença de Ailton Krenak na Câmara Federal em 1987 através do texto posterior que ele escreve, publicado em 2012 pela Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais.

2. Bastidores de um reencontro: nativos, Constituinte e desdobramentos.

Como um problema histórico, identificamos na fala de Ailton Krenak, que abre esse texto, trechos nos quais o líder considera ser necessário recorrer ao *aprendizado* e à *configuração* que o *outro* – no caso o branco – tece a respeito dele, no que diz respeito ao reforço do estereótipo de que, com a tinta, aferia-se ao nativo a “qualidade de índio”. Nesse sentido, voltamos a um mote que circunda, à espreita, as relações entre nativos e não nativos: a necessidade de afirmação que um grupo obstina mostrar sobre o outro e, para tanto, ter que aprender a política deste para, enfim, definir seu lugar como cidadão brasileiro.

⁵ KRENAK, Ailton. História Indígena e o eterno retorno do encontro. In: LIMA, Pablo Luiz de Oliveira (Org.). **Fontes e reflexões para o ensino de história indígena e afro-brasileira**: uma contribuição da área de História do PIBID/FaE/UFMG. Belo Horizonte: UFMG – Faculdade de Educação, 2012, p. 114-131.

Em retrospectiva, a Constituição de 1988 trouxe mudanças quanto ao Estatuto do Índio⁶, de 1973, quando que este último regulamentava que os nativos deveriam integrar-se à “civilização” da qual não “escaparam” durante a colonização brasileira, desde as primícias do convencionalizado “descobrimento do Brasil”. Até então, as discussões envolvendo nativos e grupos não nativos concentravam-se, em grande medida, no que dizia respeito à “terra”. Na Constituição de 1988, porém, outros elementos se destacam. No seu capítulo VIII, do Título VIII – Da ordem social – intitulado “Dos Índios”, ficou estabelecido na Constituição:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à união demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da união, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a união, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

§ 7º não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, §§ 3º e 4º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo (BRASIL, 2010, p. 130).

⁶ Disponível em: <https://prespublica.jusbrasil.com.br/legislacao/109873/estatuto-do-indio-lei-6001-73> Acesso em: 02/12/2019.

Ao longo dos artigos que trouxemos acima como exemplo, é perceptível o outro caráter que se mostra no tratamento aos indígenas do Brasil, sobretudo, e com ênfase, no que toca às terras que estes ocupam e a língua. As questões jurídicas também são uma constante.⁷ Todavia, é justo salientar que essas deliberações não são uma iniciativa parlamentar desprovida de interesses. Para que tais eventos sucedessem, foram necessárias medidas que sobrevieram dos próprios nativos que se envolveram no processo da Constituinte, que durou mais de um ano (01 de fevereiro de 1987 a 05 de outubro de 1988). A prova disso, a participação de Ailton Krenak, que ora discutimos nesse texto. Segundo o líder, são suas as propostas que, um ano depois, foram consolidadas no papel:

Se vocês abrirem a Constituição vocês irão ver lá dentro tem um capítulo que se chama “Dos Índios”, do direito dos índios, é o 231. Aquele capítulo, gente, aqueles artigos da Constituição Brasileira... eu estava com eles no meu bolso quando eu subi. Ninguém os conhecia, a não ser aqueles que haviam debatido eles com a gente e aqueles camaradas que estavam lá brigando uns com os outros, os constituintes (KRENAK, 2012, p. 123).

Discutir a verossimilhança dessa afirmação é um desafio para os historiadores, inclusive pela necessidade de se pesquisar, a fundo, a história da Assembleia Nacional Constituinte, a pauta indígena, inserindo-a na história nacional. Em virtude disso, o tema que este artigo evoca é amplo. Primeiro que é salutar que se desconstrua a visão de que os “índios” – povos nativos – fazem parte de uma mesma categoria, homogênea, e/ou até mesmo histórica, quando que, por séculos, foram relegados único e exclusivamente ao estudo da antropologia.

No que diz respeito à noção de “grupos étnicos”, o pesquisador Fredrik Barth (2000) nos ajuda a pensar sobre o tema e as fronteiras que este aponta. Primeiro que, em termos conceituais, as características que definem “grupos étnicos” são: a autoperpetuação do ponto de vista biológico, a partilha de valores

⁷ Quando nos referimos aos direitos jurídicos, inteiramos a conotação que a Constituição assegura, haja vista a proteção, em lei, das terras, dos costumes, do tratamento que deveria ser desferido aos indígenas a partir do texto constitucional, e tendo, por extensão, consequências, caso fossem violados os artigos.

fundamentais e culturais, a constituição de um campo comum de comunicação e interação, e a identificação do grupo por outro sobre o qual possa haver uma distinção identitária entre ambos. Barth (2000) compreende que, mesmo compartilhando de características comuns, os grupos étnicos diferenciam-se em suas unidades étnicas, daí a ideia de fronteira, que, ao mesmo tempo que os separa, também os une:

Dito de outro modo, as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais mas, ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos. A interação dentro desses sistemas não leva à sua destruição pela mudança e pela aculturação: as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre etnias (BARTH, 2000, p. 26).

Como demonstra a citação, os limites da definição de grupos étnicos e suas fronteiras são bem mais complexos que imaginamos, haja vista a tese de que “índios” não podem estar ou não são de uma mesma categoria, mesmo que compartilhem de visões/impressões de mundo semelhantes por partilharem de elementos, tais como crenças, significações sociais, embora cada um à guisa de sua própria cultura.

Por outro lado, conscientes das limitações que este texto se comprime, é possível trazer à tona questões ligadas a uma discussão sobre uma legislação indígena, as provocações que este assume e um contexto mais amplo acerca de movimentos mais amplos, que envolvem não apenas o Brasil, mas a América Latina, como discute o professor da Universidade de Brasília (UnB), Christian Teófilo da Silva (2015).

A tese central sobre a qual paira o artigo “Movimentos indígenas na América Latina em perspectiva regional e comparada” (2015), de Teófilo da Silva, é a de que esses movimentos são de cunho anticolonialista, isto é, se pensarmos em uma *continuidade*, numa história de longa duração, o elemento mencionado pelo autor é uma luta contra a colonialidade do poder e saber – argumentos também discutidos pelo peruano Aníbal Quijano (2006). O contexto e os sujeitos dos quais fala Teófilo

da Silva nos remetem a um quadro mais amplo para pensar sobre as circunstâncias nas quais se encontravam grupos étnicos diversos, entre os quais os nativos são objeto de sua reflexão. Sobre o continente americano, de maneira específica, Teófilo da Silva denuncia o sintoma de que, para os nativos:

No continente americano, essa realidade foi agravada por situações coloniais extremamente assimétricas que os precederam e que foram responsáveis pela dispersão, subordinação, invisibilização e transformação - quando não o aniquilamento completo - de sociedades indígenas inteiras, que, em sua maioria, se reorganizaram e passaram a ser classificadas como minoritárias, marginais, étnicas etc., sempre por oposição às identidades e consciências nacionais hegemônicas (SILVA, 2015, p. 166).

O problema diagnosticado pelo autor sobredito nos conduz à reflexão sobre o papel da etnogênese como um processo de configuração e estruturação da diversidade cultural humana, como sinaliza Miguel Alberto Bartolomé (2006). Esse conceito nos ajuda a pensar como esses grupos étnicos, apresentados por Teófilo da Silva, que foram relegados à obscuridade de um lugar histórico, à invisibilidade, podem ser pensados na contemporaneidade, sem desvinculá-los a um passado colonial que imerge, ainda de maneira mordaz, no pensamento em torno desses sujeitos, para além de estruturas definidas e/ou legislações a eles atinentes. Em conexão sobre a discussão arguida por Teófilo da Silva, Miguel Alberto Bartolomé (2006, p. 41) defende que a “(...) América Latina, do mesmo modo que o resto do mundo, foi e é um espaço marcado por múltiplos processos de etnogênese que se manifestam até a atualidade, embora agora inseridos no contexto da chamada globalização e de um sistema mundial”.

Um importante passo para compreender os povos nativos fora do eixo “índios”, é desferido pela pesquisadora Maria Regina Celestino de Almeida (2010), que, em um de seus trabalhos mais notórios, tenciona os trazer “dos bastidores ao palco”. Uma questão, porém, merece a nossa atenção: como eles foram e são representados na contemporaneidade pelos que dizem escrever a história e a antropologia? E como eles, na condição de escritores de sua própria história, a fariam? Essas são indagações que devem ser respondidas a longo prazo, mas que as

fontes nos dão pistas, sobretudo quando pensamos o contexto em que elas são escritas.

Em letras garrafais, a primeira edição do então Jornal da Constituinte, responsável por reunir artigos e abrir espaço para o envio de cartas e sugestões, também emendas, para a elaboração de uma nova Carta Magna, assinalava: CONSTITUINTE QUER POVO NO DEBATE SOBRE O NOVO REGIME (1987, p. 01). A matéria, todavia, não deixa claro de que povo se trata a convocatória. O que pode ser evidenciado é que, por parte dos parlamentares responsáveis pela edição do jornal, remanesce um sentimento de afastamento do “recém-deposto” sistema vigente: a ditadura civil militar. A proposição para o momento histórico de que estamos discorrendo, fevereiro de 1987, seria o de decidir qual sistema seria adotado no Brasil: parlamentarismo ou presidencialismo.

A preocupação central do então presidente da Assembleia, iniciada em 01 de fevereiro de 1987, Deputado Ulysses Guimarães, era que fosse definido logo o sistema porque, segundo ele, doravante a tal decisão, seriam tomados os demais e, por conseguinte, “corretos” meios de se dirigir o país.

É importante entender o lugar dos sujeitos que escrevem, participam, manejam, manipulam ou até maquiam os escritos históricos. Por muito tempo entendida como sinônimo da verdade sobre os acontecimentos, clave alva dos fatos correntes, a história, sob alcunha positivista, concentrou-se em popularizar a quem convencionou chamar de grandes nomes, celebrizando assim seus feitos e os eternizando na memória das gentes que, em grande medida, ajudaram a construir o país em que viviam.

Estudiosos como a professora Maria Regina Celestino de Almeida atentam para essa mudança de percepção já nos meados para o fim do século XX, em que povos nativos, a exemplo do que estamos discutindo, tomaram uma posição diferente daquela anteriormente relegada – como já pontuamos nesse trabalho – à situação de batalha, à derrota, à a-história.

O conceito de *etnogênese* é fundamental para que compreendamos como transcorrem os processos de reagrupamento de sujeitos que pareciam ter sido relegados ao esquecimento, mas que, através de políticas afirmativas, por exemplo, voltam ao cenário no qual outrora não considerados, doravante são tratados como grupos existentes, como grupos étnicos que têm suas singularidades. Esse é o entendimento mais próximo da instância em que, Miguel Alberto Bartolomé (2006, p. 39-40), considera a etnogênese “o ressurgimento de grupos étnicos considerados extintos, totalmente 'miscigenados' ou 'definitivamente aculturados' e que, de repente, reaparecem no cenário social, demandando seu reconhecimento e lutando pela obtenção de direitos ou recursos (...)”.

Face à compreensão de etnogênese acima apresentada, estabelecemos um elo com o processo de participação do nativo na Assembleia Nacional Constituinte, especialmente quando esta é convocada, no início de 1987. Mesmo não encontrando, nas páginas da primeira edição do Jornal, um papel acentuado do nativo, o que nos permite entender qual ideia se construía destes naquele momento, entendemos como relevante observar de que modo Ailton Krenak se insere no Plenário, antes de chegarmos à obtenção de artigos no texto final da Constituição de 1988.

Entre os simbolismos da ocasião – como o momento em que Krenak pinta o rosto com tinta de jenipapo, o que simbolizara o luto por uma não possível aprovação de uma emenda que respeitasse a demarcação de terras indígenas –, o discurso do líder nativo também evoca uma série de elementos que sintetizam o acaloramento do fim da década de 1980, no qual, entre outras petições, o Jornal da Constituinte inicia uma “marcha”, cujo intuito se apresenta como o de percorrer “(...) gabinetes, sindicatos, fábricas, empresas, universidades, igrejas” e ser lido “(...) nos ônibus e nos trens dos subúrbios”, com a máxima de que: “já que você não pode ir ao Congresso, em Brasília, a Constituinte chega a você. A Constituinte quer ser fiscalizada, quer sua participação” (JORNAL DA CONSTITUINTE, 1987, p. 02).

Para ter “voz” na arena política em que se encontrava, na ocasião do discurso, Krenak se utiliza de apetrechos que são característicos da comunidade a que pertence; o caráter simbólico do processo – do uso da tinta – afere-lhe a um instrumento de poder sobre os parlamentares que pouco haviam lhe dignado atenção em uma Assembleia de caráter sério, como era para o próprio Krenak. Mesmo denotando um caráter de “pertencimento”, construção de uma “nova nação”, é perceptível que as primeiras reuniões da Constituinte, pelo que nos permite analisar a primeira edição do periódico, não há uma perspectiva mais geral de acolhimento às propostas daqueles que tratam como “minorias” sem que estes tenham que, antes, recorrer a posturas às quais lhe foram reservados estereótipos. A ideia de “índio” ainda carrega traços arraigada de um “ser selvagem”, que não tem cultura, não tem história, e que, possivelmente, não poderia, ali, apresentar artigos que fossem relevantes.

Mesmo assim, se torna recorrente nas páginas seguintes do periódico, a sinalização de que o caráter público do Jornal mantenha-se de forma vital, de modo a despertar nos leitores o sentimento de pertencimento àquele contexto, imprimindo-se a ideia de que “sem povo não haveria condições de se promulgar” uma nova Constituição: “Este Jornal quer diálogo e não monólogo. Espera resposta, aguarda retorno. Você não pode ficar mudo. Leia, passe adiante, debata. A Constituinte é de todos, para beneficiar a todos. *Você* está convidado para esse mutirão” (JORNAL DA CONSTITUINTE, 1987, p. 02, grifo nosso). Frases como as supramencionadas aparecem constantemente no texto do jornal sem, ressaltamos, definir exatamente o “você” de quem se fala para construir uma “nova nação”.

Na página quatro da primeira edição do Jornal (1987, p. 04), no tópico das subcomissões, além das quais se encontra aquelas dedicadas à saúde, segurança, educação, encontramos a que diz respeito aos povos nativos. Intitulada de “minorias”, a comissão teve como relator o deputado Alcení Guerra (PFL – PR), enquanto que uma das sessões da subcomissão foi presidida pelo deputado Ivo Lech (PMDB – RS). A Subcomissão ora mencionada reunia a pauta pelos direitos de Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, sem mais

explicações e detalhes sobre quem seriam essas outras “minorias” (ESTA CARTA É NOSSA, *Jornal da Constituinte*, p. 04).

O nome do líder indígena Ailton Krenak aparece na página 07, da primeira edição, junto às requisições que englobam o que denominam “minorias” – termo que entendemos como um tratamento político descerrado a estes grupos. O jornal evidencia:

(...) representantes de nações indígenas pediram o apoio que possam viver em paz em suas terras, cuja demarcação até hoje não foi efetivada. Para o presidente da União das Nações Indígenas, Ailton Krenak, a nova Constituição prestará um grande benefício às comunidades indígenas se reconhecer seus direitos históricos e culturais e respeitar seus territórios. Disse ainda se constituir numa violência a pretensão de inculcar no índio uma linguagem que lhe é estranha e que fere seus princípios mais fundamentais de culto à tradição e a seus antepassados (JORNAL DA CONSTITUINTE, 1987, p. 07).

Além de Krenak, encontra-se o discurso da assessora para assuntos de Educação do Centro de Trabalho Indigenista, Marina Kahan Villas Boas que: “(...) por ser o Brasil um país pluriétnico e plurilíngue, os índios devem receber educação em seus próprios idiomas” (1987, p. 07). E, encerrando, Paulo Machado Guimarães, representante do Conselho Indigenista Missionário, defendeu: “(...) que seja reconhecido na Constituição o caráter pluriétnico e plurinacional do Brasil como forma de dar meios de sobrevivência a povos em via de extinção, principalmente pela ação de fazendeiros, mineradoras e serrarias” (1987, p. 07).

Sem nos descuidarmos de analisar criticamente as falas acima, e conscientes de que elas fazem parte de um contexto particular, voltamos à tese inicial segundo a qual, nas palavras de Krenak, foi preciso aprender sobre a política do outro para que suas terras e a de sua gente fossem preservadas. Mais do que este aspecto, repare-se no reconhecimento da amplitude étnica que compõem os povos nativos, além da multiplicidade de línguas que marcam, tradicionalmente, esses grupos, que, como bem acentua Paulo Machado Guimarães, não estão, acrescentamos, apenas ameaçados por uma tentativa de desapropriação cultural, mas também de lugar em

detrimento de uma permanência ameaçada pela exploração da terra – em que denuncia o caráter predatório, inclusive de fazendeiros.

A urgência em refletir sobre essa questão, no período, dava-se, em grande medida, pelo histórico dos séculos em que as populações nativas simplesmente foram ameaçadas de serem deserdadas de seus territórios natais. Sobre o conceito de territorialidade, é importante entender que este não se reduz à ocupação de um espaço, mas a criação um elo, uma adesão que se institui nele, conforme nos explica Little, citado pela professora Juciene Ricarte Apolinário, conceituando-o como: “(...) um esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-se assim em seu território” (LITTLE, 2002, p. 05 apud APOLINÁRIO, 2013, p. 250).

O que a frente indigenista propunha para o momento não significava uma tomada de poder ou a proposição de uma emenda que retirasse a terra do branco para o índio, mas o asseguramento dos territórios os quais litigavam por manter como seus. Esse espaço, dedicado às “minorias”, como trata o jornal, é o único momento em que, na primeira edição, ocupa-se de apresentar que apeticimento justapõe os movimentos ligados à busca pela consolidação de direitos indígenas.

Tratar da questão indígena e sua discussão na história, e não de forma retida na antropologia, não significa pensá-la numa perspectiva assimilacionista, romântica ou como o senso comum os trata – associados a flechas, tintas, cocás, quando que todos esses símbolos possuem um significado para estes grupos, e não semelhantes, por sinal. O excerto acima aponta, de maneira sucinta, como os indígenas são seres sociais, que, no bojo de suas particularidades e crenças, expressam suas visões de mundo, e com os Krenak não é diferente.

Debruçando-nos sobre o texto que Krenak escreve para a Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, identificamos elementos importantes, que podem ser observados à luz da interpretação histórica que estes lhe conferem. O caráter de busca, de insuficiência sobre a história do seu povo a partir de si mesmo é renitente em sua fala:

Eu mesmo não consigo abordar de uma maneira competente e suficiente pra mim a história indígena no Brasil. Ao longo da minha vida (eu estou completando 58 anos agora em setembro, eu nasci em 1953) eu já aprendi algumas coisas, andando pelo mundo, pesquisando da minha maneira não-acadêmica, da minha maneira curiosa. Mas o que eu fiz? Eu procurei entender um pouco também alguma coisa além da minha própria percepção, assim: fui ver, fui conhecer a visão de outros historiadores e de outros povos. E, obviamente, eu pude ter contato com tentativas de contar a história também de povos indígenas das Américas e outros países (KRENAK, 2012, p. 116).

O olhar de Krenak não se reduz a pensar a história dos indígenas no Brasil. E sua limitação em compreendê-la, ao todo, é sinalizada no texto. Numa perspectiva geral, o líder procura observar de que forma as constituições legislativas, as histórias dos nativos, seus ganhos, suas perdas foram sendo apresentados e apresentadas ao público leitor de regiões norte-americanas e sul-americanas. Um elemento que permeia seu texto, se analisarmos bem, é a preocupação em despertar o que aqui entendemos como alteridade e, para além disso, e com ênfase, o que as próximas gerações saberão sobre os nativos que viveram e vivem em territórios nos quais hoje elas habitam.

Sobre o tema que este artigo evoca, a Assembleia Nacional Constituinte, Krenak conta:

(...) a nossa constituinte, que eu tive a situação extraordinária de naquela época estar coordenando a União das Nações Indígenas, o movimento indígena que estava lutando com o governo para fazer respeitar os nossos direitos e caiu para mim a responsabilidade de defender dentro do Congresso, na Assembleia Nacional Constituinte, que junta às duas casas, o Senado e a Câmara. Todos esses camaradas que vocês ouvem aí falando, os senadores e os deputados com mandato de constituinte, lotando um auditório e eu tive a tarefa de entrar, subir no púlpito e aqueles caras fazendo uma bagunça enorme lá dentro, parecendo um boteco, ninguém ouvia ninguém. Eu tive a tarefa de me concentrar e fazer aqueles homens calarem a boca por um minuto e me escutarem (KRENAK, 2012, p. 122-123).

Observe-se que na fala do líder nativo ressona um desconforto quanto ao tratamento a ele dispensado pelos parlamentares e presentes na Assembleia. Na narração do episódio envolvendo a Constituinte, nota-se, por esse ângulo, a maneira

segundo a qual os indígenas são tratados no fim da década, quando refletimos sobre se havia ou não reconhecimentos aos grupos étnicos dos quais pertenciam.

A síntese que impera nesse episódio, em grande medida, resume-se ao momento em que Krenak consuma sua pretensão de ser ouvido pelo “bando de “bagunceiros” que estavam, segundo ele, preocupados em *flashes* e não necessariamente numa discussão acalorada que tivesse como cerne a proposição de leis que assegurassem direitos e deveres indígenas.

Na verdade, o que eu falei ali foram somente algumas frases, eu não falei o texto, eu praticamente os ameacei dizendo que iria jogar uma praga neles. Disse que os brancos já tinham tomado tudo que nós tínhamos aqui neste continente e que se eles não entendessem o que estava acontecendo, o sangue dos nossos ancestrais iria cair em cima da cabeça deles. Foi a praga que eu joguei neles. Eles ficaram apavorados e procuraram saber o que era a emenda que eu estava apresentando. Mas dali já era outros quinhentos, eles já tinham que saber qual era a emenda, porque eu já tinha jogado a praga e eles fugiram dessa praga votando com a maioria absoluta. Não houve abstenção, ninguém votou contra esse texto que está na Constituição brasileira que assegura que o Brasil tinha que parar de matar ou integrar os índios, que é isso que aquele texto diz; tinha que parar de matar ou integrar os índios, que era a política desde a colônia até a Constituição de 1988. (KRENAK, 2012, p. 124).

De outro modo, outro ponto que merece debate é comentado pelo pesquisador Ricardo Verdum (2009). Este reconhece que houve avanços em questões legislativas da década de 1960 para a Constituição de 1988, sendo que a primeira primavera pelo debate das terras, mas que ainda há pouca representatividade político-administrativa dos povos indígenas no Brasil, o que acentuamos aqui como outra problemática a ser pensada:

A participação e representação política dos povos indígenas nas instâncias de poder legislativo do Estado, o reconhecimento dos seus territórios como unidades regionais autônomas, onde o povo que ali vive possa exercer suas formas próprias de governança e justiça, e não como meras terras demarcadas como parcelas ou unidades produtivas, são dimensões ausentes do texto constitucional (VERDUM, 2009, p. 97).

Considerações finais

Esse texto não realiza uma apologia à figura de Ailton Krenak, até porque, pelo que analisamos, não é esta a luta que o impele a viver. É, antes, um trabalho que procurou observar, ainda que de forma breve, um processo histórico do fim da década de 1980, em que o líder da União das Nações Indígenas esteve presente, em um importante momento da história do Brasil, numa tentativa de redemocratização do país, depois de vinte e um anos de ditadura civil militar (1964-1985).

Sem presumir uma linha teleológica para a história dos nativos na América portuguesa, território que depois seria chamado de Brasil, mas considerando o conceito de rupturas e continuidades ao longo não apenas da história, mas como esta foi entendida, e com a adjunção de fontes que teve o beneplácito da antropologia, procuramos depreender ao longo desta breve análise elementos que encontram pontos sintomáticos no discurso de Ailton Krenak – com ênfase, a alteridade –, com a perspectiva de que, mesmo tendo assegurada leis – dois artigos (231 e 232), mais precisamente – em uma Constituição, a mudança de percepção, o desenvolvimento de uma alteridade para com o outro não progridem sem que antes seja feita uma reflexão de cunho estrutural, e que remeta, necessariamente, a uma reeducação sobre o encontro em 1500, e os (re) e (des)encontros que permeiam, numa longa duração, a história dos povos nativos no Brasil, como assinala o conselho de Krenak para jovens, “(...) para aqueles pesquisadores, para aqueles novos historiadores que estão encontrando o mundo com esse desenho com essa configuração, eu gostaria de contribuir deixando alguns piolhos na cabeça de vocês (KRENAK, 2012, p. 125-126).

“(...) Eles ficam brigando uns com os outros, batendo boca, etc.” (KRENAK, 2012, p.125). Sobre isso, é importante que reflitamos, a partir do discurso de Ailton Krenak, a crítica acerca do olhar e do comportamento irracional e bagunceiro dos parlamentares presentes no momento em que o líder fala. Esse elemento é revelador, uma vez que, na historiografia sobre os indígenas, estes é que por muito tempo foram tratados como sujeitos irracionais, violentos, briguentos,

entre outros adjetivos que ajudaram em uma desqualificação generalizada dos nativos. Nota-se, portanto, um contraponto importante a ser analisado: a mudança na perspectiva de análise acerca de imagens do passado colonial e como estes sujeitos, os nativos, foram tratados, sobretudo pela historiografia brasileira.

Ademais, atendendo à reflexão que aventa Ailton Krenak, é importante entender que uma legislação é histórica, e as representações e figurações sociais que aparecem em periódicos, discursos, cartas, pinturas não estão desprovidas de interesses dos atores sociais que os produzem. O olhar tímido que a primeira edição do *Jornal da Constituinte* dirige aos indígenas imprime uma conotação que, à época, embora não pareça às claras, define um andamento maior se comparado às legislações anteriores, e a presença de Krenak é significativa não apenas à memória da Constituinte, mas à história do Brasil na década de 1980, junto aos movimentos anticolonialistas da América Latina e o presente dos indígenas do Brasil.

E é possível, como assinala Ailton Krenak, que a história nos ensine, sobretudo, a rever nossos posicionamentos, levando em consideração os processos de etnogênese dos quais nos fala Miguel Alberto Bartolomé (2006), além, também, para uma ampliação de trabalhos históricos que valorizem, na condição de protagonistas, os nativos brasileiros, como almejava John Manuel Monteiro (2001). E, para arrematar, uma admoestação de Krenak que, por sua vez, aglutina memória à concepção de história, que, para ele: “(...) tem os atributos de ser uma laje escorregadia para dar tombo na gente, ela tem um atributo de dar sinais para gente tentar interpretar e entender a História e de trazer a História junto com a gente (...)” (KRENAK, 2012, p. 125).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Regina Celestino de. "O lugar dos índios na história: dos bastidores ao palco". In:_____. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010, p. 13-28.

AMARAL, Fernando Rosa do. A história indígena na perspectiva de luta dos povos indígenas: Ailton Krenak e o “eterno retorno do encontro”. In: LIMA, Pablo Luiz de Oliveira (Org.). **Fontes e reflexões para o ensino de história indígena e afro-**

brasileira: uma contribuição da área de História do PIBID/FaE/UFMG. Belo Horizonte: UFMG – Faculdade de Educação, 2012, p.93-103.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. “Povos Timbira, territorialização e a construção de práticas políticas nos cenários coloniais”. **Revista de História**. São Paulo, n.168, p.244-270, janeiro-junho, 2013.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In:_____. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000, p. 25-67.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto As etnogêneses: Velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, v.12, n.01, 2006, p. 39-68.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2012.

ESTA CARTA É NOSSA. **Jornal da Constituinte**, Brasília, n.01, 01 a 07 de junho de 1987, p. 04-07.

GRUZINSKI, Serge. A cristianização do imaginário. In:_____. **A Colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol – Séculos XVII a XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 271-294.

KRENAK, Ailton. História Indígena e o eterno retorno do encontro. In: LIMA, Pablo Luiz de Oliveira (Org.). **Fontes e reflexões para o ensino de história indígena e afro-brasileira: uma contribuição da área de História do PIBID/FaE/UFMG**. Belo Horizonte: UFMG – Faculdade de Educação, 2012, p. 114-131.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e indigenismo**. Tese apresentada para o Concurso de Livre Docência, Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001. 233p.

QUIJANO, Anibal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 117-142.

SILVA, Christian Teófilo da. “Movimentos indígenas na América Latina em perspectiva regional e comparada”. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, Brasília, v.09, n.01, 2015, p. 165-206.

VERDUM, Ricardo. Povos indígenas no Brasil: o desafio da autonomia. In: _____. (Org.) **Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009, p. 91-112.

ENTREVISTA

DESIGUALDADES EM PERSPECTIVA: espaços indígenas no mundo do trabalho

Patrícia Maria Melo Sampaio (UFAM)

Entrevista cedida a Equipe Editorial da Revista Espacialidades

Revista Espacialidades: Primeiramente, agradecemos à sua disponibilidade e prontidão em colaborar com o atual dossiê da Revista Espacialidades. De início, gostaríamos que nos contasse um pouco sobre os percursos que fez no meio acadêmico, e como a temática indígena foi se constituindo como campo de interesse e possibilidade na pesquisa histórica em relação aos grupos étnicos.

Patrícia Maria de Melo Sampaio: É uma história longa que tentarei resumir. Entrei na Universidade aos 16 anos, no início da década de 1980, um tempo onde isso era incomum. Escolhi estudar História por conta de um interesse grande em Arqueologia, mas, não tinha meios de fazer tal formação. No decorrer do curso de História na UFAM, fui me apaixonando pelo ofício e achei que tinha encontrado meu lugar. Para usar uma expressão do tempo presente, sou historiadora “raiz” 😊, i. é, tenho graduação, mestrado, doutorado (e pós-doutorado) em História. Ao longo da carreira como profissional de História, sempre tive uma enorme preocupação em compreender a desigualdade. Olhando retrospectivamente, a desigualdade tem sido meu principal problema de pesquisa. No mestrado, dediquei-me a entender como se processava a construção da desigualdade econômica. Foi quando me debrucei sobre os inventários de Manaus para entender como se enriquecia e como se empobrecia naquela cidade do século XIX. Foi meu primeiro encontro com os índios no mundo do trabalho e com os homens e mulheres escravizados da cidade já que, sendo propriedades, eles e elas estavam lá nas listas de bens dos inventários. Minha dissertação, os Fios de Ariadne, foi o primeiro trabalho a apresentar esses dois grupos

étnico-sociais dentro da perspectiva da História Econômica revelando dimensões até então insuspeitas, no caso dos escravizados, como seu perfil etário, origem, lugar privilegiado na composição dos ativos de seus proprietários, entre outras questões. No doutorado, a ideia era compreender como se forjaram – e se naturalizaram, as desigualdades e as diferenças entre as pessoas. A tese tratou do processo de criação e aplicação da legislação indigenista no Grão-Pará do século XVIII. Também neste trabalho foi importante iluminar as fronteiras – de resto, muito fluidas – que existiam entre as populações nativas e as de origem africana escravizadas, especialmente, considerando o fato de que ambas haviam sido incorporadas de modo subordinado à sociedade colonial e, deste modo, isso se constituía em uma marca importante de desigualdade e, por conta das origens étnicas, de diferença. Avançando um pouco mais, já com projeto de Bolsa de produtividade, debruçei-me sobre dimensões não suficientemente exploradas no doutorado tratando das estratégias indígenas para lidar com um mundo colonial marcado pelas restrições na perspectiva de jogar luz sobre sujeitos históricos reais e seu protagonismo. Depois, continuando nessa perspectiva, sempre com apoio do CNPq, passei a pesquisar sobre as fronteiras do mundo do trabalho entre índios e africanos. Foi quando me deparei com as incríveis experiências dos Africanos Livres na Amazônia. Por meio deles, ingressei, ainda timidamente, no estudo da presença negra na região. Tive muita sorte de encontrar grandes pesquisadoras, como Beatriz Mamigonian da UFSC, que me ajudaram imensamente nesta investigação. Contudo, penso que minha principal contribuição é mesmo como professora orientadora atuando em uma universidade pública há mais de 35 anos. Na verdade, ajudei a formar o que meus ex-alunos chamam de “Quilombo Acadêmico”. Acompanhei muitos trabalhos na graduação e no mestrado que foram pioneiros no tema da presença negra como é o caso dos estudos de Provino Pozza Neto sobre as alforrias, Ygor Cavalcante sobre fugas escravas, Juarez Silva Júnior sobre Monteiro Lopes, Geisi Mattos sobre a trajetória de Eduardo Ribeiro, Karollen Silva sobre a festa de Santo Benedito, Jéssika Costa sobre o trabalho urbano de mulheres escravizadas, entre tantos a mencionar. O livro “O fim do silêncio: Presença Negra na Amazônia” é fruto desse esforço coletivo de reunir trabalhos de diversos

pesquisadores e pesquisadoras sobre o tema. Em se tratando da área de História Indígena, entre muitos trabalhos, destaco duas teses de doutorado que também foram pioneiras: a de Francisco Jorge dos Santos, tratando da política indigenista de Lobo d'Almada na Capitania do Rio Negro e a de Benedito Maciel, sobre o funcionamento da Diretoria Geral dos Índios no Amazonas no século XIX. Retomei o trabalho com os povos indígenas para acompanhar suas experiências no Rio de Janeiro atuando em defesa de suas terras e, depois, como trabalhadores no Arsenal da Marinha. Sigo trabalhando com os índios porque o tema – e os problemas de pesquisa que levanta – não são apenas “acadêmicos”. Acredito, firmemente, naquilo que Ciro Flamarion Santana Cardoso, meu professor na UFF, chamava de “compromisso social do historiador”. É essencial entender nosso lugar neste processo de construção de um mundo socialmente justo e mais digno para todos e todas. Sempre que tenho oportunidade, procuro dar minha contribuição para o debate público sobre a presença negra e indígena no Amazonas e, deste modo, colaborar com a luta contra a invisibilidade e contra o racismo. E assim, seguimos.

Revista Espacialidades: No livro “Espelhos partidos”, dentre os temas abordados, apresenta-se uma amálgama entre conceitos espaciais e as relações sociais desenvolvidas pelos índios, escravos africanos e colonizadores portugueses, na região amazônica. A exemplo disso, trata-se das tentativas de demarcação de fronteiras territoriais, muitas vezes tênues e móveis, desenvolvidas pelas autoridades coloniais, e a interferência dessas ações na imensa variedade de povos e línguas indígenas daquela área. Tratando-se dessa obra, gostaríamos que desenvolvesse mais as ideias a respeito da discussão espacial que envolve os índios, desde a concepção dos sertões na Amazônia até a definição de fortificações e aldeamentos como estratégias coloniais.

Patrícia Maria Melo Sampaio: É uma pergunta muito interessante e que temo não ter condições de responder com a complexidade que merece neste espaço. Como disse, tenho dedicado muito tempo da vida a entender a desigualdade em suas

múltiplas dimensões. De certo modo, a dissertação e a tese expressam esse horizonte de preocupações. A tese se debruçou sobre o processo de produção e de aplicação da legislação indigenista no Grão-Pará setecentista e sua escolha devia-se ao fato de que, tanto o Diretório dos Índios quanto a Carta de 1798, eram leis que propunham a declarar a liberdade e a igualdade de todos os vassalos, incluindo os índios. Sendo assim, me propus a estudar as leis e o modo como tinha sido aplicadas dando atenção particular às formas pelas quais os índios haviam interferido nesse processo. Gosto sempre de lembrar o comentário que minha orientadora Hebe Mattos fez no prefácio do livro quando dizia que os sertões do Grão-Pará se constituíam em um laboratório privilegiado da experiência colonial portuguesa e de seus projetos de modernização naquele momento. Esta, me parece, uma ideia importante para o tipo de questão que vocês me colocam aqui. Estamos lidando com um mundo colonial que é marcado pela diversidade étnica ainda que isso não fosse, exatamente, uma novidade para o Império colonial português visto em perspectiva mais global. Contudo, interessa aqui os desdobramentos que esses embates/encontros provocam na trajetória histórica de uma vasta região do Império na América portuguesa e ainda as especificidades que isso imprime na gestão dos negócios coloniais em decorrência desta multiplicidade de atores sócio-políticos.

A longa experiência da escravidão indígena e, posteriormente, a expansão da escravidão africana na Amazônia deixou marcas importantes na espacialidade já que tropas de descimento e de resgate se movimentavam pelos sertões a dentro e, nesse processo, também se construíram alianças com povos nativos para promover a captura de outros povos que seriam enlaçados nas redes do tráfico interno. Entender tais movimentações, amplificadas em muito, pela crescente expansão portuguesa na região com o aumento progressivo de seus estabelecimentos, oferece outros caminhos para situar melhor essas dimensões de espaço/espacialidade na perspectiva dos povos nativos e de suas estratégias políticas. Enfim, como disse, é uma questão complexa e muito interessante. É um excelente caminho de pesquisa, eu diria.

Revista Espacialidades: Nas suas pesquisas sobre os povos indígenas, em boa medida, a região Norte do Brasil foi acolhida como um espaço privilegiado de sua investigação. Todavia, essa problemática ultrapassa as fronteiras amazônicas, por exemplo no Rio de Janeiro oitocentista, aonde vem se buscando descortinar o universo do trabalho e dos trabalhadores indígenas. Pensando a respeito dessa abordagem, poderia comentar um pouco sobre seu interesse nesse novo limite geográfico, e como esse recorte espacial contribui para dimensionar os debates acerca dos indígenas?

Patrícia Maria Melo Sampaio: Estudar os índios no Rio de Janeiro foi produto de um acaso feliz. Eu estava no Arquivo Nacional, finalizando um levantamento extenso sobre os Africanos Livres que foram para o Amazonas na 2ª metade do XIX, quando me veio um pacote de documentos que eu não havia pedido. Por pura curiosidade, eu abri o maço volumoso e tive uma “visão do paraíso”. Era um imenso processo no qual os índios de São Pedro da Aldeia reclamavam o direito ao uso de suas terras e denunciavam um certo número de ocupantes ilegais. Era um processo sensacional e, para coroar, ainda tinha um mapa colorido apresentado pelos índios de São Pedro. Era um verdadeiro presente. Eu tinha me deparado com uma documentação muito rica sobre os índios também no Arquivo Público do Estado do Rio quando estava fazendo o mesmo levantamento para rastrear os africanos. Não foi difícil me resolver a fazer um novo projeto reunindo toda essa documentação. Era a chance que tinha de contar outras histórias acerca do processo de expropriação das terras indígenas na província do Rio de Janeiro que outros autores tinham apontado como Maria Regina Celestino de Almeida, Vânia Losada e Marcelo Sant’Anna Lemos, por exemplo.

Revista Espacialidades: Estudos recentes dedicados à temática indígena e indigenista têm se preocupado com as agências e estratégias elaboradas por esses povos inseridos na sociedade colonial. A atuação de lideranças indígenas também vem sendo destacada nos seus trabalhos, a exemplo de Manacaçari, líder na região de São José do Rio Negro. Desse modo, levando em consideração

a extensa quantidade de povos indígenas, por que você acredita na necessidade de se destacar os lugares de poder, as políticas e as hierarquias estabelecidas por esses povos? Além disso, como você vê a importância de estudos que privilegiem essa abordagem micro e/ou biográfica não apenas para o preenchimento de lacunas sobre o passado dos índios, como também para a desconstrução de estigmas que perduram até os dias atuais?

Patrícia Maria Melo Sampaio: Boa pergunta. Sobre o Manacaçari, tive uma experiência que considero ser parte da resposta a esta pergunta. Depois que publiquei o texto *Aleivosos e rebeldes*, um colega professor da UFAM foi ao município de São Gabriel da Cachoeira ministrar aula de Nheengatu (língua geral amazônica) para uma turma de graduação de professores indígenas. O professor Gian Carlo Stefano é um exímio conhecedor da língua e um especialista no seu ensino formal. Quando ele retornou, trouxe-me um presente extraordinário. Meu texto sobre Manacaçari e as outras lideranças tinha sido usado em sala de aula e os alunos ficaram muito entusiasmados porque não só reconheciam os lugares que citava, mas os nomes das lideranças e de alguns episódios que o texto tratava. O presente era, simplesmente, a versão do texto em Nheengatu para que outros pudessem ler aquela história. Não tenho palavras suficientes para dizer o que isso representa para mim. Os povos do rio Negro puderam retomar, a seu modo, narrativas de seu passado que, no limite, também é presente. Estamos falando do município brasileiro que reúne o maior número de indígenas no país e que tem uma língua indígena, o Nheengatu, como língua oficial. Se não bastasse, é um dos mais importantes centros da organização política dos povos indígenas no Brasil. Acho que é isso.

Revista Espacialidades: Os trabalhos que a senhora vem desenvolvendo ao longo de sua carreira profissional também lhe renderam alguns títulos e premiações, que denotam a excelência de suas pesquisas e o impacto social que elas vêm causando, tanto na academia como na sociedade civil. Em novembro de 2019, a Assembleia Legislativa do Amazonas (Aleam), por meio da Escola

do Legislativo Senador José Lindoso, realizou a 2ª edição do Prêmio Nestor Nascimento para premiar os movimentos e personalidades que atuaram em atividades voltadas para a promoção da igualdade racial e o combate ao racismo na sociedade amazonense. Na ocasião, a senhora foi uma das premiadas pelo “Conjunto de obra – respeito, visibilidade, resgate histórico e luta contra o racismo”. Gostaríamos de saber sobre o significado dessa premiação, particularmente em tempos de espoliação de direitos dos povos indígenas no Brasil de hoje.

Patrícia Maria Melo Sampaio: Como tive a chance de dizer no dia que recebi esta honrosa premiação, eu sou professora de uma universidade pública e o reconhecimento do meu trabalho é também o reconhecimento da importância da educação e da ciência públicas e comprometidas com a justiça social. O prêmio, portanto, só faz sentido porque reconhece que estamos em um processo que é parte de uma luta longa que nos antecede no tempo e no espaço. Minha tarefa como historiadora é não deixar esquecer. Como costumo repetir, nosso compromisso e nossa obrigação como profissionais de História com quem virá depois de nós é não entregar menos do que nós recebemos.

Revista Espacialidades: Como é de conhecimento público, dados preliminares apontam que o número de lideranças indígenas assassinadas no Brasil, em conflitos no campo, foi o maior em pelo menos 11 anos, segundo dados da Comissão Pastoral da Terra (CTP), divulgados no dia 09 de dezembro de 2019. Não apenas na Amazônia, mas outras regiões do país como o Maranhão, tem sido alvo de ataques, invasões e exploração ilegal nas terras indígenas. Nesse sentido, para encerrarmos a entrevista, gostaríamos de saber sua opinião sobre o assunto. O que estaria na origem desse aumento vertiginoso das mortes de lideranças indígenas e como se poderia avaliar a atuação das instituições do Estado brasileiro responsáveis pela proteção desses povos?

Patrícia Maria Melo Sampaio: Estamos diante da implementação de uma das mais genocidas políticas implementadas pelo Estado brasileiro contra os povos indígenas. Isso é fato. As incontáveis manifestações bizarras do presidente eleito sobre o tema deram vez e voz às forças mais reacionárias existentes na sociedade brasileira e que tem interesse direto no acesso às terras dos índios. Ou seja, encorajados pela eleição de Bolsonaro, grileiros passaram a agir ainda com mais ousadia em várias regiões, especialmente, na Amazônia. Ruralistas e setores ligados à mineração ganharam muito espaço com a vitória nas urnas e o que estamos vendo, desde 2019, é a aceleração da desmontagem das instituições responsáveis pela defesa dos direitos constitucionais de povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, somada à destruição das agências institucionais de controle ambiental. As terras dos índios voltaram para o centro do debate e estão sendo disputadas com extrema violência e ao arrepio da lei. Terras indígenas ocupam 13% do território nacional e abrigam mais de meio milhão de pessoas. Os latifundiários são pouco mais de 90 mil e ocupam 21,5% das terras do país. É um jogo de números que ajuda a iluminar muita coisa.

As reações são muitas, vêm de várias frentes e as organizações indígenas têm protagonizado batalhas impressionantes. Eu termino com as falas de duas importantes lideranças indígenas: a primeira é de Ailton Krenak: em uma entrevista, logo após o resultado da eleição presidencial, ele disse: “Nós, índios, resistimos há mais de 500 anos. Fico preocupado é se os brancos vão resistir”. A outra é de André Baniwa, do Alto Rio Negro que, em julho/2019, no site da agência de notícias *Amazônia Real*, disse que as ameaças sobre os povos indígenas são crescentes, mas “nós estamos cada vez mais preparados para enfrentar os “derrotados de 1988”. É possível pacificar os brancos e vamos fazer isso.”

CORPO DOCUMENTAL

“LEIS MUNICIPAIS OU POSTURAS DA CÂMARA E CONCELHOS DESTA VILA DE PORTO ALEGRE”:

Notas para o estudo sobre política e administração nas vilas de índios

“City council laws or postures and councils of this Porto Alegre Village”: Notes for study on politics and administration in Indian villages.

Francisco Cancela¹

Artigo recebido em: 21/12/2019.

Artigo aceito em: 06/01/2020.

RESUMO

Este trabalho apresenta as posturas municipais da câmara de uma vila de índio da antiga capitania de Porto Seguro chamada São José de Porto Alegre, que foi criada no contexto da implantação da política indigenista pombalina no ano de 1769. O objetivo da transcrição e leitura deste documento é lançar algumas notas para futuras pesquisas sobre política e administração das vilas de índios, buscando destacar o papel do protagonismo indígena na composição das normas camarárias, bem como da presença da política indigenista nas determinações da governança local.

PALAVRAS-CHAVE: Câmara; Posturas Municipais; Vila de Índio; Porto Seguro; Porto Alegre

ABSTRACT

This paper presents the municipal postures of the chamber of an Indian village of the former captaincy of Porto Seguro called São José de Porto Alegre, which was created in the context of the implementation of the Pombaline indigenous policy in 1769. The purpose of the transcription and reading of this document It is to launch some notes for future research on the politics and administration of Indian villages, seeking to highlight the role of indigenous protagonism in the composition of the city council norms, as well as the presence of indigenous politics in the determinations of local governance.

KEYWORDS: Chamber; Municipal postures; Indian Village; Porto Seguro; Porto Alegre.

¹ Doutor em História, Professor Titular da Universidade do Estado da Bahia, coordenador do Grupo de Estudos sobre América Portuguesa e Docente do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, dos Povos Indígenas e Culturas Negras. Currículo Lattes: Correio Eletrônico: fcancela@uneb.br

1. Introdução

Na seção colonial do Arquivo Público do Estado da Bahia, no maço 485-3, encontra-se, entre as folhas 41 e 48, o documento intitulado “Leis Municipais ou Posturas da Câmara e Concelhos desta vila de Porto Alegre”. Datado do dia 15 de novembro de 1771, o manuscrito foi copiado, provavelmente entre o final do século XIX e início do século XX, num livro que reúne atos de vereação, posse e juramento daquela municipalidade, do ano de 1771 a 1793. Não se sabe quem foi o copista, nem o paradeiro dos documentos originais. Suspeita-se, no entanto, que a empreitada que preservou este importante corpus documental esteja relacionada com as disputas territoriais entre Bahia e Espírito Santo, que se acirraram após a independência do Brasil.

Este documento tem uma importância singular. Em primeiro lugar, é um raro exemplar do mais importante instrumento legal que regulava não só o funcionamento das câmaras, como também da vida social, econômica e cultural de todo e qualquer município integrante do imenso império lusitano. Para se ter ideia da relevância do achado, sabe-se da existência de registros de posturas municipais de poucas vilas e cidades coloniais, como Salvador, Curitiba, Goiás, ficando a maior parte das municipalidades apenas com registros camarários das vereanças, como São Paulo e Rio de Janeiro. Em segundo lugar, esta é a única postura municipal que se tem notícia até o momento de uma câmara de vila de índio da antiga capitania de Porto Seguro. O seu estudo permite investigar se houve alguma mudança no funcionamento das instituições camarárias quando estas passaram a contar com a participação dos índios no contexto das políticas indigenistas pombalinas.

O objetivo deste texto é apresentar as “Leis municipais ou posturas da câmara e concelhos desta vila de Porto Alegre”, levantando notas para o estudo sobre a política e administração das vilas de índios. De modo particular, o interesse central é refletir sobre duas questões: de um lado, busca-se indagar se a política indigenista pombalina, com seu programa assimilacionista pautado na ideia de civilização,

repercutiu no conteúdo geral das normas de conduta da postura municipal; do outro, problematizar se a presença das lideranças indígenas nas instituições camarárias possibilitou alguma mudança na dinâmica institucional e política das câmaras. Mais do que respostas, a proposta aqui é destacar possíveis campos de pesquisa no futuro que colaborem para superar a invisibilidade dos índios camarários e destaquem o protagonismo dos índios na história.

2. A política reformista na capitania de Porto Seguro e a participação dos índios na câmara: o caso da vila de Porto Alegre

Na segunda metade do século XVIII, a política indigenista pombalina intensificou a inserção das populações indígenas da colônia americana nas malhas do poder da sociedade portuguesa do Antigo Regime. Os moradores indígenas passaram a conviver com as diretorias dos índios instituídas exclusivamente para cuidar da “direção e economia” das populações indígenas, as paróquias criadas para substituir o modelo jesuítico de catequização e as câmaras municipais fundadas para assegurar uma certa “cidadania indígena”. Estas mudanças contribuíram para garantir não somente a sustentação dos vínculos entre os novos súditos indígenas e o monarca português, como também para assegurar a própria soberania da coroa portuguesa, especialmente nas áreas de fronteira e nas zonas periféricas da colônia. Com a instalação desses órgãos e a consequente reprodução de práticas e valores políticos típicos daquela sociedade, os índios aliados acabaram por participar de modo mais destacado do universo político português, imprimindo nele seus interesses, experiências de vida e estratégias políticas.

Na antiga capitania de Porto Seguro, a implantação desta nova política indigenista se deu em dois momentos específicos. O primeiro, entre 1758 e 1760, consistiu na implantação das leis de liberdade na região num processo que foi chamado pelas autoridades coloniais de “reforma jesuítica”, resultando na expulsão dos religiosos da Companhia de Jesus e na transformação dos aldeamentos do Espírito Santo e São João Batista em vila Verde e vila Trancoso, respectivamente. O

segundo, implantado a partir de 1763, esteve articulado a uma proposta de colonização da região que visava transformá-la numa zona produtora de alimentos para as duas principais cidades do Brasil (Salvador e Rio de Janeiro), que orientava a criação de novas vilas a partir do aproveitamento da população indígena existente no território, introduzindo

sempre ao menos a metade dos oficiais das câmaras de uma das nações de índios naturais daquelas terras, observando a este respeito inviolavelmente (em tudo o que for aprovável) o Diretório que em três de maio de mil setecentos e cinquenta e sete se fez para o Governo das povoações dos Índios do Pará e Maranhão e confirmado como lei por Alvará de 17 de agosto de 1758².

O resultado desta nova política colonial foi a criação de mais seis vilas de índios na antiga capitania de Porto Seguro. Todas elas foram erigidas entre 1763 e 1772 e se transformaram no principal espaço de inserção dos índios na sociedade colonial regional. Estas vilas foram estabelecidas a partir da arregimentação de índios fugitivos, índios descidos dos sertões, por colonos luso-brasileiros, desertores das ordenanças e degredados do Rio de Janeiro e Salvador.

Uma das vilas de índios criadas na antiga capitania de Porto Seguro neste contexto foi a de São José de Porto Alegre. Fundada no dia 15 de outubro de 1769, a nova vila foi instalada na margem esquerda do rio Mucuri, distante 200 quilômetros da capital Porto Seguro. O estabelecimento da povoação foi identificado na documentação colonial como de “grande utilidade pública”, pois serviria “não só para expelir o gentio bárbaro que nestas praias insultavam os viandantes (...), mas também para o aumento das lavouras e do comércio”. O contingente populacional básico reunido para a criação do Arraial do Mucuri fora composto por alguns vadios degredados pela Relação da Bahia e por um grande número de índios que viviam dispersos nas cercanias das vilas de Porto Seguro e Caravelas, assim como de muitos

² INSTRUÇÃO para o ministro (Tomé Couceiro de Abreu), que vai criar a Nova Ouvidoria da Capitania de Porto Seguro. Palácio d’Ajuda, 30 de abril de 1763. AHU_ACL_CU_ORDENS E AVISOS PARA A BAHIA, Cod. 603..

“naturais [de Porto Seguro] que vadiavam pela [Capitania] dos Ilhéus (...) sem domicílio certo”. Em menos de um ano, os degredados e os índios “de língua geral”, já formavam um povoado com cerca de cem habitantes, contando com a presença de alguns brancos que “voluntariamente quiseram também vir povoar este sítio”³.

Porto Alegre se manteve como vila de índio até meados do século XIX. Mesmo com a revogação formal do Diretório em 1798, a legislação pombalina continuou orientando as relações interétnicas na vila. Em 1816, quando o príncipe naturalista Maximiliano de Wied Neuwied passou pela região, registrou o perfil indígena de sua população e notou certa particularidade na dinâmica local:

A vila de São José de Porto Alegre, comumente denominada de Mucuri, está situada na margem norte do rio, perto da foz. É um lugar pequeno, constituído de 30 ou 40 casas, no meio das quais se ergue uma capelinha e forma um quadrilátero, aberto do lado próximo ao oceano. As casas são pequenas e quase todas cobertas de palha; carneiros, porcos e cabras criam-se no lago que fica no centro. Os habitantes, índios a maior parte, são pobres e não comerciam; algumas vezes, entretanto, exportam um pouco de farinha de mandioca, não havendo, porém, engenhos de açúcar à margem do rio; apenas o escrivão-diretor da vila vende um pouco de aguardente e outros artigos de primeira necessidade. O Padre Vigário Mendes é a única pessoa que possui uma fazenda de tamanho razoável, sendo dono de algumas vacas, que lhe suprem de leite” (WIED, 1989, p. 162)

3. A câmara de Porto Alegre e suas posturas municipais

Como qualquer outra vila ou cidade do império ultramarino português, a câmara de Porto Alegre se transformou na principal instituição para o exercício da política local. Composta por dois juízes, dois vereadores e um procurador, a instituição desempenhava, à semelhança das suas congêneres metropolitanas e do ultramar, funções político-administrativas, judiciais, fazendárias e de polícia. Além destes oficiais, a câmara também possuía dois almotacés, um porteiro e um meirinho. Todos estes cargos podiam ser preenchidos por lideranças indígenas, sempre na

³ AUTOS de ereção e criação da Nova Vila de Porto Alegre. Arraial de Mucuri, 15 de outubro de 1769. APB – Seção Colonial, maço 485-3.

companhia de outro colono luso-brasileiro. Por fim, destaca-se a presença de outro funcionário importantíssimo: o escrivão-diretor – responsável tanto pelo registro das atividades camarárias, quanto da tutela dos índios definida pelo Diretório pombalino.

Para regular o seu pleno funcionamento, a câmara de Porto Alegre aprovou suas posturas municipais quase dois anos após a fundação da vila. Desde a época medieval que as câmaras portuguesas formulavam um corpo legal específico para regular a vida civil, ordenando as relações sociais, o espaço urbano e o funcionamento da “república”. Acredita-se que o termo “postura” advém do verbo “por”, tendo sua aplicação justamente do fato de serem regras postas pelos vereadores em nome do “bem comum” e dos “usos e costumes da terra” (SILVA, 2006, p. 14). Segundo Avanete Sousa (2012, p. 201), “as posturas tornaram-se sinônimo dos costumes e práticas de cada território e se integraram na hierarquia das disposições legislativas que regulamentavam um conjunto de relações sociais e diversos aspectos da vida cotidiana das localidades”.

A elaboração das posturas municipais contava com uma dose significativa de autonomia dos agentes camarários. As Ordenações Filipinas (liv. I, tit. 66, parágrafos 28 a 31) autorizavam os oficiais de câmara a regular a administração e o ordenamento da vida cotidiana, dando-lhes autoridade para formular posturas a partir das necessidades e condições locais. Segundo Nauk Jesus (2014, p. 59), três preceitos básicos delimitavam a autonomia da câmara na elaboração das posturas municipais:

Primeiro, o concelho não podia estabelecer normas que somente ao rei competia (criação de monopólios, lançamento de tributos gerais), devendo restringir seu campo de atuação aos tributos locais. Segundo, não podia desconsiderar que a sua jurisdição e poder estavam vinculados à satisfação do bem comum. Por último, não podia tirar direitos concedidos pelo direito comum ou tornar ilícito aquilo que era lícito.

Os camarários de Porto Alegre que formularam as posturas municipais souberam fazer uso desta prerrogativa. Argumentaram que elaboraram aquelas leis por serem “muito necessárias em particular para o governo da terra”, afirmando “não bastarem para isso as outras leis gerais”. Certamente, utilizaram como uma de suas

referências as Ordenações do Reino, que orientava cada câmara a redigir sua postura para o “bom regimento da terra”. Mas também se percebe a influência do texto normativo da câmara de Caravelas, uma das vilas mais populosas e economicamente dinâmica da antiga capitania de Porto Seguro. Infelizmente, não se tem notícia da preservação das posturas caravelense, tornando-se impossível um exercício comparativo que evidencie o exercício de adaptação, revisão e exclusão de termos.

Pelo documento transcrito a seguir, pode-se identificar os nomes dos agentes locais que formularam as posturas de Porto Alegre. Enquanto camarários em exercício na data da aprovação, estavam os juízes Ventura Soares dos Santos e Domingos Machado, os vereadores Domingos Gonçalves e Bernardo Soares e, por fim, o procurador Baltazar de Figueiredo. Além destes, outros vinte indivíduos subscrevem o documento, formando o “povo da república” ou os “homens bons da terra”. Destes já se sabe através dos termos de vereação que alguns eram importantes lideranças indígenas, como Domingos Machado e Miguel dos Anjos. Nunca saberemos, no entanto, como atuaram estes indígenas na defesa de seus interesses no momento exato da elaboração da referida postura municipal.

As posturas de Porto Alegre foram organizadas em três partes. A primeira consta de 12 capítulos que tratam mais diretamente do funcionamento institucional da câmara e de suas principais atribuições: dois parágrafos regulam a eleição e posse dos camarários; cinco organizam as vereações, com indicação dos dias de audiência, protocolos ritualísticos e substituições de oficiais; dois estabelecem o compromisso religioso da câmara nas festas do Corpo de Deus, de São Francisco Borja e Nossa Senhora da Conceição; e os três últimos ordenam a política fiscalista da câmara, definindo papel do procurador, afirmando o direito de almotaxaria e regulando o espaço urbano. De um modo geral, não se percebe nesta seção elementos que diferencie o funcionamento da câmara indígena das demais instituições das vilas e cidades da América portuguesa.

A segunda parte é chamada dos “provimentos particulares” e possui 22 parágrafos. O tema dos comportamentos ocupa cinco destes parágrafos, trazendo à tona uma tentativa de ordenar e disciplinar a vida cultural dos moradores, especialmente a partir da proibição de festas e divertimentos públicos e do uso de camisas abertas. Aqui chama a atenção a crítica ao modo como as mulheres indígenas se vestiam e a perseguição aos lundus feitos pelos negros degredados. A tentativa de controlar o espaço urbano domina três destes parágrafos, buscando assegurar o alinhamento das ruas e a limpeza das praças e estradas. Outro tema dominante é o da fiscalidade, ocupando cinco parágrafos com a tentativa de controlar o comércio e os serviços, ordenar as atividades econômicas e ordenar a circulação de pessoas e mercadorias. A preocupação com o abastecimento da vila se manifesta em quatro parágrafos, exclusivamente dedicados ao provimento de carne (bovina, suína e aviária) e oferta regular de pescado. Por fim, três parágrafos tratam de defender o direito de propriedade, proibindo uso sem licença de canoas e cavalos ou o consumo de plantações e animais de terceiros. De um modo geral, o estudo destes parágrafos permite perceber alguma especificidade na formulação da postura municipal porto alegre, que deixa em evidência a questão indígena, mas sem se tornar centralidade.

A terceira parte trata dos “subsídios” da câmara de Porto Alegre. Na introdução da seção, os oficiais justificaram as taxações sobre os produtos e serviços da vila como uma forma de se alcançar o rendimento do concelho diante das “muitas despesas” que possuía, especialmente no pagamento dos ordenados dos seus funcionários, como escrivão, alcaide, carcereiro e porteiro. As posturas fixam taxas sobre o comércio da aguardente, do azeite, do algodão, da farinha, do gado e também das movimentações das embarcações e da extração de madeira. Neste campo, para além de identificar os valores médios que cada produto recebia naquela conjuntura, o documento permite perceber a dinâmica econômica local. Além disso, esta parte revela também o quanto a câmara da vila de índio reproduzia também a mesma preocupação de controle das atividades econômicas exercido pelas demais câmaras.

4. Temas ausentes e problemas insistentes

Antes de trazer a público as leis municipais de Porto Alegre, cabem dois últimos comentários. O primeiro é sobre alguns temas ausentes no documento. Certamente, o que mais chama atenção é o total silenciamento referente à política indigenista pombalina nas posturas municipais. Ainda que se tenha observado uma crítica ao modo de se vestir das mulheres indígenas e certa preocupação com a questão da propriedade individual, não há no documento nenhuma referência mais direta aos preceitos da chamada “reforma dos costumes” preconizada pelo Diretório pombalino. Nos “provimentos particulares”, por exemplo, não se viu nenhuma disposição sobre o uso da língua portuguesa ou sobre o estímulo ao trabalho indígena. O segundo comentário diz respeito à participação dos índios nos cargos da câmara. Os parágrafos que regulam o funcionamento da instituição negligenciam que a *Instrução* escrita pelo marquês de Pombal dizia que metade dos órgãos camarários da capitania de Porto Seguro tinha que ser preenchidas pelas lideranças indígenas. Com isso, não se assegurou, nos termos da lei local, a presença efetiva de índios na governança da vila – o que, certamente, contribuiu para a gradual exclusão dos índios das câmaras à medida que a população não indígena se ampliava nas povoações.

Junto com estes temas, alguns problemas podem ser colocados diante da análise deste documento. O mais importante é o que destaca o caráter prescritivo das posturas municipais, que, embora sejam resultado dos embates realizados pelos agentes camarários na arena política local, não refletem objetivamente a experiência histórica colonial. Ou seja, seu programa societário deve ser lido como uma projeção construída pelas elites locais a partir de um determinado cenário de correlação de forças e construção de um bloco hegemônico local. O outro problema diz respeito à ação camarária: como as posturas foram implantadas? Quais as principais tensões enfrentadas? Quais conflitos vieram à tona? Quem atuou nos cargos da república? Quais foram os temas predominantes? Como agiram os índios camarários? Estas perguntas, obviamente, somente poderão ser respondidas à medida que o olhar se

desloque do prescrito para o vivido e as atas das vereações comecem a ser interpretadas à luz do protagonismo dos povos indígenas.

Este exercício, aliás, já tem sido realizado por inúmeras pesquisas nos últimos anos. Lígio Maia (2010, p. 265), por exemplo, evidenciou como a câmara da vila de índios de Viçosa se transformou num “espaço político privilegiado para compor e reafirmar acordos e granjear interesses pessoais”. Estudando a realidade do Espírito Santo, Vânia Moreira (2016, p. 256) mostrou que a atuação nas câmaras se tornou “particularmente importantes para os índios, pois o poder local controlou, juntamente com o ouvidor da comarca, a gestão do patrimônio territorial coletivo dos índios”. Ângela Domingues (2000, p. 269), por sua vez, também destacou como os indígenas “estavam aptos a utilizar, por si ou em grupo, os recursos judiciais que a legislação e a própria instituição punham a seu dispor”. Se os oficiais indígenas souberam tirar proveito da sua participação nas câmaras, o estudo sistemático de exemplares de posturas municipais das vilas de índios pode revelar quanto eles também foram capazes de alterar a dinâmica normativa da própria instituição camarária.

O documento transcrito: as leis municipais ou posturas da câmara e conselhos desta vila de Porto Alegre⁴

Ano de nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de mil e setecentos e setenta e um anos aos quinze dias do mês de novembro nesta vila de Porto Alegre comarca da capitania de Porto Seguro em casas de juiz ordinários Ventura Soares dos Santos aonde se fez câmara e foram presentes o dito juiz ordinário e o seu

⁴ Para a transcrição do documento, com objetivo de facilitar a comunicação e padronizar o processo de escrita, foram adotados os seguintes princípios: 1. A grafia do final do século XVIII foi atualizada para o português contemporâneo (Ex.: “villa” virou “vila”); 2. As abreviaturas foram todas substituídas por suas respectivas palavras por extenso (Ex.: “S. A. R.” se transformou em “sua alteza real”); 3. As letras maiúsculas foram usadas apenas para os nomes próprios, empregando letras minúsculas nos nomes de cargos, unidades político-administrativas e títulos de nobreza (Ex.: ouvidor, conde e comarca); 4. As palavras ilegíveis foram substituídas pelo seguinte símbolo: [...]; 5. A divisão paragrafada, das linhas e da paginação não obedeceu a disposição e estruturação do original, sendo organizada de forma contínua e justificada.

companheiro Domingos Machado com os vereadores Domingos Gonçalves e Bernardo Soares, e o procurador Baltazar de Figueredo e mais pessoas da governança e povo abaixo assinados, por todos os quais foi proposto e conferido que sendo as leis municipais, chamadas posturas muito necessárias em particular para o governo da terras por lhe não bastarem para isso as outras leis gerais promulgadas para todas; e devendo regular-se pelo estado também em particular de dada vila e ser a sua disposição clara, sem dúvida, ou obstáculo algum, e todas escritas em livro competente aonde todos pudessem ser vistas, sabidas e praticadas sem confusão, nem embaraço. Não se tinha ainda isto assim observado nesta vila aonde as não havia, era necessário que de comum acordo da mesma câmara, e homens da governança dela fosse conferido estabelecê-las e que lançadas neste livro fossem as seguintes:

1º Que as eleições dos juízes, não vindo os ouvidores desta comarca fazê-los até o dia sete de novembro daquele ano, em que se achassem esgotadas os pilouros da eleição antecedente se façam na forma de lei só com a presidência dos juízes ordinários no concurso das pessoas da governança, logo no dia dito do mesmo mês.

2º Que em todo o caso se abrirão os pilouros no mesmo dia primeiro de novembro que é o dia de todos os santos, para haver tempo de se mandar requerer aos ouvidores da comarca as cartas de confirmação a vila de Porto Seguro que existe distante, ou a outra, aonde se acharem as novas justiças entrar logo a servir no princípio do ano futuro.

3º Que as audiências que eram obrigados os juízes ordinários fazerem na forma da lei se fariam nas segundas e quintas feiras de cada semana, não sendo dias feriados, e para os presos que nelas tivessem que requerer assinarão os juízes outras duas naqueles dias que lhe parecer.

4º Que os atos de vereação sempre fosse presente ao menos um dos juízes, dois vereadores, e o procurador, e que na falta de algum destes por ausência ou outro impedimento, se chamasse outro do ano antecedente, imediato e o mesmo se praticasse nas correições e corridos.

5º Que na falta de um dos juizes ficará o outro servindo com plena jurisdição; mas sendo perpétua, se elegeria outro chamado de barrete, e que no caso de ausência de ambos, pegaria na vara de juizes – não o vereador mais antigo na posse, mas o velho na idade.

6º Que no caso de se tratar na vereação de algum negócio em que for interessado em particular algum dos juizes, ou outro oficial da câmara este se saia para fora, e se chame outro, sem suspeita em seu lugar para votar, e se deferir, havendo sempre na câmara ao menos três vogais não suspeitos.

7º Que nos assentos deve ter o primeiro lugar o juiz mais velho na idade, e depois o companheiro, e da mesma forma os vereadores e depois o procurador, e por último o escrivão e o mesmo hão de praticar quando forem nas procissões, e em outros atos públicos, nos quais quando algum entrar ou sair, devem todos por unanimidade levantar do assento em que estiverem.

8º Que hão de assistir indispensavelmente em corpo de câmara completa com suas insígnias de varas, e com o possível asseio a festa e procissão de corpo de Deus, para o que devem requerer ao reverendo pároco a faça todos os anos como é obrigado; e obrigarão aos moradores da vila e termo a virem assistir ao menos de cada casa uma pessoa com a pena de cinco tostões pagos da cadeia, e a que tenham as suas testados e das ruas limpas, e ordenadas as que puderem, e as portas e janelas das suas casas, e as mesmas testadas alcatifadas de flores odoríficas.

9º Devem outro si assistir à missa festiva de São Francisco de Borja, padroeiro contra os terremotos, e a procissão do patrocínio de Nossa Senhora, quando o reverendo pároco as fizer, mas sem concorrerem com a cera, nem fazerem a este respeito outra alguma despreza do conselho.

10º Devem também todos assistir as arrematações das rendas do concelho, andando primeiro na praça os dias de lei, e dando os arrematantes sempre fiadores seguros porque alias ficam eles obrigados a falência que houver nos pagamentos; e se

arrematarem digo arrematem todas no dia dos Santos primeiro de novembro para que os arrematantes tenham tempo de saírem prevenindo para obterem os lucros honestos do seu contrato, e principalmente os da venda do subsídio, da licença e liberdade para as vendas afim de as proverem dos gêneros primeiros que necessitam mandar vir alguns da Bahia ou de outros portos de mar; e nas cruzadas e condições que preferem e há de ser uma de que de sua importância se fação quatro pagamentos: o primeiro pela Páscoa, o segundo pelo São João, e o terceiro pelo São Miguel e o quinto pelo Natal.

11º Que são obrigados em corpo da câmara fazerem no ano quatro correições de três em três meses para examinarem se os vendeiros tem pesos e medidas aferidas, e se as praças e ruas, estão limpas ou com algum dano; e outras quatro corridas pelo termo para verem as fontes, e estradas e saber se há alguma mal feitorias.

12º E o procurador como tesoureiro do concelho incumbi cobrar as dívidas, condenações e coimas do conselho a cada um do seu ano, e não deixá-las para o sucessor as cobrar; e delas ou cobradas; ou não cobradas se lhe faça a cada uma cargas do seu ano no livro das contas que se hão de dar, e tomar na forma que o desembargador ouvidor atual deixou provido mesmo livro.

PROVIMENTOS PARTICULARES

Pela notória e escandalosa desonestidade com que vestem as mulheres desta vila determinam que com pena de dois mil reis imposto aos pais de famílias ou outras pessoas, a quem as tiverem subordinadas nenhuma use de camisas abertas por diante em modo que se lhe vejam os peitos, nem tão degoladas que por ela lhe caiba mais que a cabeça; nem de mangas compridas e totalmente abertas. E para a reformarem se concede o tempo de seis meses e será bom que usem de capas pelo pescoço ou de mantilhas, ou mantas pela cabeça para maior compostura a moda do reino, e de nenhum modo de uns chamados timões.

Debaixo da mesma pena de dois mil reis, e de vinte dias de cadeia, se não use mais dos bailes chamados lundus ou de outros desonestos de homens com mulheres, ou seja no público, ou no particular, ainda cada qual dentro da sua casa.

Ninguém debaixo da mesma pena pecuniária, e de prisão, faça festas públicas de comédias, entremezes, cavalhadas, bailes, como as de touros, ou outros quaisquer sem licença dos juizes ordinários.

Nas procissões, e enterros senão permita aos homens o irem atrás do Palio, ou do Pároco porque aquele lugar deve ser somente para as justiças ou para as mulheres que quiserem acompanhar; e todos os homens irão adiante para milhar formalidade e aparato, com pena de cinco tostões, e dez dias de cadeia todo o que teimar em ir atrás.

Também ninguém faça distúrbios de dia, nem de noite pelas ruas ou praças desta vila debaixo das mesmas penas referidas.

Nenhuma pessoa possa abrir loja, ou taverna pública, sem licença da câmara, debaixo da pena de seis mil reis e de lhe fazer fechar.

E outro sim, nenhum oficial de alfaiate, sapateiro, ferreiro, ou outro mecânico, entrará a exercer o ofício de porta aberta, sem licença da mesma câmara não tendo carta de examinação (sic) debaixo da pena de dois mil reis.

Ninguém outrossim fará casas algumas no terrado da vila sem licença da câmara, nem outrossim se permitirá fazer casas no terrado do logradouro sem licença de mesma câmara e com aprovação do ouvidor da comarca, ouvidos as pessoas das governanças e povo; e nos que se fizerem dentro do alinhamento das ruas da vila, não terão efeito sem se lhe ir primeiro medir o tempo o terreno em que hão de ser feitos, com a pena de três mil reis, em qualquer dos casos, e de se lhe fazer demolir achando-se fora ainda que em pequena parte do arruamento que se lhe fizer; mas nas roças cada qual as poderá fazer aonde e como quiser.

Nas estradas, ou caminhos se não faça covas ou atravessem paus nem nas praças; ou nas ruas, nem nas mesmas se lancem animais mortos que causem fétido, com pena de três mil reis, e trinta dias de cadeia.

Nas mesmas estradas serão obrigados os donos das propriedades a terem sempre decepados dos ramos as árvores que causarem embaraço ou incômodo aos viandantes com pena de dez tostões.

Nenhuma pessoa venda em público ou em particular carne alguma de vaca ou de outro animal morboso ou que tiver morrido de doença com pena de seis mil reis e trinte dias de cadeia.

Ninguém debaixo das penas da ordenação poderá cortar ou mandar cortar carne de porco ou vaca para vender ao povo fora da coza destinada para açougue público na loja das casas da câmara, e nisto serão os oficiais da câmara e almotacéis muito vigilantes.

Toda a pessoa que matar gado vacuum ainda que o ache em dano incorrerá nas penas da ordenação, e somente o ferir, ou espancar gravemente, além de pagar o prejuízo e seus danos será castigado mais com a pena de dois mil reis e se matar ou ferir porco, cabra, ou ovelha, dez tostões.

E para aumento da criação do mesmo gado ninguém par vender a carne, ou ainda para a gostar em sua casa poderá matar vaca fêmea exceto se for já muito velha, ou maminha para o que em tal coza pedirá licença ao juiz.

E toda a pessoa que tomar besta para ir nela a cavalo, ou correr sem licença do seu dono – será preso por tempo de vinte dias, e pagará seis mil reis de condenação; e na mesma incorrerá o que a soltar, ou lhe furtar, ou cortar a corda, que tiver amarrada e a dita condenação será metade para o conselho, e a outra metade para o acusador.

E debaixo de mesma pena pecuniária, ninguém tome, ou se sirva de canoa, sem licença de seu dono.

Outrossim ninguém debaixo das penas da ordenação lance no rio para matar peixe ervas ou outras coisas venenosas, nem pesquem com redes de arrasto, ou com outras de molha mais miúda do que daquela bitola, que for determinada pela Câmara.

Todos os mestres das embarcações que vierem a este posto de barra em fora serão obrigados logo que ancorem e antes de deixarem sair pessoa alguma, ou de extrair algum gênero a virem dar parte de sua entrada a ambos os juizes ordinários, ou somente aquele que reduzir na vila; e na falta de ambos, ao escrivão da câmara dando lhe conta da sua equipagem, e dos passageiros que trazem, e da mesma forma quando quiserem sair; em um, e outro caso com pena de seis mil reis e trinta dias de cadeia.

E ninguém debaixo da mesma pena de prisão e pecuniária aplicada metade para o acusador e a outra metade para o conselho deixará extrair da sua embarcação para fora gêneros alguns, sem nela ter entrado a examinar o que vem, o rendeiro deles ou no caso de andarem rematados, o procurador do conselho ou outro oficial de justiça.

E toda a pessoa que esconder ou ocultar na sua casa, ou roça ou em outra parte escravo alheio além de pagar em dobro o prejuízo a seu dono incorrerá na pena de seis mil reis, trinta dias de cadeia, sendo homem livre, e se for cativo na de trezentos açoites no pelourinho.

Ninguém nas terras do concelho poderá cortar madeiras sem licença da câmara debaixo das penas do parágrafo precedente, cuja licença lhes poderão os oficiais da mesma câmara facultar gratuita aos moradores para as suas próprias casas, ou pelo donativo que lhe parecer; mas aos de fora a não poderão dar gratuitas; mas somente como subsídios de dinheiro para o concelho que lhe arbitrarem conforme a quantidade e qualidade de madeira que quiser cortar.

E finalmente todo morador para provimento de carnes, de que se acha muito falta o país, será obrigado com pena de dez tostões a criar ao menos quatro aves de duas vacas, as que tiverem possibilidade para as comprarem e os mais um ou dois porcos, e um ou dois cabras, ou ovelhas; com advertência de que os que habitarem nas roças, lá é que devem ter as tais aves, porcos.

E todas as pessoas digo todas as penas pecuniárias destas posturas serão para o Concelho exceto na parte em que vão aplicadas para o acusador.

SUBSÍDIOS

E porquanto o conselho desta vila tem muitas despesas certos para ordenados do escrivão da câmara, e mais oficiais de alcaide, e escrivão dele, carcereiro e porteiro, salários da correição e outras extraordinárias para obras, de que necessita, sem lhe render cousa alguma de foro ou renda até aqui as terras que se lhe demarcarão valendo-se dos subsídios que se costumam cobrar nas vilas mais antigas, para rendimento do mesmo concelho, e fazerem-se as despesas dele assentaram e declararam para bem de se cobrarem de hoje em diante, serem os seguintes:

Dos gêneros que entrarem pela barra para se venderem ao povo, de cada pipa de aguardente, dois mil reis: 2.000

E de cada barril de quatro em pipa, cinco tostões e do menos também este respeito.

E de vinho, azeite doce, ou de mamona, e ainda o de peixe, se pagará o mesmo.

E o mesmo se entenderá com mil a que chamam de taquari, e de que em algumas partes lhe dão o nome de mel de purgar.

Do fumo, de cada arroba cem reis: 100

E o mesmo de cada arroba de açúcar, e carne, arroz ou sírio do mesmo arroz:
100

Do pano de algodão, um real por vara: 1

O que tudo se entende do que vier de fora; porque sendo da terra, nada se pagará nem do que cada um trazer para gastos de sua casa.

De cada pessoa que vier de fora por loja de fazenda nesta vila de cem mil reis para acima pagará dez tostões e duzentos mil reis para acima pagará quinze tostões; e de trezentos mil reis para acima pagará dois mil reis, e nada mais.

E de cada tear de tecer pano de algodão, duzentos e quarenta reis, o que tudo se entende por ano.

De cada pessoa que vier de fora comprar farinha; a saber: de embarcação de mil alqueires para cima dois mil reis; e daí para baixo dez tostões, ainda que não cheguem a levar mais que meia carga; e que levando de trezentos alqueires para baixo pagarão só quinhentos reis; e de menos de cem alqueires pagarão somente a dois mil reis por alqueire – digo que, cada pessoa que vier de fora comprar farinha pagará um rela por alqueire ou seja grande ou pequena a embarcação.

De cada lambique da terra se pagará vinte vintém por camada da aguardente que fizerem.

De cada cabeça de gado vacuum, de seis arrobas para acima uma pataca; e sendo de menos meia pataca; e de cada porco de quatro arrobas para cima uma pataca; e daí para baixo meia, o que se entende matando-se para vender ao povo ainda que se lhe não chegue a vender tanto.

De cada embarcação que alguém mandar fazer no distrito desta vila, sendo de fora dela, e de carga de mil alqueires para cima, pagará dez mil reis; e daí para baixo da maior seis mil reis e da menor quatro mil reis, ou seja com madeira da terra ou de fora.

E toda a lancha ou outra embarcação de fora que vier ao distrito desta vila fazer seca de pescaria, pagará de cada vez cinco tostões.

E por esta maneira ouvirão as referidas posturas por bem feitas e acabadas, que mandarão se cumprisse e guardassem, e que se publicassem por pregão a todo povo, os quais todos assignaram depois de lhe serem lidas e declaradas por mim Antonio Gomes Sardinha escrivão da câmara que os escrevi.

[Assinaturas] Manoel da Costa Nascimento, Vereador Ignácio + Vieira, Vereador Miguel + dos Anjos, Antonio da Costa Souza, Manuel Rodrigues da Silva, João Marques Lima, João Ribeiro da Cruz, Cap. Bonifácio + Pinto, Baltazar + de Figueredo, Sebastião + da Mata, Bernardo + da Costa, João + Vieira, Francisco + Liberto, Domingos + Gonçalves, Bernardo + Soarez, Jacinto + Carvalho, Luiz + de Souza.

Referências

BANDECCHI, B. O Município no Brasil e sua Função Política. *Revista de História*. São Paulo, n. 90, p. 495-530, abr./jun. 1972.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. As câmaras ultramarinas e o governo do Império. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Antigo Regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 189-220.

DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

HESPANHA, Antonio Manuel. *Às vésperas do Leviathan*. Lisboa: Almedina, 1994.

JESUS, Maria Nauk de. Os estatutos municipais ou posturas de vila Bela da Santíssima Trindade: notas sobre os contratos da câmara no século. *Revista Ultramares*, n. 6, vol. 1, 2014.

MAIA, Lígio José de Oliveira. *Serras de Ibiapaba*. De aldeia a vila de índios: vassalagem e identidade no Ceará colonial – século XVIII. Tese (doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, 2010.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Poder Local e “voz do povo”: territorialidade e política dos índios nas repúblicas de maioria indígena do Espírito Santo, 1760-1822. *Tempo*, vol. 22, n. 40, 2016.

SILVA, Isis Messias. O município na colônia portuguesa da América. As permanências medievais no aparato civil português moderno. *Anais do X Ciclo de Estudos Antigos e Medievais*, Assis, vol. 1, 2006.

SOUSA, Avanete Pereira. *A Bahia no século XVIII: Poder político local e atividades econômicas*. São Paulo: Alameda, 2012.

WIED MAXIMILIAN, Prinz Von. *Viagem ao Brasil*. Tradução de Edgar S. de Mendonça e Flávio P. de Figueiredo. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1989.



ÍNDIOS E ESPAÇOS

Visibilidade e protagonismo históricos

Volume 15.2

Escritório central:
Rua dos Guajajaras, 748
Cuiabá, MT

JUL.-DEZ. 2019

ISSN: 1984-817X