

ST 15 – HISTÓRIA INDÍGENA: LUTAS, TRAJETÓRIAS E DIREITOS SOCIAIS

“Não ao PL490”: A vida em oposição à civilização da monocultura

“Não ao PL490”: Life against the monoculture civilization

Alessandra Lamana Waschburger¹

Bibiana Harrote Pereira da Silva²

Este artigo propõe refletir, a partir da análise do Projeto de Lei 490/2007 – também conhecido por Projeto do ‘Marco Temporal’- sobre as narrativas usadas pelo Estado brasileiro a fim de fortalecer o processo de desequilíbrio das condições que tornam possíveis a plena existência dos povos indígenas no Brasil. O texto está estruturado em três partes: em um primeiro momento analisamos os cercamentos de terras comunais inglesas e suas possíveis continuidades no tempo presente (FEDERICI, 2020), atribuindo destaque a sua contribuição para a estruturação do modo de produção capitalista e imposição de uma ontologia que opera no sentido de tornar tudo o que é vivo em recurso gerador de lucro para o mercado. Em seguida, apresentamos um breve histórico das relações do Estado brasileiro com os povos originários, o processo de expropriação das terras, as consequentes mobilizações desses coletivos e hoje a tentativa de retirada de direitos, constitucionalmente adquiridos, através do PL490/2007. Por fim, observamos as retomadas territoriais a

¹ Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Contato: alessandra.waschburger@outlook.com

² Graduanda em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Contato:

bibiana.h@hotmail.com

partir de uma perspectiva de recusa à tentativa de homogeneização dos modos de vida na terra, colocada em prática pelos agentes do neoliberalismo.

O cercamento de terras e a sua atualidade

A passagem do modo de produção feudal para o capitalista na Inglaterra foi marcada sobretudo pela expropriação das terras camponesas pela burguesia em ascensão. Essas terras que outrora foram o meio por onde a população do campo produziu a sua própria subsistência passaram para as mãos de alguns setores da sociedade inglesa que as transformaram em grandes pastagens para ovelhas a fim de atender as demandas de lã do mercado externo.

Karl Marx coloca no capítulo 24 d' *O Capital*, *A assim chamada acumulação primitiva*, como uma condição para a existência do capitalismo a relação entre dois polos opostos da sociedade: aqueles que são detentores das riquezas e possuem a propriedade dos meios de produção e aqueles que, em decorrência do roubo dos meios de produção da sua subsistência, veem-se obrigados a vender a única coisa da qual são proprietários, sua força de trabalho. Segundo o autor, a acumulação de riquezas que dará início ao ciclo do capital, se dá nesse momento em que as terras comunais são tomadas e destinadas à produção de lucros para a classe burguesa. Os camponeses ao serem expulsos de suas terras e com o acesso bloqueado às áreas comunais dão origem à massa de trabalhadores livres disponíveis e agora inseridos ao modo de produção capitalista.

É discutido entre alguns autores e autoras se Marx trata da acumulação primitiva como um evento limitado à origem do capitalismo na Inglaterra ou se, a

partir da análise da obra marxiana, podemos entender alguns processos que ocorrem hoje enquanto acumulação primitiva. Não temos a intenção de aprofundar o debate a respeito disso aqui, mas de analisar como algumas estratégias que foram utilizadas -naquele momento para fortalecer o sistema capitalista e como consequência minar a possibilidade de outros modos de vida possíveis são usadas ainda hoje.

Assim como ocorreu no cercamento das terras comunais inglesas, hoje a classe dominante atua no sentido de favorecer aqueles que buscam a propriedade privada de terras de uso coletivo a fim de destiná-las a produção de lucro. Assistimos à inúmeros casos de assédio e violência contra povos que ocupam áreas de interesse ao mercado, desde aquelas com potencial para a produção ou extração de produtos destinados ao mercado externo, até mesmo aquelas nas quais projetam-se a construção de empreendimentos de luxo.

Conflitos ontológicos sobre a noção de território

A antropóloga peruana Marisol De La Cadena aciona o conceito de *Conflito Ontológico* para tratar desta questão, no artigo *Natureza incomum: histórias do antro-po-cego*, de 2018. Nas palavras da autora, conflito ontológico é um confronto que abriga um dissenso histórico sobre um equívoco a respeito do que significa território e as relações que o compõem (DE LA CADENA, 2018).

Sabemos que a categoria *humano*, assim como tantas outras que rotulam, limitam e isolam as diversas formas de vida, foi criada pelo sujeito que pensa mais se beneficiar dela. Ao separar o *humano* das demais espécies, ao buscar

incessantemente marcar essa oposição entre o natural e o cultural esse sujeito assume um caráter defensivo e se coloca, hierarquicamente falando, acima de tudo o mais que existe, cortando os laços que o vinculariam com as demais expressões de vida.

Para o sistema capitalista, tudo o que não faz parte dessa humanidade específica se apresenta como não-normalidade e deve ou ser destruída ou assimilada. Entretanto, os quase humanos - como coloca Ailton Krenak - resistem e existem por todo o mundo. Pessoas que vivem tão profundamente a experiência dos comuns que não se reconhecem enquanto indivíduos apenas, mas como pessoas coletivas, células que conseguem transmitir através do tempo suas visões sobre o mundo (KRENAK, 2019, p. 28).

A conturbada relação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas

A vida humana neste território, que hoje nomeamos América, não começa entre os séculos XV-XVI com a chegada dos povos europeus, é, de fato, um processo histórico milenar. São dinâmicas sociais-simbólicas que remontam a aproximadamente 12 mil anos, em incessantes trocas e transformações, humanos e não-humanos vêm compartilhando um caráter extremamente relacional. “Na rede de relações existentes na América os brancos vêm a ser mais um” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999) logo, essa história do contato se deu desde as manifestações ativas de ambos os mundos em relação, e não desde uma passividade indígena versus a agência heroica e desbravadora dos brancos, como comumente nos foi, e

é, ensinado no processo de escolarização. No entanto, esse contato entre mundos simbólicos (cosmologias) não se deu - e até agora não se dá - de forma simétrica.

O PL490/2007 e o projeto do 'Marco Temporal'

Após 33 anos da promulgação dos marcos legais da Constituição Federal de 1988 que transformaram os parâmetros jurídicos sobre os direitos originários, o Projeto do Marco temporal tramita através do Projeto de Lei 490/2007 e tem por objetivo promover a viabilização legal da expropriação territorial por meio de uma elite predatória composta por grileiros, garimpeiros, madeireiros, ruralistas, representante do agronegócio e grandes empresários, todos estes setores declaradamente anti-indígenas. Trata-se de uma ação judicial de reintegração de posse da terra indígena Ibirama-Laklaño, localizada no Alto Vale do Itajaí-SC, movida pelo governo estadual de Santa Catarina contra o povo Xokleng Laklaño. Tal ação está sendo considerada como um critério geral para julgamento dos processos de demarcação no território nacional.

O fator determinante neste projeto de lei que visa a dificultar ainda mais o acesso a um direito constitucionalmente garantido é o estabelecimento de um 'Marco Temporal' para que seja legalmente reconhecido o direito às terras tradicionais, desde a exigência de ocupação desses territórios antes do dia 5 de outubro de 1988 (data de promulgação da Constituição Federal). Ou seja, trata-se um instrumento de pressão política que contradiz as diretrizes constitucionais, declaradamente uma manobra dos governantes aliados ao agronegócio para legitimar a violência contra os povos originários.

Além da instituição do Marco Temporal sobre terras indígenas, o PL490/2007 autoriza contato com povos isolados, aqueles que por vontade própria escolhem não manter contato com a civilização moderna. O garimpo e contratos para exploração em reservas e terras já demarcadas passam a ser autorizados sem a necessidade de consulta prévia às comunidades locais, entre outras violações expostas na proposta.

A luta pela vida - retomadas territoriais

O movimento de luta (pela terra e pela vida) dos povos originários não é somente deles, corresponde a um todo, um movimento da natureza em si retomando espaços degradados. Mostram como este modo de vida capitalista, desencantado e utilitarista não é inexorável, lógicas outras de viver existem nas fissuras da civilização. Embora desencorajadas pelas políticas públicas, essas pessoas, os povos da terra não aceitam sua separação desse organismo que, conforme vimos anteriormente, por vezes faz parte do próprio corpo social desses povos. As retomadas territoriais não se restringem à ocupação de determinados territórios, mas falam sobre as possibilidades de ser, da recriação das tradições dos modos de ser indígenas nas fronteiras da civilização moderna, onde as coisas surgem, acontecem, e não onde elas acabam.

Considerações finais

Desde um deslocamento onto-cosmológico propusemos aqui inverter o caminho do pensamento moderno que nega a diferença. Partimos da compreensão

dos processos territoriais para expor as complexidades das várias memórias que coabitam a suposta homogeneidade do Estado Nacional. Tratamos a pluralidade deste estado pós-colonial, a partir das cosmopolíticas dos povos que resistem à individualização e mercantilização da vida. No dia 30 de julho, no centro de Porto Alegre em uma mobilização contra o PL490/2007, povos indígenas e quilombolas de todo o Estado do Rio Grande do Sul se deslocaram ao centro da capital, famílias inteiras vieram denunciar a violência deste projeto, e o fizeram junto às crianças, às lideranças mais velhas, com danças, cantos, adornos. E o que nos salta aos olhos, sem a intenção de um romantismo, é o envolvimento dos corpos na luta pela vida que carrega em si a expressão da felicidade coletiva:

Contam os brancos que um português disse ter descoberto o Brasil há muito tempo. Pensam mesmo, até hoje, que foi ele o primeiro a ver nossa terra. Mas esse é um pensamento cheio de esquecimento! Omama nos criou, com o céu e a floresta, lá onde nossos ancestrais têm vivido desde sempre. Nossas palavras estão presentes nesta terra desde o primeiro tempo, do mesmo modo que as montanhas onde moram os xapiri. Nasci na floresta e sempre vivi nela. No entanto, não digo que a descobri e que, por isso, quero possuí-la. Assim como não digo que descobri o céu, ou os animais de caça! Sempre estiveram aí, desde antes de eu nascer. Contento-me em olhar para o céu e caçar os animais da floresta. É só. E é esse o único pensamento direito. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.252-253).

Referências

- CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2019.
- DANOWSKI, Deborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2015.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, vol. 69, p. 95-117, 2018.

DESCOLA, Philippe. "Ecologia e cosmologia". In Edna Castro; Florence Pinton (orgs.). *Faces do Trópico Úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: Editora Cejup, 1996. p. 243-261.

DESCOLA, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34, 2016.

FEDERICI, SILVIA. Reencantar *el Mundo*. *El feminismo y la política de los comunes*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2020.

FEDERICI, Sílvia. *Calibã e a Bruxa*. São Paulo: Elefante, 2017.

HARVEY, David. *O novo imperialismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo / Rio de Janeiro: Ubu Editora, 2020.

LEVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 1976. p.328-366.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2017.

SANTOS, Antonio Bispo. *Somos da terra*. Belo Horizonte: Número 12, 2018.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

TSING, Anna. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha*, vol. 17, n.1, p. 177-201, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva. *SOPRO 51*, Maio 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Involuntários da Pátria, elogio do subdesenvolvimento. *Caderno de Leituras*, n.65, 2017.

WOOD, Ellen Meiksins. *A origem do capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar. 2001.

Escravidão de indígenas: mediadores e traficantes

Indian slavery: go-betweens and traders

Clara Martinez Falcão Pereira¹

A partir da década de 1990 a historiografia brasileira passou a incluir os povos indígenas enquanto sujeitos históricos. Nesse momento surgiu o que chamamos de Nova História Indígena, perspectiva historiográfica que busca recuperar o protagonismo das populações nativas. Diversos trabalhos passaram a evidenciar as múltiplas estratégias de sobrevivência, adaptação e negociação criadas pelos indígenas nos últimos séculos com base em seus próprios interesses e leituras das situações.

Por conta dessa renovação, novos temas de pesquisa surgiram, incluindo trabalhos que enfatizavam a exploração da mão de obra nativa na América portuguesa (FARAGE, 1986; MONTEIRO, 1994). A história a respeito da escravidão dos indígenas, contudo, ainda possui lacunas a serem preenchidas. Pouco se sabe sobre as particularidades dessa que Andréz Reséndez (2017) denomina “la otra esclavitud”. Aspectos como, por exemplo, a captura de nativos e o tráfico interno de escravizados seguem desconhecidos.

Há registros que destacam a participação dos próprios indígenas nos processos de apresamento de nativos. Enquanto sujeitos que realizavam mediações

¹ Mestranda em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Contato: claramfalcao@gmail.com

entre dois mundos, os nativos que se inseriram no comércio de escravizados inserem-se no que Alida Metcalf (2019) define como intermediários. Sujeitos intermediários, por conta de alguma habilidade, adaptação ou entendimento sobre as diferentes culturas em contato vieram a se tornar a “terceira parte” responsável pela interseção entre dois grupos.

Na América Portuguesa, relações de troca e alianças surgem desde os primeiros contatos no século XVI. Os registros de indígenas inseridos na captura e comércio de prisioneiros em diversos períodos e regiões do que hoje conhecemos como Brasil, demonstra que “as alianças continuaram a desempenhar um papel central nas estratégias dos colonos” (MONTEIRO, 1994, p.62).

Os significados atribuídos pelos nativos para a inserção no tráfico de nativos são os mais variados, mas qualquer que fossem, o fato é que essa prática serviu à dinâmica da expansão europeia (DIAS, 2017). A intermediação de indígenas na busca de cativos é um dos exemplos dentre os diversos tipos de estratégias que emergiram nas sociedades nativas a partir do contato com os europeus.

Há registros para o século XVII e XVIII de intermediários indígenas atuando no tráfico de nativos em regiões interiores e fronteiriças onde, muitas vezes, os portugueses ainda não haviam se assentado, como no rio Branco (FARAGE, 1986), no Maranhão (DIAS, 2017) e na região que viria ser parte do Rio Grande do Sul, onde foram fundadas as Missões do Tape, nessa última consta que alguns indígenas chegaram a controlar funções essenciais nas redes de tráfico. Esse foi o caso de alguns sujeitos da etnia guarani que, segundo Montoya (1639), eram

chamados pelos próprios nativos de *mus* e que foram registrados pelos padres jesuítas como *mus de los portugueses*. Na documentação do século XVII alguns desses indivíduos aparecem inclusive com nomes próprios: Chemboabate, Ibiraparobi, Parapopi, entre outros.

É na década de 1630 que se dá ação dos *mus*, contexto em que a escravização de nativos na América Portuguesa, sobretudo na região de São Vicente, crescia. Ao mesmo tempo, é nesse período em que os padres haviam recém fundado as Missões Jesuítas na Província do Paraguai, nos territórios limítrofes da dominação hispânica no sul da América. Os paulistas durante as primeiras décadas do século XVII adentravam nessa região por meio de expedições militares que tinham como objetivo capturar os nativos e escravizá-los. Entretanto, as cartas publicadas na Coleção Manuscritos de Angelis demonstram que outras formas de captura existiram nas serras do Tape durante o século XVII.

Em 1626 os jesuítas haviam tentando fundar reduções na região do atual estado do Rio Grande do Sul, mas o projeto não foi bem recebido pelos indígenas. Apenas entre 1633-4 as Missões do Tape são constituídas. Mais de dez reduções foram fundadas neste período, destas merecem destaque: Santa Teresa, fundada em março de 1633 nos territórios da Bacia Hidrográfica do rio Jacuí, região da serra, nas proximidades do atual município de Guaporé, e provavelmente era a via terrestre de mais rápido acesso aos paulistas; Jesus Maria, fundada em novembro de 1633, à margem direita do rio Pardo, na atual cidade de Rio Pardo, que dificultava a entrada de paulistas no território do Tape.

São essas duas as reduções que configuram nos documentos jesuítas como foco da ação de grupos de intermediários que, ao atuarem em suas adjacências, tornaram desnecessária a entrada dos bandeirantes nesses territórios para captura de mão-de-obra. Apesar de, entre 1636 e 1640 essas reduções virem a sofrer ataques diretos dos bandeirantes, no início da década de 1630 quem atuou nessa região produzindo cativos foi o referido grupo identificado pelos jesuítas em seus documentos como *mus*.

As serras do Tape, hoje parte da região centro-leste do estado do Rio Grande do Sul, encontravam-se, no século XVII, sob jurisdição do Paraguai. Quando, em 1626, o padre Roque González atravessa o rio Ibicuí e chega na “provincia del Tape” ainda não havia, segundo os jesuítas, “aportado por aquellas partes ni Pe. de los nuestros ni algún Español” (MCA, tomo II, p. 372 apud MELIÀ, 1986).

A instalação de reduções jesuítas no Tape representou a expansão da área de atuação dos padres que já haviam instalado, desde 1609, povoados no Guairá e no Itatim. A província do Tape foi, dessa forma, considerada a “última fronteira guarani” conquistada pelos missionários (NEUMANN, 2009, p. 241). Apesar da distância da costa, onde a escravização desde o século XVI já era intensa, e de não terem sofrido nenhuma invasão dos europeus antes da chegada dos padres, a população indígena da região “ya sentía las repercusiones de la presencia portuguesa en la costa atlántica” (MELIÀ, 1986, p. 55).

Após poucos anos de contato direto com os europeus, o surgimento de um grupo de intermediários indígenas no Tape, inseridos em negociações com os

portugueses, relaciona-se não só com o contexto de ocupação da região pelos jesuítas, mas também com a rápida adaptação dos indígenas às lógicas mestiças, predominantes nas sociedades coloniais (GRUZINSKI, 2001; BOCCARA & GALINDO, 2000).

Segundo o relato de Montoya, a venda de cativos, nas adjacências da redução de Jesus Maria, era realizada em mesas de câmbio, onde os *mus* “dividen entre si las comarcas, y cada uno en su puesto tiene su aduar y mesa de cambío, para comprar indios, mugeres, y niños” (MONTROYA, 1639, p. 253). O padre Francisco Ximenez escreve que perto de Santa Teresa havia um grande *mú* chamado Parapobi que “a vendido toda esta nacion” e acrescentou:

(...) a el vienen a parar todos los Tupis assi por el rio como por terra (...) del fian los Portugueses todos sus rescates, y de su casa parten todos lo anos las flotas de miserables cautivos, q llevan los Tupis por tierra (por donde me dizen solo tardan 5 dias hasta el mar). (Coleção de Angelis, Tomo III, p.99).

Segundo Francisco Ximenez, os cativos eram buscados na casa do *mú* Parapobi pelos tupis, que os levavam até o litoral. Pelo que escreve Montoya, eles chegavam a ter postos exclusivamente para venda, registro que não se encontra em outros documentos do período. Fossem os cativos buscados pelos tupis nas casas dos “contratantes” de modo mais informal ou vendidos em mesas de câmbio, oficializando o comércio, o fato é que além dos *mus* que os tornavam escravos e os vendiam, outros tupis os levavam até o litoral - demonstrando o caráter local da atuação dos *mus*. Os cativos eram levados provavelmente até o Porto de Laguna,

onde as embarcações dos portugueses esperavam os resgates, pois, como afirmou o Padre Serafim Leite:

Deste porto até ao Rio Grande, que dista para o Sul 70 leguas, não há outro onde possam entrar embarcações, e por isso aqui ficam tôdas ancoradas e nêle achamos sessenta e duas dos Portugueses que de várias Capitanias tinham lá ido êste ano de 1635 ao resgate dos miseráveis Carijós (...) pelo porte das embarcações esperavam os portugueses trazer acima de 12.000 Carijós cativos” (História da Companhia de Jesus no Brasil, Tomo VI, p. 505).

Segundo Serafim Leite, durante o ano de 1635 o porto de Laguna contava com elevado número de navios ancorados à espera dos cativos. Justamente na década de 1630 do século XVII, configurou-se o ápice das ações dos *mus* nas regiões de Santa Teresa e Jesus Maria. De 1635 datam as cartas do Padre Dias Taño e Francisco Ximenez que contam como as reduções jesuítas, nesse ano e nos anteriores, foram prejudicadas pelas atividades daqueles, que além de contratantes também eram chamados, pelos jesuítas, de “mercadores” ou “grandíssimos feiticeiros”.

O termo *feiticeiro* era utilizado pelos jesuítas para referirem-se aos líderes religiosos, como os xamãs e pajés, que eram considerados pelos padres como hereges. Segundo Louis Necker (1990), essas lideranças indígenas colocavam-se à frente de seu grupo ao demonstrar poderes espirituais. Por suas práticas serem julgadas profanas pelos jesuítas, muitos xamãs atuavam contra a presença dos missionários em seus territórios. Conforme Carlos Fausto (2005, p.410), “esse é um fenômeno que se observou em todo o Novo Mundo, pois da convergência entre as funções de missionários e xamãs derivava uma rivalidade inevitável”.

Em 1635 as reduções de Santa Teresa e Jesus Maria passaram por confrontos entre líderes religiosos indígenas de um lado, e os jesuítas e a população reduzida de outro. É possível considerar que parte dos *mus* fosse composta por *feiticeiros*/xamãs, e assim, ao atuarem como intermediários no tráfico, exerciam influência a ponto de agregar outros ao seu redor, como foi o caso *del fingido Dios*, Yeguacaporu.

Líder religioso e *mú*, Yeguacaporu possuía poderes o suficiente para reunir familiares e discípulos como seguidores. Montoya (1639, p.255) o descreveu como “un famoso Cacique, gran hechicero y Mago que se publicava Dios de toda aquella tierra con que se fazia adorarde aquella gente simple”, mas não citou seu envolvimento na captura de cativos. Dias Taño, em carta ao superior do Tape, foi quem afirmou que esse líder religioso, bem como seu pai e seu irmão, eram “mus ensigne de los portugueses”, ou seja *mus* reconhecidos, ilustres, famosos por seus feitos (Coleção de Angelis, Tomo III, p.108).

Na província do Tape, onde os primeiros europeus a adentrar na região foram os jesuítas, uma série de conflitos entre os líderes religiosos nativos e os missionários foram travados desde os primeiros contatos, em 1626. Roque González, considerado o primeiro jesuíta a ingressar no território, foi morto em 1628 por ordem do líder indígena Ñezú em uma rebelião que acarretou na morte de outros dois padres: Juan del Castillo e Alonso Rodriguez (OLIVEIRA, 2011). Alguns anos depois, em 1635, o padre Cristóvão de Mendoza foi morto nas proximidades de Jesus Maria em uma emboscada organizada por caciques e feiticeiros (SPOSITO,

2012). O histórico de conflitos entre as lideranças religiosas guaranis e os missionários espanhóis expressa a forte recusa dos chefes religiosos indígenas à presença dos padres na região.

Ao analisar esse contexto, percebemos como as sociedades indígenas estavam passando por transformações e ao mesmo tempo agindo conforme seus interesses, que muitas vezes variava entre os próprios guaranis. Como se pode perceber, ao mesmo tempo em que para uma parcela da população guarani optou pela vida nas reduções, outra optou por combater ensinamentos difundidos entre os padres e ainda havia os que não queriam se reduzir e mesmo assim assimilaram preceitos católicos.

O mesmo se dava entre os *mus*, nem sempre esses agiam do mesmo modo. Através da análise das trajetórias dos intermediários pode-se encontrar “un importante abanico de personajes que cumplirían esta función” (FARBERMAN, Judith & RATTO, Silvia, 2009, p. 41). Mesmo assim, podemos perceber entre estes, certas regularidades como o fato de serem líderes religiosos que viviam próximos às reduções e por conta dessas condições tinham um poder local, a ponto de influenciar outros indígenas e reunir familiares e seguidores, como explicita o caso de Yeguacaporu.

Não se trata de enquadrar esses intermediários inseridos no tráfico na posição de “traidores” e sim, situá-los em meio a conflitos e processos complexos que provocaram diversas mudanças nas sociedades nativas. Essas se adaptaram frente às situações, mas também optaram pelo o que de suas culturas iriam manter.

Como apontou Gorender (1980, p. 129), “a colonização foi incapaz de introduzir a escravidão no seio da formação tribal, porém a habituou ao tráfico de escravos”. Os nativos se inseriram no tráfico, mas não tornaram suas sociedades escravistas, demonstrando que a participação nessas funções vinculava-se com a possibilidade de autonomia em um contexto marcado pela escravização indígena e de manter aspectos fundamentais de suas culturas que estavam em ameaça pela presença jesuítica.

Referências

- BOCCARA, Guillaume. Antropología diacrónica: dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. In: G. Boccara e S. Galindo (orgs.), *Lógica mestiza en América*. Chile: Universidad de la Frontera, Instituto de Estudios Indígenas, 2000.
- DIAS, Camila Loureiro (Org.). O comércio de prisioneiros indígenas e a construção da Amazônia brasileira. In: BERTAZONI, Cristiana; SANTOS, Eduardo Natalino dos; FRANÇA, Leila Maria (orgs.). *História e arqueologia da América indígena: tempos pré-colombianos e coloniais*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017, p. 325-336.
- FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Campi, 1986. Dissertação (Mestrado) - IFCH/Unicamp.
- FARBERMAN, Judith, RATTO, Silvia (orgs.). *Historias mestizas en el Tucumán colonial y las pampas (siglo XVII-XIX)*. Buenos Aires, Editorial Biblos: historias americanas, 2009.
- FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). *Mana*, v.11, nº. 2, Rio de Janeiro, 2005.
- GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- LEITE, Serafim Soares. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro, INL, 1950.

MANUSCRITOS da Coleção de Angelis. *Tomo III: Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1969.

MONTEIRO, John M. O escravo índio, este desconhecido. In, GRUPIONI, Luis D. Benzi (org.). *Índios no Brasil*. S. Paulo: Global. Brasília: MEC, 1988, pp.105-120;

MONTOYA, Antonio Ruiz. *Conquista Espiritual Hecha por los Religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Madrid, Imprenta del Reyno, 1639.

MELIÀ, Bartomeu. *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1986.

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

NECKER, Louis. "Índios guaraníes y chamanes franciscanos: las primeras reducciones del Paraguay, 1580-1800". Asunción, *Centro de Estudios Antropológicos*, Universidad Católica, 1990.

OLIVEIRA, Paulo Rogério de. "A rebelião de Ñezú: em defesa de "su antiguo modo de vida" (Pirapó, Província Jesuítica do Paraguai, 1628)". *Anos 90*, v. 18, n. 34, p. 109-138, dez. 2011.

RESÉNDEZ, Andrés. *La otra esclavitud. Historia oculta del esclavismo indígena*. México: Grano de Sal, 2019.

SPOSITO, Fernanda. *Santos, Heróis ou Demônios: sobre as relações entre índios, jesuítas e colonizadores na América Meridional (São Paulo e Paraguai / Rio da Prata, séculos XVI-XVII)*. Tese de doutorado. São Paulo, SP, PPGHIS/USP, 2012.

WHITE, R. *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. 9 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Pay Nicué: Resistência e colonização na Serra Gaúcha (1846-1853)

Pay Nicué: Resistance and colonization in Serra Gaúcha region (1846-1853)

Guilherme Maffei Brandalise¹

Durante o século XIX, a Província do Rio Grande de São Pedro foi palco de vários projetos de colonização com imigrantes europeus em territórios até então habitados por grupos indígenas, principalmente Jês. Na região nordeste do estado, um grupo Kaingang, na época chamado de Coroados, liderado pelo cacique conhecido como João Grande, resistiu ao avanço das colônias alemãs nos vales dos rios Caí e Sinos, e das fazendas de pecuária nos Campos de Cima da Serra. Diferente de outros caciques Coroados no mesmo período, como Condá, Nonoai ou Braga, Nicuó recusou a se aliar com religiosos ou com o governo, tendo uma postura de resistência aberta, que tem eco nas lutas e retomadas atuais.

Quanto ao ‘personagem’ dessa pesquisa, o engenheiro belga e cronista Pierre Mabilde² relata que Nicuó liderava uma “tribo dissidente” do cacique principal

¹ Mestrando em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: guilhebrandalise@gmail.com

² Pierre F. A. Booth Mabilde foi um engenheiro belga que se estabeleceu na Província de Rio Grande de São Pedro na década de 1830, nomeado como engenheiro das colônias em 1848 e servindo como agrimensor até 1854, período em que entrou em contato com os indígenas Coroados, que posteriormente o levaria a escrever o livro “Apontamentos Sobre os Indígenas Selvagens da Nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul, lançado

Braga. Este *pay mbang*³ tinha vinte e três tribos subordinadas e que faziam guerra de extermínio contra o pequeno grupo de “não mais do que vinte e três indivíduos” de João Grande. Sobre a atuação desse cacique, o engenheiro afirma que quando o grupo de 304 pessoas seguidores do cacique Braga se aldearam no Campo do Meio, “ficou ainda na mata uma pequena tribo dissidente, (...) entre os quais um negro fugitivo (...)” que “(...) servia de guia e capitaneava aquela pequena força, que se tornou notável e terrível pela sua crueldade.” (MABILDE, 1983, p.60-61). Segundo Laroque, “(...) ao contrário do que fizeram outras tribos, [os indígenas do grupo de Nicué] não adotaram nem mesmo estrategicamente nenhum tipo de aliança, mas sim os ataques constantes” (LAROQUE, 2000, p.142).

Estão documentados ataques do grupo de João Grande em fazendas nos campos de Vacaria (MINUZZO, 2010, p.28), e nas colônias alemãs (LAROQUE, 2000, p.143; DORNELLES, 2011, p.51). Após o ataque na colônia de Mundo Novo em 1852, as autoridades enviam uma missão militar junto a indígenas do grupo de Yotoahê (Doble) para atacar o grupo de Nicué e resgatar uma família de colonos alemães sequestrados. Segundo Laroque, “o desfecho final da trama (...) foi uma emboscada de surpresa realizada pelo Cacique Doble e o Capitão Francisco Müller ao pessoal de Nicué, resultando na libertação de Margarida e dos dois meninos, bem como na morte de grande parte dos nativos da subtribo, inclusive o *Pay Nicué*.”

postumamente em 1983 e constituindo uma das principais fontes sobre os indígenas Kaingang no período.

³ Em língua Kanhgág, *pay mbang* é a liderança principal, que comanda outros *pay*, lideranças subordinadas (LAROQUE, 2000).

(LAROQUE, 2000, p.143). A partir das observações do engenheiro que circulou nos matos e campos do nordeste gaúcho na metade do século XIX e da pesquisa documental feita por Laroque, que Nicué atuava uma postura de resistência aberta e fazia guerra em vez da negociação com as autoridades, igreja e colonos.

Um aspecto interessante presente nas descrições sobre Nicué é a presença de um homem negro, fugido da escravização, em seu grupo. Alguns relatos da época confundiam esse com o próprio João Grande, porém, podemos já descartar essa hipótese, complementando que esse poderia ser um escravizado que havia fugido dos missionários em Guarita, no ano de 1849 (FRANCISCO, 2006, p.149), enquanto que Mabilde afirma ser esse um “escravo de João Mariano Pimental, morador dos fundos dos Campos de Vacaria” (MABILDE, 1983, p.60-61). Maurício Minuzzo também aponta fontes que ajudam entender o papel desse personagem nos ataques às fazendas nos campos de Vacaria (MINUZZO, 2010, p.28-31).

O território de João Grande consistia em áreas de floresta e campos onde hoje se situam as cidades turísticas de Gramado, Canela e Nova Petrópolis, além de partes de Caxias do Sul e outros municípios limítrofes. Relatos orais relacionam outras lideranças ligadas a João Grande que se expandiam territorialmente até o centro do estado, pelas bordas sul do planalto. Durante a década de 1850 o governo provincial avançou sobre esse território através da construção da Estrada do Mundo Novo, que ligava Santa Cristina do Pinhal (atual Taquara) com São Francisco de Paula, atravessando a Colônia Privada do Mundo Novo.

Em relatório lido para a abertura da Assembleia Legislativa da Província em 1853, o presidente João Lins Vieira Cansansão de Sinimbu demonstra sua satisfação com a morte de João Grande, afirmando que “já lá vão dous annos, e nenhum acto de aggressão tem apparecido da parte d’esses Indios”. No mesmíssimo relatório, fala sobre a Estrada do Mundo Novo: “desde a última habitação dos colonos até os campos de cima da Serra”, a estrada foi construída com verbas dos cofres da província, e foi “aberta ao público nos primeiros dias e Outubro de 1853”. Percebe-se que a satisfação do presidente da Província com a morte de João Grande, e a abertura para trânsito da Estrada do Mundo Novo devem estar relacionadas, devido a sobreposição do território da liderança Kaingang e o trajeto da estrada, e a colônia do Mundo Novo em si.

Para compreender as dinâmicas que influenciaram o processo de reterritorialização do grupo de João Grande, é importante contextualizar a política indigenista do Brasil colônia e império. Em 1808, o regente D. João VI recém-chegado ao Brasil declara, através de Carta Régia, a chamada “guerra justa” aos Botocudos e Kaingang nos sertões do sudeste. Quanto as terras que ainda pertenciam aos indígenas, outra Carta Régia as declara terras devolutas sendo assim passíveis de serem vendidas. Apesar de ter sido revogada por Lei de 27 de Outubro de 1831 (mesmo ano da Lei Feijó, que proibiu, em teoria, o tráfico de escravos – lei que ficou conhecida como “pra inglês ver”), a guerra justa contra os Kaingang teve efeitos duradouros na expansão da fronteira agrícola e colonial no

sudeste de São Paulo e oeste dos três estados do Sul, ou seja, o grande território Kaingang. Soraia Dornelles escreve sobre esse processo em São Paulo (2017), Lucio Tadeu Mota (1994) no Paraná, e Luís Fernando Laroque (2000) entre outros no Rio Grande do Sul.

Outros dois momentos em que as políticas dos *fóg* (não indígena) afetou de forma contundente os territórios kaingang, são o Regulamento das Missões de 1845 e a Lei de Terras de 1850, que foi aplicada apenas a partir de 1854. Quanto ao Regulamento de 1845, é a primeira legislação indigenista desde o Diretório Pombalino em meados do século anterior, que tinha por objetivo final a assimilação das populações indígenas na sociedade colonial portuguesa, especialmente nas zonas de fronteira. O Diretório deixou um legado político de cooptação de lideranças, de proibição das línguas originárias e da concepção do indígena como sendo “em vias de extinção”. Na proposta de racionalização da administração colonial, o governo do Marquês de Pombal buscou cooptar as lideranças com cargos e benefícios, no intuito de manter sua lealdade ao lado português, devido a ameaça de se aliarem aos castelhanos nas regiões de fronteira. Também consolidou o papel ambíguo das ordens religiosas que atuava com os povos originários, ora atenuando conflitos e agindo em prol dos indígenas contra posseiros e fazendeiros, ora buscando afastá-los dos seus modos de vida tradicionais (ALMEIDA, 2015). O regulamento das Missões promulgado em 1845, único documento indigenista do Império, dá continuidade, em outro contexto administrativo, ao projeto já buscado

desde o Diretório. Manuela Carneiro da Cunha (1992, p. 139) afirma que o Regulamento: “prolonga o sistema de aldeamentos e explicitamente o entende como uma transição para a assimilação completa dos índios.”

De fato, ao longo do século XIX, a política dos aldeamentos definiu a atuação do Estado nos territórios indígenas, em especial aqueles que ainda eram ocupados, como grande parte da metade norte do Rio Grande do Sul, província que passou por uma guerra civil de 1835 a 1845⁴. Danilo Braga, historiador kaingang, aponta que após o encerramento das hostilidades no estado, o governo da Província se volta para o debate dos aldeamentos. Nos anos seguintes se fundam os primeiros, tendo em vista a retirada dos indígenas dos matos e sua concentração em espaços reduzidos para abrir caminho para a colonização dos territórios. A frente colonizadora agia abrindo estradas devastando as habitações dos indígenas, que na época e nessa região eram chamados de Coroados (BRAGA, 2015).

Desse modo, pode-se entender a construção da Estrada do Mundo Novo como um avanço da frente colonizadora pelo território do cacique Nicué em meados do século XIX, período que marca também a consolidação da proposta de aldeamento único na Província de São Pedro. Os planos do governo provincial eram

⁴ O conflito conhecido como Guerra Farroupilha, ou Revolução Farroupilha, foi um levante separatista de parte da elite do Rio Grande do Sul contra as políticas alfandegárias do Império, que beneficiava o charque uruguaio em detrimento do produzido no RS. Esse conflito está inserido entre outras revoltas do Período Regencial, quando uma junta interina governou o Império devido a pouca idade de D. Pedro II. Na Guerra Farroupilha, indígenas e homens negros escravizados foram utilizados como tropas por ambos os lados. Ao fim desta, o Estado estava com sua economia e vida social devastadas.

aldear todos os grupos que estavam nas florestas no aldeamento de Nonoai, no norte do estado, onde os indígenas eram inseridos em um projeto de 'catequese e civilização', que objetivou convertê-los em cristãos e ao mesmo tempo transformá-los em camponeses que serviram de mão de obra para a expansão da produção agrícola na região. De fato, durante todo o período do Império a questão do trabalho estava presente nas discussões políticas, pela iminência do fim do tráfico atlântico de escravizados (leis em 1831 e 1850, e a pressão dos ingleses), e da própria abolição na medida que o século – e o império - se encaminhavam para seu fim. Nos debates sobre a importação de mão de obra europeia, cogitou-se também a utilização dos indígenas que estavam nos sertões⁵, do ponto de vista de parte da elite do Império, ociosos, aguardando como uma reserva de braços.

Entre as consequências da postura de resistência de Nicué está uma indireta, que resultou no enfraquecimento da política de uma aldeia só da província. O cacique Doble, como aponta Laroque (2000, p.137-138) recusou a aldear-se em Nonoai como queria o governo, apesar de estar em contato direto, inclusive visitando o palácio em Porto Alegre. Por esse motivo, o governo provincial teve visita com seu primo, *Pay mbang* Fongue em Pontão para tentar convencê-lo a aldear-se em Nonoai. "Convencido que era de seu interesse ir para Nonoai, Doble se dirigiu com seu grupo para o aldeamento. Porém, durante o trajeto, foram atacados por uma tribo inimiga, possivelmente de Nicafim o que os fez mudarem de ideia e

⁵ "Na época da Independência, o número de "índios não domesticados" era estimado em 800 mil" (CARVALHO, 2012. p.85)

retornarem para a região da qual tinham saído” (p.137). De acordo com o diretor do aldeamento de Vacaria, onde estava Doble, em carta para o Presidente da Província de 1854, afirma que Doble e seu grupo “ [...] não querem ir - andam muito receosos por causa do assassino que fizeram a João Grande” (AHRs, Fundo Indígenas Maço 2).

Com as fontes e bibliografias apresentadas nesse resumo expandido se pode perceber a posição de João Grande como um cacique resistente na região da Serra Gaúcha durante a metade do século XIX, período em que o governo provincial investia na abertura de estradas para dinamizar a economia das colônias alemãs e ligá-las aos campos de cima da serra e as rotas de comércio do planalto, passando por Lajes e Curitiba até a Província Paulista. João Grande era, desse modo, um *entrave* para o desenvolvimento econômico tal qual planejado e executado pelo governo provincial. Os fatos de ter em seu grupo um escravizado que havia fugido do cativeiro⁶ e de se recusar a negociar com o governo, como faziam outras lideranças dos coroados, é mais evidência desse papel de resistência de João Grande.

Para concluir, é importante ressaltar os projetos que já desenvolvi com a retomada *Konhun Mág*, como duas exposições fotográficas, vídeos para redes

⁶ Existia uma preocupação real do governo provincial com revoltas de escravizados, como aponta o Relatório do Vice-Presidente da Província do Rio Grande de São Pedro João Capistrano de Miranda Castro na abertura da Assembléia Legislativa em 1848, em que é mencionada uma suspeita de “insurreição entre os negros mina nas charqueadas de Pelotas”, cujos participantes foram presos e a revolta sufocada por tropas do exército, incluindo uma canhoneira de 200g.

sociais e um documentário média-metragem⁷. Ressaltando o compromisso político com os Kaingang vivos e do presente, mas buscando também entender sobre os Kaingang do passado, esse projeto vai na direção de fortalecer a comunidade a partir da história e da antropologia colaborativas (SIDER, 1994; TUHIWAI SMITH, 2016). Na pesquisa desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRGS, procuro compreender os processos que envolvem o grupo do cacique João Grande/Nicué/Nivö durante as décadas de 1840-60, sua resistência à colonização e sua dispersão após violento ataque por parte de uma liderança indígena aliada ao Governo Provincial. A comunidade Kaingang de *Jag Tyg Fy Kóg* reconhece nesse cacique (*pay*) o seu ancestral, e sua memória de resistência inspira a dura luta pelo direito de viver do modo Kaingang no território de seus ancestrais.

Referências

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Política Indigenista e Políticas Indígenas no Tempo das Reformas Pombalinas. In: FALCON, Francisco e RODRIGUES, Claudia (Orgs). *A Época Pombalina no Mundo Luso-Brasileiro*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2015, p. 175-214.

BRAGA, Danilo. *A história dos Kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul: Do Silêncio, à reação, a reconquista e a volta pra casa (1940-2002)*. UFRGS, PPGHIST. Terra Indígena Serrinha, 2015.

⁷ “Konhun Mág: O Caminho da volta à Floresta de Canela”, 60 minutos. Disponível no link: <<http://bit.ly/KonhunMagDoc>>

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Política Indigenista no Século XIX*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios do Brasil*. Companhia das Letras, FAPESP. 1992.

DORNELLES, Soraia Sales. *De Coroados a Kaingang: as experiências vividas pelos indígenas no contexto de imigração alemã e italiana no Rio Grande do Sul do século XIX e início do XX*. Dissertação de Mestrado. UFRGS – PPGHIST: 2011.

_____. *A questão indígena e o Império: índios, terra, trabalho e violência na província paulista, 1845-1891*. Tese de Doutorado. UNICAMP – IFCH, 2017.

FRANCISCO, Aline Ramos. Kaingáng : uma história das interações entre nativos e ocidentais durante a conquista e a colonização no sul do Planalto Meridional. 2013. 358 f. Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

LAROQUE, Luis Fernando da Silva. *Lideranças Kaingang no Brasil Meridional(1808-1889): uma história que também merece ser contada*. UNISINOS: Dissertação de Mestrado, 2000.

KUHN, Fábio. *Breve História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, XXI, 2011.

MABILDE, Coronel Affonso P. T. *Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul (1836-1866)*. São Paulo: Ibrasa; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-memória, 1983.

MINUZZO, Maurício Machado. *Notas para uma história ameríndia nos Campos da Vacaria e de Cima da Serra, Rio Grande de São Pedro (1727-1851)* UFRGS: Monografia, 2010.

MOTA, Lucio Tadeu. *As guerras dos índios Kaingang. A história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)*. Editora da Universidade Estadual de Maringá: Maringá, 1994, 275p.

SIDER, Gerald. *Identity as History: Ethnohistory, cultural differentiation, and the politics of Native American identity in the southeastern United States* in *Identities: Global Studies in Culture and Power* (Vol 1 no.1, Spring 1994).

TUHIWAI SMITH, Linda. *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Lom, 2016.

O conceito de território a partir de Ailton Krenak e Davi Kopenawa: reflexões teóricas para o ensino de história

The territory concept from Ailton Krenak and Davi Kopenawa: theoretical reflections
for the teaching of history

Kerollainy Rosa Schütz¹

O presente texto tem por objetivo apresentar uma análise teórica do conceito de território a partir de dois intelectuais indígenas, em conexão com o que outros autores de referência vêm pensando sobre o tema, a exemplo de Paul Elliott Little e Eunice Nodari. Os autores indígenas aqui acessados são Ailton Krenak (ambientalista, filósofo, poeta e escritor) e Davi Kopenawa (xamã, ativista e escritor Yanomami), figuras representativas do movimento indígena tanto nacional quanto internacionalmente.

Apesar das trajetórias individuais e singulares de Krenak e Kopenawa, veremos que o modo como dão significado ao conceito de território é algo que os aproxima, conexões que possibilitam diálogos entre os saberes indígenas e não-indígenas. Esse debate está fundamentalmente pautado nas demandas impulsionadas pela Lei 11.645/2008, que deste então tornou obrigatório o estudo dos povos indígenas nas instituições de ensino brasileiras.

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGH/UFSC). Bolsista CAPES. Contato: hstkeroll@gmail.com.

Na perspectiva histórica, estamos tratando aqui de relações que se mantêm pautadas por aquilo que Aníbal Quijano definiu como colonialidade do poder. Se trata de um processo de dominação das relações sociais, principalmente econômicas, que se mantêm desde o período colonial por parte dos grupos de origem europeia, e que por sua vez se utilizam da racialização como princípio de segregação das relações de trabalho. A colonialidade do poder experienciada na contemporaneidade é a atualização do colonialismo, em que a ideia de raça é central para a construção de um pensamento que “permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo” (QUIJANO, 2005, p. 117). A colonialidade do saber é manifestada enquanto norma, silenciando outros saberes que extrapolam e questionam o olhar colonizado do mundo.

Nesse sentido, é fundamental estabelecer um diálogo com as vozes historicamente abafadas, como é o caso dos povos indígenas e, de modo mais geral, das chamadas comunidades tradicionais. E dentre todos os aspectos e nuances que perpassam as reflexões dos povos originários arrisco afirmar que a discussão em torno do território é um dos pilares fundamentais de seu processo reflexivo. É a partir do território que outras questões se ramificam, como a formação da identidade e as relações de parentesco.

Entendemos então que o território é identidade, é parentesco e é espiritualidade, não há como separá-los. Segundo Paul Elliott Little, é justamente a partir da articulação entre os aspectos sociais e culturais e as características geográficas que a territorialidade se constrói no cotidiano da comunidade, a chamada

“maneira íntima” de se relacionar com a terra. Não se trata de um processo específico a uma sociedade ou outra, é uma experiência humana fundamental e vivenciada das mais diferentes formas:

Sem entrar nas teorias reducionistas dos etnólogos sobre a territorialidade animal e humana, podemos dizer que os grupos humanos têm uma necessidade profunda de criar raízes em lugares específicos. As formas de enraizamento são múltiplas e têm sofrido transformações radicais ao longo da história. A memória coletiva é, sem dúvida, uma das maneiras mais importantes pelas quais os povos se localizam num espaço geográfico (LITTLE, 1994, p. 6).

Essa necessidade de construir uma relação com o território é atravessada tanto pelo nível material quanto subjetivo, desde a ocupação do espaço e o que poderíamos chamar de um processo de conhecimento e domínio dos recursos naturais, mas também no modo como os sujeitos constroem sua identidade e sua cosmologia. Há uma conexão importante no modo como interpretam o mundo e isso os aproxima não só por serem indígenas, mas, em uma perspectiva mais ampla, por serem parte das chamadas comunidades tradicionais.

Tais povos apresentam práticas sociais similares na manutenção das suas estruturas sociais, como o uso da oralidade na preservação e atualização da memória coletiva ou a integração dos seres não-humanos na constituição de sua cosmologia. Pensando a comunidade cabocla da floresta de Araucária, Eunice Nodari e Marlon Brandt destacam, além da oralidade e do papel dos não humanos nas relações sociais dessas comunidades, “a dependência da natureza e dos recursos naturais; um conhecimento aprofundado da natureza”, práticas que se aproximam das estruturas

sociais indígenas, inclusive porque, por vezes, há intercâmbios culturais entre os dois grupos. Passamos então ao diálogo direto com Krenak e Kopenawa.

Em “Ideias para adiar o fim do mundo”, Krenak se propõe a desenvolver reflexões mais gerais sobre a humanidade. Há de sua parte um foco especial na temática do território em relação a globalização, reflexão que se dá em pelo menos dois níveis diferentes. O primeiro diz respeito a facilidade de deslocamento físico no tempo presente, a locomoção de uma região a outra em um período curto de tempo. Para o autor, isso acarreta em um deslocamento do indivíduo em termos de sua ancestralidade, uma vez que ela está ligada ao território e a uma forma de responsabilidade com algum lugar específico de origem, de reconhecimento, de responsabilidade:

Em diferentes lugares do mundo, nos afastamos de uma maneira tão radical dos lugares de origem que o trânsito dos povos já nem é percebido. Atravessamos continentes como se estivéssemos indo ali ao lado. Se é certo que o desenvolvimento de tecnologias eficazes nos permite viajar de um lugar para outro, que as comodidades tornaram fácil a nossa movimentação pelo planeta, também é certo que essas facilidades são acompanhadas por uma perda de sentido dos nossos deslocamentos (KRENAK, 2019, p. 22).

Segundo ele, há um tipo de deslocamento no mundo globalizado caracterizado pelo afastamento dos sujeitos não só do território em si, mas daquilo que ele representa em termos de identidade e relações de parentesco. Na verdade, ambos parecem estar necessariamente associados: o território e seu poder sobre como a identidade e a consciência vão se constituindo. Também fica evidente que para o autor não é possível pensar a globalização sem ressaltar a relação de consumo a ela associada, como se tivessem necessariamente conectadas.

Isso porque, como explica Krenak, para seu povo um dos elementos que formam o território são as relações de parentesco com os seres da natureza, também chamados de não-humanos. Podem ser lugares, animais, montanhas e rios. Se afastar desses territórios é se afastar dos parentes, é os abandonar:

O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (com toda essa pressão externa) (KRENAK, 2019, p. 21).

O modo como os Krenak se relacionam com o rio Doce traz uma outra concepção de humanidade² e de agência diferentes de como nos acostumamos a pensar essas categorias no fazer historiográfico, uma vez que o rio é para eles um parente, compartilha de potencialidades que comumente associamos como uma característica humana. Esse entendimento do território choca com a visão de uma globalização neoliberal que, em primeira instância, usufrui dos espaços como propriedade privada, lugares em que única agência a ser considerada, ou ao menos a mais relevante entre as agências, é a humana.

Já em “A queda do céu”, de Kopenawa e Albert³, o xamã yanomami também compartilha a sua relação e a de seu povo com o território. Para Kopenawa, todos

² O conceito de humanidade para se referir a essas relações entre humanos e não-humanos é utilizado pelo próprio autor.

³ Bruce Albert é um antropólogo que trabalhou em pesquisa de campo por muitas décadas com o povo Yanomami, e nesse contexto construiu uma amizade com Davi Kopenawa. Assim, a obra é resultado de décadas de entrevistas e conversas entre Kopenawa e Albert na língua Yanomami, que posteriormente foi traduzida por Albert.

estamos conectados com o território, indígenas e não-indígenas, e por isso é essencial compreendermos a trajetória e os ensinamentos dos ancestrais que viveram antes de nós, e do lugar de onde viemos. O vínculo com esse passado fundamenta as nossas ações no mundo. Assim como Krenak, ele entende que quando nos desvinculamos do território, também o fazemos do passado e passamos a esquecer os ensinamentos mais antigos e valiosos. Por termos toda essa relação com o território, o que de fato nos difere é se construímos uma memória desse passado e desses ensinamentos, ou se optamos ou caímos no esquecimento. Quando nos conta sobre uma viagem que fez à Inglaterra, ele explica essa conexão da humanidade com o território e a espiritualidade:

Os espíritos de *naperi* querem também preservar a beleza de sua terra-eselho e protegê-la das fumaças de epidemia. Contudo, os brancos de hoje não sabem mais cuidar delas e ignoram essas imagens, que são as de seus antepassados. Isso também me preocupa. No tempo antigo, os brancos as conheciam e as faziam dançar como nós. Eles sabiam imitar-lhes os cantos e construir-lhes casas para os jovens poderem por sua vez se tornarem xamãs. Mas os que nasceram depois deles acabaram criando as cidades. Aí, foram pouco a pouco deixando de ouvir as palavras desses espíritos antigos. Depois os livros fizeram com que fossem esquecidos e eles por fim a renegaram (KOPENAWA, 2015, pp. 401-402).

Na Inglaterra, Kopenawa conta como se sentiu vulnerável por estar distante de seu povo, de seu território, e dos espíritos ancestrais mas como, ao mesmo tempo, essa experiência possibilitou que ele conhecesse mais profundamente uma outra forma de sociedade. A partir dessas experiências que o aproximam dos não-indígenas ele desenvolve o conceito de mercadoria. Sua análise, que também está atrelada a uma crítica ao consumo e a relação capitalista e inconsciente com os objetos, é

construída sempre em contraponto com o modo de vida Yanomami. Nesse quadro comparativo temos acesso, ao menos em parte, a alguns valores sociais e culturais de seu povo, além de um olhar crítico sobre como o sistema capitalista afeta as nossas relações de as pessoas, os objetos e o território, e como isso afeta o plano cosmológico e o futuro dos humanos e não-humanos.

Nesse sentido, há uma conexão com o próprio título do livro, “A queda do céu”. Para os Yanomami, há um processo de negociação entre os xamãs e os espíritos⁴ que é vital para o equilíbrio da terra, e as violências com o território e os indígenas que conseqüentemente também afetam os xamãs, prejudicam diminuem as possibilidades de negociação com os espíritos. “A queda do céu”, nesse sentido, é uma interpretação da violência empreendida contra os povos indígenas em todos os níveis, desde o plano físico até o cosmológico, que de fato desequilibra sua estrutura social trazendo, como diz Kopenawa, o caos.

Os campos de conexão conceituais entre os autores são diversos. Em relação ao território. Assim como Krenak, ainda que indiretamente Kopenawa também se refere a um processo de globalização neoliberal, inserindo a centralidade do capitalismo e sua crítica nesse processo.

O conceito de território é o que fundamenta o processo crítico de todos os autores, e é a partir dele que as outras críticas se ramificam. Nestes termos, território

⁴ Um dos papéis mais importantes do xamã é justamente acessar o plano espiritual, e isso envolve também processos de negociação com outros espíritos que também tem suas necessidades e hierarquias. Eduardo Viveiros de Castro explica que a importância do xamã pode ser compreendida como a de um diplomata espiritual. Ver: Viveiros de Castro (2015).

é citado enquanto sinônimo de historicidade, memória, ancestralidade e relações de parentesco entre humanos e não-humanos. O estar do mundo é uma experiência potencializada pelas marcas que o território provoca e imprimir no sujeito. É por isso que Krenak faz uma crítica profunda a alienação que a globalização vem provocando nos sujeitos em relação ao território, pois para os povos indígenas essa dissociação afasta as pessoas de uma responsabilidade em relação aos lugares.

No ensino de história, o conceito indígena de território pode contribuir para as aulas de História das Américas de modo geral, uma vez que os povos indígenas, os ameríndios, refletem e constroem conhecimento em todo o continente americano. Mas também é possível utilizá-los para pensar os outros continentes, como fez Kopenawa em sua viagem à Inglaterra, comparando seu entendimento de território com aquilo que, para ele, é território para os não-indígenas. Essas categorias são históricas na medida em que sempre estão sendo pensadas a partir de um contexto histórico marcado, neste caso das experiências contemporâneas em escalas local e global.

É possível também utilizar o conhecimento indígena para pensar o sistema capitalista, uma vez que é a partir dele que as estruturas e instituições nacionais e internacionais, em sua grande maioria, se fundamentam. Não é possível pensar a velocidade em que os acontecimentos se dão, em que as informações são compartilhadas, e o aumento do deslocamento em escala global sem os associar ao sistema capitalista, que baliza todas as demais estruturas e ações dos Estados Nacionais. Uma vez que o conceito de propriedade privada se afasta amplamente dessa concepção de território tradicional indígena e de centenas de outros grupos

nativos, compreender essas outras categorias de território é uma demanda colocada pelos povos indígenas. Resumidamente, a interpretação das comunidades tradicionais sobre o tempo presente pode ser integrada ao conhecimento histórico.

Outro conteúdo ressaltado pelos autores diz respeito a nossa relação entre humanos e não-humanos, questão que também se liga ao território. Krenak fala da importância de reconhecer que para os povos indígenas os lugares não só possuem entidades com suas próprias personalidades, mas que elas configuram a estrutura social de parentesco de cada povo. O território, nesse sentido, não é só um espaço de transformação e aproveitamento dos recursos, mas a morada dos parentes e ancestrais que carregam conhecimentos próprios e laços com os humanos. No caso de Kopenawa, os não-humanos são retratados principalmente a partir do papel dos *xapiri*, seres espirituais que também possuem características de personalidade, humor próprio, e configuram as relações sociais dos Yanomami no campo cosmológico. Assim, integrar os saberes indígenas no ensino de história passa também pela compreensão dessas relações e sua importância para os povos nativos.

Portanto, entendo que se a historiografia através da análise documental tem o intuito de organizar e elaborar os eventos na passagem do tempo, contextualizando os acontecimentos, o ensino de história deve, através da didática, tornar mais acessível para os estudantes a análise de diferentes perspectivas com embasamento documental, pluralizando o seu processo de identificação no mundo, estimulando alguma autonomia interpretativa sobre a realidade. Nesse sentido, quando falamos do contexto brasileiro e das Américas de modo geral, esse processo conta

necessariamente com o estudo das relações étnicas a partir de pesquisas comprometidas com os saberes indígenas.

Referências

BRANDT, Marlon; Nodari Eunice. Comunidades tradicionais da Floresta de Araucária de Santa Catarina: territorialidade e memória. *História Unisinos* 15(1):80-90, 2011.

BRASIL. *Diretrizes Operacionais para a implementação da história e das culturas dos povos indígenas na Educação Básica, em decorrência da lei n. 11.645/2008*. 2016.

BRASIL. Constituição Federal (1988). *Lei 11.645/2008*, Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, 5 de outubro de 1988.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LITTLE, Paul Elliott. Espaço, memória e migração: por uma teoria da reterritorialização. *Textos de História*, Brasília, v. 2, n.4, p. 5-25, 1994.

LITTLE, Paul E. Desenvolvimento territorial sustentável: desafios e potencialidades para o século XXI. *Guaju*. Matinhos, v.1, n.2, p. 127-143, jul./dez. 2015.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Colección Sur Sur, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Manuseio de recursos naturais por mulheres indígenas na bacia do Prata (século XVIII)

Natural resource handling by indigenous women in the *Rio de la Plata* region (18th century)

Laura Oeste¹

O objetivo deste texto é analisar a participação de mulheres indígenas no uso e preparo de recursos naturais. A intenção da abordagem é contribuir para um entendimento mais abrangente dos usos de recursos e espaços pelas mulheres da região (atuais Paraguai e Argentina), promovendo também uma reflexão sobre suas atuações como mediadoras desses conhecimentos com a sociedade colonial. As temáticas desenvolvidas foram selecionadas a partir de fontes escritas por eclesiásticos, no fim do século XVIII. Para o período, existem relatos sobre o manuseio da fauna e flora, desde alguns tipos de animais e plantas usados para remédios, preparos de bebidas fermentadas como a *chicha*, cuidados dos roçados nas reduções, entre outros. Com base nesses aspectos, esta breve análise utilizou conceitos das áreas da história e antropologia, que possibilitaram perceber algumas questões mais subjetivas na documentação primária, trazendo um panorama mais complexo do trabalho feminino.

¹ Doutoranda em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Contato: lauraoeste@gmail.com

Como apoio teórico, partiremos do proposto pelo antropólogo Descola (1996, p. 82), que ao problematizar a relação binária entre natureza e cultura, comenta sobre a importância em se considerar nas análises aspectos mais integrativos, nos quais organismos vivos não humanos podem ter propriedades de consciência, comunicação, conduta social. Para tanto, consideramos nas reflexões uma visão mais integrada sobre a relação dos povos indígenas com as plantas e cultivos agroflorestais, e o parentesco estendido envolvido nas dinâmicas com não humanos. No caso das relações com as plantas, existem abordagens que valorizam uma relação social destas com o corpo humano. Em variados cultivos de plantas e seus processamentos para o consumo, os indígenas construíram equivalências com o corpo, os relacionando com práticas sociais (SANTOS, 2021, p. 140-151). Em outra abordagem, os vegetais podem ser entendidos como parte de uma familiarização, na qual se repensa a relação ao entre plantas e pessoas trazendo aspectos de parentesco (FAUSTO; NEVES, 2018).

Refletir a partir de algumas dessas propostas, nos permite uma abordagem mais crítica da documentação, como também perceber aspectos mais subjetivos que podem ter recebido pouca atenção nas análises já realizadas. Partiremos de alguns questionamentos como: quais recursos manuseados pelas mulheres estão presentes nas fontes e como se dava a participação delas nesses processos?

Cuidado com os roçados, uso de remédios e fermentados

Os cultivos dos indígenas em nossa documentação são mencionados a partir de vários nomes, chácaras, roças, bosques, e mostram uma grande variedade no

uso de plantas, desde nativas como trazidas pelos colonizadores. Observamos que os narradores mencionavam os indígenas como vagantes ou ociosos, porque em vez de trabalharem em seus roçados, viviam entrando nas florestas. A partir dessas colocações, podemos perceber que seus cultivos poderiam ter características que valorizavam o manejo sem necessariamente uma oposição de plantas silvestres e domésticas, com a realização de coletas e manejo florestal (SANTOS, 2021, p. 147-148), que não foram consideradas pelos interlocutores como agricultura. Sobre os roçados e as mulheres, na redução de San Javier, ao narrar sobre seus moradores e os projetos de catequização, encontramos um relato de um jesuíta sobre uma indígena Mocovíe mais velha

[...] contó una vieja de cien años al Padre [...] que dos años há hizo una chacara delante de su casa haciendo esta Suplica à Santa; Yá hice me chacarita ahora espero me concedais el que dê mi comidita; y que nunca há comido Zânsias y Zapallos (calabazas) mejores ni mayores (ANÔNIMO, 1750, p. 20).

Se destaca no relatado algumas observações do padre quanto ao cuidado afetivo que a indígena tem para com o espaço, relacionando questões espirituais com o bom desenvolvimento das suas culturas. Ao que parece, o jesuíta entendeu essa manifestação como um exemplo de evangelização, mas também poderia ser uma maneira da mulher traduzir para o interlocutor a sua forma de compreender aquele lugar, indo além de uma roça de subsistência e trazendo outros elementos. O próprio padre ainda comenta que na redução se costuma chamar a santa mencionada de Maria Santissima de *Gdatè*, que segundo ele teria tradução direta de nossa mãe (ANÔNIMO, 1750, p. 20). Cabe mencionar que alguns tipos de cultivos

eram introduções recentes como a mulher velha explica: “lo que nos tiene aqui, no es el comer estas cozas que aqui teniamos; porque, aunque em nuestra tierra no las teniamos, pero no nos faltaban outras suficientes para la vida” (ANÔNIMO, 1750, p. 21).

Em outro relato de um franciscano sobre os Mbyas, sem especificar onde, também mostra as mulheres envolvidas nos cuidados dos roçados. Elas eram as responsáveis por todo o processo, desde roçar, plantar e semear, como colher os cocos e palmitos, podendo ser ajudadas pelos companheiros. As indígenas ainda faziam os toldos (moradias) cortando canas, taquaras, varas e juncos, os montando ou tecendo de maneira a formar esteiras (MENDEZ, 1772, p. 66). Ao contrário da fala anterior, Mendez apenas descreve de forma direta o trabalho das ameríndias, mas nos mostra que realmente existe uma relação das mulheres com os cultivos que merece um aprofundamento.

Voltando ao relato sobre os indígenas Mocovies na redução de São Javier, sobre o manuseio de remédios observamos as mulheres que o religioso chama de feiticeiras, como as responsáveis em lidar com alguns problemas de saúde relacionados as picadas de cobras, das quais os próprios padres não conseguiam curar (ANÔNIMO, 1750, p. 19). Há ainda comentários sobre o uso da bebida fermentada chamada de *chicha*, bastante combatida pelo narrador, já que ele menciona que seu consumo não é mais tão difundido a até combatido por algumas lideranças (ao menos nas palavras dele) (ANONIMO, 1750, p. 16). Ela nos é apresentada como a cerveja dos indígenas. Nessa fonte específica, não é feita

nenhuma relação do preparo do fermentado com as mulheres, sendo consumido pelos velhos (ANÔNIMO, 1750, p. 18). Encontramos também referências da *chicha* entre os Mbyas já mencionados, podendo ser usada em festejos, como o de casais que recém despojaram e feita a partir de mel de abelha (MENDEZ, 1772, p. 60). Essa é a única referência que relaciona o fermentado com mel e não com milho.

No uso específico da *chicha*, encontramos nas análises de Vitar (2015a; 2015b) sobre a região do Chaco, algumas referências sobre as indígenas e o uso *chicha*. No caso dos Mocovíes foi observada a participação das mulheres mais velhas em seu processamento, em que elas mastigavam os grãos de milho inchados usando a saliva como fermento (VITAR, 2015b, p. 670). A pesquisadora situa socialmente a bebida de entre as populações chaquenhas, sendo utilizada de maneira ritual, em festas conhecidas como *borracheras*, nas quais também se discutiam alianças militares, entre outras. Na ocasião as velhas ficavam responsáveis pela tarefa de mastigar e podiam consumir a bebida, contudo em alguns povos as mulheres não a consumiam, com exceção dos Lules e Mocovíes. Segundo a autora, elas se mantinham sóbrias para moderar as brigas masculinas sob o efeito do álcool (VITAR, 2015a p. 65). Sobre o uso da palavra feiticeira para falar da indígena que possui alguma prática de manuseio de algum recurso, como mencionado em documentação citada (ANÔNIMO, 1750, p. 19). a *chicha* e outras cerimônias relacionadas a guerrear, para Vitar, demarcam o espaço dessas mulheres mais velhas em papéis rituais e as colocam dentro de uma disputa de

poder na vida comunitária com os jesuítas, que costumavam narrar elas de maneira pejorativa a partir de um olhar cristão (VITAR, 2015a, p. 65-66).

Segundo o jesuíta Paucke, existia uma variedade de formas e materiais para a elaboração de fermentados, poderiam ser realizados por mulheres e parecia existir uma diferença quanto ao processado pelas velhas. Seu relato parte da sua estadia nas reduções de San Javier e San Pedro, entre os anos de 1749 e 1767, e sobre os mocoví. O inaciano dedicou bastante atenção ao consumo e preparo da chicha, em que elaborou aquarelas nas quais mostra a participação feminina nas *borracheras*. Em seu material, há uma organização por tipo de fermentado, ganhando destaque a *algarroba*. Ela era secada ao sol, descascada e colocada em um pedaço de couro com água e fermentada ao sol. Para o jesuíta o cheiro da bebida era tão forte, sendo possível saber em qual lugar está sendo preparada com facilidade. Ele também escreve sobre o uso medicamentoso, para expulsar do corpo por meio da urina uma “umidade ruim” e trazendo “boas forças”. O inaciano ainda menciona um fermentado com preparo semelhante, mas mascado por índias velhas. Interessante que ele faz vários questionamentos do motivo desse processamento ser feito pela saliva dessas mulheres, se isso daria maior “força” à bebida (PAUCKE, 2010, p. 308-309).

Sobre o motivo das mulheres estarem envolvidas em uma fermentação tão específica, o colocado por Vitar (2015a p. 65-66), mostra o envolvimento de determinados tipos de bebidas com cerimônias de características mais ritualísticas. Tentando responder a colocação de Paucke, talvez existisse uma motivação simbólica na participação dessas mulheres. Em relação a isso, em uma pesquisa

sobre os Mocovíes que envolveu relatos coloniais e etnográficos dos séculos XIX e XX, com o objetivo de trabalhar a cosmovisão do povo, abordou algumas figuras femininas que habitam o espaço celeste e são responsáveis pelas árvores. Entre estas, está a *chicharra*, uma entidade conhecida como dona da “madureza”, mais especificamente como mãe da *algarroba*. O fruto é descrito como importante por fazer parte da alimentação dos antigos e por sua facilidade de consumo, mesmo em momentos de pouca oferta, tendo relação com uma abundância “original”. A *chicharra* passaria sete meses sob a terra e retornaria como aviso da maturação dos frutos, se mantendo alimentada por meio da seiva da árvore (LÓPEZ, 2009, p. 251-254).

Voltando para algumas referências colocadas no início, em artigo, Fausto e Neves (2018, p.1606-1607) sugerem para os cultivos na Amazônia o conceito de predação familiarizada, no qual inclui uma relação de alteridade a partir da apropriação e incorporação, que irá incluir a geração de um parentesco não necessariamente natural, mas construído. Os pesquisadores na construção de seus argumentos nos proporcionam alguns estudos de caso, e encontramos entre eles um exemplo interessante para a nossa escrita. Sobre o povo amazônico Wayãpi, que em seus cultivos as espécies plantadas, como a mandioca, não são de domínio exclusivo, mas compartilhado com donos de espíritos. Na tensão entre esses dois elementos há uma apropriação da prole, que seria os tubérculos da planta, formando uma co-parentalidade. Importante destacar que nesse processo, o ato de familiarização é um processo feminino que cria um vínculo materno entre quem

cultiva e a planta, em que a raiz será cuidada pelo espírito e pela mulher até a maturação para consumo humano (FAUSTO; NEVES, 2018, p.1610-1612).

Respeitando as diferenças entre os casos, dado que são povos e lugares bastante distintos, podemos refletir sobre a uma relação mais complexa entre o preparo da *chicha* e as mulheres mais velhas, que ajudariam a compreender um pouco a dinâmica envolvida, aspecto escanteado pelos relatos dos jesuítas mencionados, que foram permeados pela sua cultura cristã. Esta, evidente no estranhamento deste último ao não compreender os motivos de preparo da bebida fermentada de maneira tão específica pelas anciãs (PAUCKE, 2010, p. 309), já que fica evidente que existiam outras formas de fermentação praticadas concomitantemente. Observamos uma relação social e simbólica mais ampla, nos contextos de consumo em rituais e festas (VITAR, 2015a; 2015b) e outros, como na cosmologia de alguns povos que traz a árvore de uma das matérias primas mais usadas, a *algarroba*, tendo uma relação de parentesco com uma entidade celestial de características maternas, que marcaria a maturação ideal da vagem para seu preparo e consumo (LÓPEZ, 2019).

Em relação a participação feminina nos processos envolvendo o preparo do fermentado, encontramos alguns trabalhos com uma temporalidade mais recente, de fins do século XIX e durante o século XX, em que o seu consumo e elaboração não recebem muito destaque. No caso de uma análise focada nas práticas políticas dos Mocovíes, ela aparece durante a organização para um matrimônio nos idos de 1880, em que é elaborada a partir da *algarroba*, colocada em couros cozidos, e

posteriormente colocada em um sistema em poços no chão, que depois de filtrada iria para uma vasilha de barro. No caso narrado, há a participação de um homem, um “bruxo”, que entoia canções inteligíveis sacudindo as sementes. Em outro momento, é consumida pelos homens na véspera de uma expedição bélica junto a participação de “adivinhos” (ROSAN, 2016 p.102-103). Nesta descrição, notamos mudanças na forma de fazer que ficaram mais mecanizadas e a ausência das mulheres mais velhas, comum nos outros materiais, aspectos que ultrapassam os limites desta análise e merecem uma investigação posterior.

Considerações finais

A intenção desta escrita foi primeiramente organizar a partir de fontes documentais, situações que envolvessem mulheres indígenas e sua mediação no manuseio/conhecimento em processos que envolvessem recursos naturais diversos. No caso das práticas efetuadas por mulheres, foi observado o desafio de que nem sempre, os narradores mencionam quem realizava ou preparava os materiais. Argumentamos que uma maior referência à *chicha* e sua relação com as mulheres pode estar relacionada com alguns aspectos moralizantes dos narradores, principalmente os eclesiásticos, que criticavam o consumo de bebidas fermentadas. Sobre a atuação feminina nos processos envolvidos na preparação e consumo da *chicha*, foi o aspecto que mais se destacou, mostrando uma mediação importante das indígenas mais velhas. Neste caso também foi possível observar um diálogo mais consistente com algumas noções teóricas colocadas no início. Como as discussões de Fausto; Neves (2018) e Santos (2021) sobre uma relação mais ampla

entre algumas plantas os povos indígenas, que poderiam trazer aspectos mais humanizados nessas interações.

Referências

ANÔNIMO. Notícia sobre a redução de San Xavier de índios mocobi: na jurisdição de Santa Fé. In: CORTESÃO, Jaime. *Manuscritos da Coleção de Angelis: Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos (1750-1802)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. [1750], p. 16-23.

DESCOLA, Philippe. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. *Nature and Society*. In: DESCOLA, Philippe. PÁLSON G (Org.) *Anthropological Perspectives*. London: Routledge, 1996, p. 82-102.

FAUSTO, Carlos; NEVES, Eduardo. Was there ever a Neolithic in the Neotropics Plant familiarisation and biodiversity in the Amazon. *Antiquity*, 92(366). 2018. p. 1604-1618.

LÓPEZ, Alejandro Martín. *La Virgen, el Árbols y la Serpiente*. Cielos e identidades em comunidades mocovíes del Chaco. (Tese) Doutorado em Antropologia. Universidad de Buenos Aires, 2009.

MENDEZ, Francisco. Carta do franciscano Frei Francisco Mendes sobre os costumes dos índios Mbaíá e Guaná, no Alto-Paraguai. In: CORTESÃO, Jaime. *Manuscritos da Coleção de Angelis: Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos (1750-1802)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. [1772], p. 53-69.

PAUCKE, Florian. *Hacia allá y para cá*. Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe, 2010.

ROSAN, Vesna Ana. *Mocovíes del chaco santafesino: una aproximación a sus prácticas políticas*. (Tese) Doutorado em Antropologia. Universidad de Buenos Aires, 2016.

SANTOS, Gilton Mendes dos. Transformar as plantas, cultivar o corpo. CABRAL, Joana; AMOROSO, Marta; et al. (org.). *Vozes Vegetais. Diversidade, resistências e*

Histórias da Floresta. CESTA/LAPOD/BBM/IEB/USP: PALOC/ IRD Editions/MNHD: UBU Editora, 2021. p. 140-153.

VITAR, Beatriz. La subversión del orden jesuítico: la ancianas indígenas y su resistencia a la acción misionera en el Chaco. *Missões: Revista de Ciências Humanas e Sociais*, v. 1, n 1, jan-jun. 2015a. p. 58-72.

VITAR, Beatriz. Hilar, teñir y tejer. El trabajo femenino en las misiones jesuíticas del Chaco (siglo XVIII) *Anuario de Estudios Americanos*, 72,2 Sevilla, Julio-diciembre, p. 661-692. 2015b.

Mundos do Trabalho indígena na Vila de Viana na capitania do Maranhão (1755-1798)

Worlds of Indigenous Work in Viana's village in the captaincy of Maranhão
(1755-1798)

Louyse Sousa Silva¹

Introdução

Esta pesquisa é fruto ainda em amadurecimento do meu relatório final do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica do qual participei em 2020-2021. O foco se dá na participação dos índios na formação de Vilas na Capitania do Maranhão que antes eram aldeias e missões jesuíticas, mas que foram transformadas pela política do Diretório pombalino na segunda metade do século XVIII. Mais tarde estas vilas de índios se tornaram cidades e bairros importantes de núcleos urbanos do estado, como Viana localizada a 215 quilômetros de distância de São Luís.

A segunda metade do século XVIII foi marcada por muitas transformações no sistema colonial, sobretudo na capitania do Maranhão. Em 1750, Portugal e Espanha assinaram o Tratado de Madri para definir os limites territoriais de suas colônias americanas. Assim, a Coroa portuguesa deu início a reformas administrativas e a ocupação principalmente da região amazônica para reforçar suas

¹ Acadêmica de Licenciatura em História da Universidade Federal do Maranhão. Voluntária PIBIC/FAPEMA.

fronteiras. Em 1751, Francisco Xavier de Mendonça Furtado nomeou o estado do Grão Pará e Maranhão e foi governador geral até 1759.

Em 1757, o irmão de Francisco Xavier e também ministro de Portugal, Sebastião José de Carvalho e Melo implementou diversas reformas políticas na Amazônia, entre elas está o Diretório Pombalino. O documento contém 95 artigos norteadores da política indigenista e da sociedade colonial. A princípio as novas leis foram pensadas para o estado do Grão Pará e Maranhão, mas depois se expandiram para o estado do Brasil. Além de estabelecer medidas acerca da liberdade dos índios e de incentivar o casamento inter-racial, a legislação de Pombal decretou mudanças na administração dos aldeamentos.

Com a expulsão dos jesuítas da capitania, até então responsáveis pela tutela dos índios aldeados, o poder temporal passou para as câmaras municipais e as antigas aldeias e missões religiosas foram erigidas à categoria de Vilas ou Lugares. O Diretório resgatou o direito de tutela dos índios do Regimento das Missões (1686) e criou o cargo de Diretor que devia exercer o controle dos nativos até estes se tornarem civilizados o suficiente para se autogovernarem completamente. Por outro lado, o artigo 9 do Diretório declarava que os índios poderiam participar do governo civil e militar nas Vilas ocupando cargos de vereadores, oficiais de justiça e Principais. Segundo Vânia Moreira (2019) a política pombalina “pretendia justamente conquistar a adesão e a fidelização dos índios à soberania portuguesa, em um momento de tensão e disputa entre as Coroas Ibéricas acerca dos limites territoriais de suas colônias na América”. (MOREIRA, 2019, p. 149)

A adesão dos índios a essa política pode ser observada nas Vilas da capitania do Maranhão que estudamos. O livro n. 28 “*Registros de Fundações, Ereções e Posses de Vilas (1757-1767)*” do Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM) é uma das fontes analisadas que nos dão subsídios sobre a participação ativa dos índios nas atividades políticas das câmaras municipais das Vilas e Lugares. Já os “*Inventários e Testamentos da Comarca de Viana*” encontrados no Arquivo do Tribunal da Justiça do Maranhão (ATJM) nos permitem localizar a participação de sujeitos indígenas nas relações econômicas da Vila de Viana.

No âmbito da economia, o Diretor de índios também exercia a função de garantir mão de obra indígena para atividades como a agricultura e prestação de serviços aos demais moradores das Vilas, além de controlar as transações comerciais que os índios realizavam, registrando tudo em livro de ata. Com a ereção das Vilas e Lugares havia uma expectativa por parte da administração colonial em consolidar e expandir a economia mercantil. Nesse sentido, nosso estudo busca demonstrar que os índios continuaram sendo a principal força de trabalho nas Vilas até o século XIX.

Inserção da pesquisa no campo da história indígena

Com a Lei 11.645/08 que torna obrigatório o ensino de história e cultura dos povos indígenas na educação básica e com o avanço dos cursos de pós graduação no Brasil nas últimas décadas abriu-se um leque de possibilidades tanto para o ensino de História Indígena e do Indigenismo quanto para a pesquisa dentro da temática. A partir de 1970 as interfaces da História com a Antropologia e outras

ciências afins, também possibilitou repensar a questão indígena. Contudo, a sociedade brasileira tem uma dívida histórica gigantesca com os povos indígenas por conta do racismo, apagamento e silenciamento que foi exercido sob os nativos a partir do processo de colonização. Para se conhecer de fato a História do Brasil é necessário que conheçamos a História dos índios, considerando-os como sujeitos ativos desse processo e complexos em sua totalidade. Segundo Almeida (2019): “no caso da história indígena, trata-se de deslocar o foco da análise dos colonizadores para os índios, procurando identificar suas formas de compreensão e seus próprios objetivos nas várias situações de contato por eles vividas” (ALMEIDA, 2019, p.23). Trata-se de direcionar o olhar para os sujeitos indígenas e suas ações individuais e coletivas como protagonistas da história, como de fato foram.

É importante notar a influência indígena na formação da sociedade maranhense para melhor compreender a história local, que se diferencia da história de outras regiões do Brasil. A segunda metade do século XVIII merece atenção especial nas pesquisas por ser uma época marcada por transformações e de implementação do Diretório pombalino, política que ajudou a definir as relações econômicas e sociais no mundo colonial. A presente pesquisa é pioneira no estudo dos impactos do Diretório nas Vilas de Índios da capitania do Maranhão a partir de fontes do APEM e do TJMA.

Por último, as fontes que analisamos nos fornecem informações imprescindíveis para conhecimento acerca dos territórios ocupados por estes na longa duração. Sendo assim, esse estudo pode auxiliar em processos atuais de

demarcação de territórios indígenas e no resgate da identidade étnica por parte de seus moradores.

Fontes locais

O projeto investiga a participação dos indígenas no processo histórico a partir da política pombalina que transformou antigas aldeias e missões jesuíticas em Vilas e Lugares na capitania do Maranhão na segunda metade do século XVIII. Para tanto, utilizamos fontes diversas provenientes do APEM ATJMA. Em decorrência da Pandemia, não houve visitas presenciais em acervos, sendo digital o contato com a documentação.

Além de mapas, testamentos e inventários, nossa análise se voltou para o Livro n. 28 “*Registros de Fundações, Ereções e Posses de Vilas (1757-1767)*” do APEM. Houve um esforço coletivo entre os bolsistas no sentido de transcrever todo o livro a partir de um cronograma. Dentre as diversas Vilas observadas, nos dividimos para que cada um tivesse como foco da análise um determinado lugar, mas sem deixar de considerar o todo. Logo após, foram identificadas e analisadas as presenças indígenas e seus papéis nos âmbitos social, político e econômico no mundo das Vilas que estavam se forjando. Os dados dos inventários serviram para o preenchimento da tabela do Projeto de Pesquisa Vilas Indígenas Pombalinas (VIP) que envolve informações sobre Vilas catalogadas em todo o Brasil e conta com participantes de Universidades de todo país. Os documentos encontrados no ATJMA relacionados a comarca de Viana foram cruciais para localizar a participação ativa de atores indígenas na formação da Vila.

As vilas pombalinas e o trabalho indígena

As investigações acerca das Vilas de Índios geraram trabalhos diversos. O *Registros* foi transcrito integralmente e analisado minuciosamente. Fruto do amadurecimento dessa análise é o artigo “Registros de Fundações, Ereções e Posses de Vilas: um olhar sobre as vilas de índios do Maranhão” de autoria de Soraia Dornelles, publicado na Revista *SÆCULUM* em julho de 2021. O estudo revela aspectos importantes sobre 11 aldeamentos e missões jesuíticas que foram erigidas a Vilas e Lugares entre julho de 1757 e agosto de 1758, sendo estas: Viana; Monção; Vinhais; Viçosa de Tutóia; Guimarães; Lapela; Trizidela; São José de Ribamar; São João de Cortes; Nossa Senhora da Lapa e São Miguel; São Mamede e São Pedro. O trabalho inova ao produzir conhecimento sobre os impactos do Diretório pombalino nas Vilas do Maranhão a partir de documentos do APEM e do Tribunal de Justiça que ainda não tinham sido usados como fontes para esse fim. A partir da documentação, apesar das lacunas, é possível extrair informações relevantes sobre os significados da ereção de Vilas para a administração colonial, de que forma era organizada a economia e quais eram os papéis dos índios nessa estrutura. A luz da pesquisa, é possível concluir que a administração temporal das Vilas seguiu as normas do Diretório acerca dos índios serem preferíveis para ocupar cargos políticos. Na Vila de Viana observamos 3 nomes indígenas ocupando cargos na câmara municipal:

No Maranhão, das cinco vilas criadas pelo governador Gonçalo Pereira Lobato e Sousa, todas aparecem nos Registros fazendo eleições. E dessas com certeza quatro designaram indígenas. É o

caso da vila de Viana, antigo aldeamento de Maracu, onde a presença de nomes étnicos indígenas, como os de Ignacio de Abreu Xicaxy, João Ribeiro Carahyba e Frutuoso Xavier Xicaxy aparecem associados aos ocupantes dos cargos de juizes e vereadores (REGISTROS, f. 15).

Apesar da figura do Diretor que exercia a tutela dos índios, a participação política destes e a adesão a Coroa portuguesa era imprescindível para que o empreendimento colonial avançasse.

Por outro lado, o livro de *Registros* também fornece subsídios para constatar que os índios ainda eram a principal mão de obra no momento da ereção de Vilas e continuaram sendo até o século XIX, exercendo atividades diversas como agricultura, criação de gado, extrativismo e construção de canoas. Nesse sentido, apresentado em 2020, o Trabalho de Conclusão de Curso “*A Vila de Índios de Vinhais e a produção de arroz: trabalho e protagonismo indígena na Capitania do Maranhão (1770 – 1780)*”, de Francisco Alves é fruto da mesma linha de pesquisa. Alves (2020) tomou como fonte o Livro de Atas e Acordão da Câmara de Vinhais (1757-1814) e acerca do trabalho indígena constatou que: “diante da nova conjuntura indigenista, o emprego das novas vilas e lugares indígenas no sistema econômico do período era imprescindível, pois, o trabalho indígena respondia por uma parcela significativa da força de trabalho do Maranhão.”

O caso da Vila de Vinhais é exemplar para demonstrar que a prosperidade econômica do lugar se dava graças ao trabalho indígena no cultivo do arroz, exportado para Portugal pela Companhia de Comércio do Grão Pará e Maranhão, criada por Marquês de Pombal em 1755. Além disso, ao contrário do que a

historiografia tradicional generalizou como se tivesse sido uma realidade em todas as capitanias, os africanos escravizados trazidos pela Companhia de Comércio não substituíram de imediato a mão de obra indígena no século XVIII, que continuou sendo a principal força de trabalho até o século XIX no Maranhão.

Inseridos em uma sociedade altamente hierarquizada do Antigo Regime, os índios na capitania do Maranhão exerceram papéis bastante complexos. Ao contrário do que a literatura indigenista afirma, as experiências dos povos indígenas nunca foi homogênea e para além da divisão feita pelos colonizadores entre “selvagens” e “aliados”, “escravizados” ou “livres”, muitos índios se apropriaram das leis coloniais e através do trabalho se incluíam nas redes econômicas. No *Livro de Registro de Notas da Comarca de Viana (1776-1791)* é possível observar que os índios moradores da Vila de Viana realizavam transações comerciais de bens diversos, inclusive tomavam posse de escravizados: “Na escritura de venda da escrava Joana, do gentio de Cabo Verde, o comprador foi o índio Lourenço Martins, que arrematou a mesma pela quantia de r\$ 90.000” (DORNELLES, 2021, p.14). Esse aspecto revela um alto nível de inserção e articulação dos nativos nas relações econômicas da sociedade colonial que se forjava, pois adquirir escravos dentro dessa lógica significava ter poder. Já os autos de inventário da índia Gertrudes revela que esta possuía muitos bens, inclusive dívidas com Felipa Pereira, também índia e moradora da Vila de Viana. Esse não é um caso isolado em que índios compravam, vendiam e acumulavam bens, apesar de estarem sob o regime de tutela isso não impedia completamente suas movimentações e negociações.

Por último, o trabalho de Conclusão de Curso apresentado em 2021 por Anderson Henrique Lopes Santos, membro do presente grupo de pesquisa, “*Nos dramas das alianças: casamentos mistos, identidade e trabalho na Freguesia de Nossa Senhora da Vitória (1748-1759)*” é mais um desdobramento importante das investigações desse projeto. O trabalho de Santos (2021) analisa na Freguesia de Nossa Senhora da Vitória, em São Luís, a formação de famílias mistas e os matrimônios entre índios e não índios no contexto do Diretório pombalino que procurava estimular o casamento interétnico visando a assimilação dos nativos. Sua principal fonte foi o livro nº 85 dos matrimônios da Igreja de Nossa Senhora da Vitória (1748-1759) que possibilitou a reflexão acerca dos significados dos casamentos interétnicos para o mundo colonial, para as relações de trabalho e na configuração identitária dos povos indígenas.

Conclusão

A história dos índios do Maranhão exige esforços infinitos para ser reescrita de forma a apresentar o devido protagonismo que estes desempenharam em nossa formação cultural e estrutura econômica. Acerca das Vilas de Índios ainda há muito que ser pesquisado. O presente trabalho abre espaço para muitas indagações que precisarão de mais tempo e pesquisas para serem melhor desenvolvidas. A Pandemia aprofundou ao máximo as dificuldades já postas para os pesquisadores como a falta de incentivo. Porém as demandas sociais, inclusive do próprio Movimento Indígena em processos de demarcação de territórios e reconhecimento

de identidades étnicas exigem um maior compromisso na produção de conhecimento proporcione uma reparação histórica com os povos indígenas.

Para dar continuidade as pesquisas, em breve iniciaremos um plano de trabalho voltado especificamente para a Vila de Viana, a partir de fontes do Arquivo do Tribunal da Justiça do Maranhão. Buscaremos aprofundar algumas questões já levantadas no presente estudo e trazer outras à tona, uma vez que a história de Viana tem se destacado na documentação pela complexidade nos papéis que os índios desempenhavam na Vila.

Referências

Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM). *Livro de Registro das fundações, ereções e posses das Vilas e Lugares, nas Aldeias das Missões (1757-1767)*. Nº 28, Maranhão: APEM.

Arquivo do Tribunal da Justiça do Maranhão. *Inventários e Testamentos Comarca de Viana*

_____. *Autos Cíveis*. Comarca de Viana. Autos de inventário da Índia Gertrudes. 06.04.1772.

_____. *Livro de Registro de Notas da Comarca de Viana (1776-1791)*. Bibliografia

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

BRASIL, Lei n. 11.645, de 10 de mar. De 2008. *Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-brasileira e Indígena"*. Brasília, DF, março 2008. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm>. Acesso em: 08 set. 2020.

CUNHA, M. C. da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. Cia das Letras: Rio de Janeiro, 1992, pp. 9-24.

DIRETÓRIO que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Diretório dos Índios 1757.

DORNELLES, Soraia Sales. Registros de Fundações, Ereções e Posses de Vilas: um olhar sobre As vilas de índios do Maranhão. *Sæculum*, v. 26, n. 44, p. 308-327, 2021.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/Civilização Brasileira, 1945, v.III.

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

MOREIRA, Vânia Maria Losada. *Reinventando a autonomia: liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo, 1535-1822*. São Paulo: FFLCH Humanitas, 2019.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação Indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, M. Carneiro da. *História Dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.115-132.

SANTOS, Anderson Henrique Lopes. *Nos dramas das alianças: casamentos mistos, identidade e trabalho na Freguesia de Nossa Senhora da Vitória (1748-1759)*. Conclusão de Curso (Graduação). Departamento de História, Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2021. (No prelo)

SOUSA NETO, Francisco Alves. *A vila de índios de Vinhais e a produção de arroz: trabalho e protagonismo indígena na Capitania do Maranhão (1770-1780)*. Conclusão de Curso (Graduação). Departamento de História, Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2020.

***Newen mapuche*: análise da tensão entre cultura escrita e oralidade na sociedade mapuche do período colonial a conquista do *wallmapu*.**

Newen mapuche: analisys of the tension between written culture and orality in the mapuche society from the colonial period to the conquer of *wallmapu*.

Lucas de Lucas Samuel¹

Introdução

Neste texto, pretende-se apresentar de maneira preliminar o impacto da cultura escrita na sociedade mapuche, especialmente a escriturização do idioma dessa população. Nesse sentido, a proposta consiste em entender a *razão gráfica*² que ocasiona a “dominação” do pensamento da sociedade mapuche, através da transliteração da língua falada à sua redução gramatical, a partir do contato, primeiramente da colonização espanhola na região do *wallmapu*³, e em um segundo momento no processo de formação e consolidação dos estados nacionais chileno e argentino. Por conseguinte, a problematização que se instaura é: a partir da tensão entre a oralidade/vocalidade presente na cultura ancestral mapuche e o domínio da cultura escrita, observar os impactos que o cruzo desses saberes tiveram sobre essa população originária.

¹ Graduado em licenciatura em História. Mestrando em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Bolsista na Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Contato: lucas.de.lucas.samuel@gmail.com.

² Sobre a expressão “razão gráfica” ver Neumann (2007) e Goody (1985).

³ De acordo com o historiador mapuche Pablo Marimán Quemado, *wallmapu* significa território ou país mapuche (MARIMÁN, 2006).

Os estudos indígenas e a especificidade do caso mapuche.

Torna-se relevante que iniciarmos a utilização e discussão do conceito de etnogênese, ou seja, um processo de reconfiguração cultural e identitária dos indivíduos ou de uma comunidade perante processos endógenos e exógenos a eles. Nesse ponto que estabelecemos o caso mapuche como um exemplo de etnogênese em populações originárias. O antropólogo e historiador Guillaume Boccara (1999), irá defender que a etnia mapuche é resultado de um longo processo de comunidades que viviam na região centro sul do Chile (ao qual ele denomina de povos reche), que ao terem contato com a empresa colonial espanhola sofrem alterações de âmbitos econômicos, sociais e políticos. Levando a se reinventar quanto a sua própria identidade, a partir da segunda metade do século XVIII. A tese de Boccara é bastante difundida não só na historiografia referente a população mapuche, mas em todos os estudos etnográficos de populações indígenas. Porém existem algumas críticas quanto a sua perspectiva. Primeiramente, Boccara se apropriou do conceito de aculturação, proposto por Nathan Watchel (WATCHEL, 1976, p. 116), que mesmo com a tentativa de procurar se livrar da superioridade europeia na relação fronteiriça hispano-mapuche, ainda mantém uma relação de forças assimétricas, fator que não acredito ser o ideal para o caso mapuche. O historiador José Manuel Zavala Cepeda (2011), prefere não se apropriar desse conceito e propõe a utilização do termo “transferências culturais”⁴. Para o autor, o termo se desprende de uma relação de

⁴ Sobre o conceito de transferências culturais, ver: TURGEON (1996),

força estabelecida entre aqueles que interagem para obter bens do outro com a finalidade de autoafirmação.

Acreditamos que seja necessário apresentar a perspectiva de historiadores mapuches que contestam esse processo de etnogênese – que é amplamente aceito e difundido na academia – pois para eles existia um compartilhamento cultural anterior ao processo da colonização. Se os mapuche não se definiam dessa forma, compartilhavam elementos culturais que reforçavam a sua identidade e alteridade, muitos deles se vinculavam a pessoa / “che” em mapudungun, com as suas localidades, por exemplo: lafkenche, pessoas que moram no litoral; ou pehuenche, pessoas que moram e comem nos pinhos. Portanto, observa-se que a partir do desconhecimento dos significados linguísticos sobre determinada população indígena, acabam por disseminar teorias que ignora o próprio conhecimento dessas populações sobre elas mesmas e por afastamento do conhecimento ancestral das universidades ainda são predominantes dentro do ambiente acadêmico em relação aos próprios mapuche,

Algunos autores contemporáneos han traducido errónamente el concepto reche como gente pura o gente verdadera [...] y ante la no existencia de un concepto común para designar al conjunto de la población mapuche pre hispánica, han planteado que su denominación es el de reche, probablemente haciendo relación con período histórico de ‘pureza cultural’, sin influencias externas, situación que tampoco es del todo cierta en la medida que las mutuas influencias con otras poblaciones y culturas es una realidad que ha sido corroborada por diferentes estudios arqueológicos, así como de registros etnohistoricos que evidencian temporanos intercambios e influencias culturales. (MILLALÉN, 2006, p. 33).

Debate teórico metodológico sobre a cultura escrita e oralidade:

Iniciamos neste momento o debate teórico referente à cultura escrita, sobretudo no processo de encontro entre culturas escritas e ágrafas, fator que nos remete diretamente ao caso mapuche. Compreende-se, neste trabalho, a escrita como uma forma particular de desenvolver linguagens, capaz de inscrever o humano no mundo e de revelar um modo singular de construir o mesmo. Jack Goody vai se utilizar do conceito de *razão gráfica* para determinar que, quando um enunciado se transforma em escrita, ele pode ser examinado detalhadamente, tomado como um todo ou decomposto em elementos, manipulado de toda maneira, extraído ou não de seu contexto. Por conseguinte, o discurso não depende mais da “circunstância”; ele torna-se assim atemporal. Ademais, o discurso não se solidariza unicamente com uma pessoa, não serve apenas a um interlocutor: posto sobre o papel, ele se torna mais abstrato, mais despersonalizado (GOODY, 1985).

O historiador Eduardo Neumann abordou a utilização e difusão da razão gráfica entre os guaranis nas reduções como uma estratégia dos jesuítas para a conversão ao catolicismo dessa população originária. Porém, observa que ao se apropriarem da escrita, através dos usos estratégicos destinado à alfabetização, os guaranis assumem nova capacidade ante o processo colonizador, “a escrita ‘civiliza’ e, nesse sentido, os índios letrados passam a atuar de forma gradativa na tomada de decisões e na interação com diferentes agentes sociais” (NEUMANN, 2015, p.33).

Ao mesmo tempo, acredito ser de profunda importância propor um debate referente a oralidade e seu potencial mantenedor da memória coletiva, em relação ao avanço colonial. Segundo Dora Pellicer:

La oralidade se configura con el conocimiento del código oral vinculado a los principios compartidos de interpretación de los comportamientos sociales. Así concebida, adquiere la función de producir y reproducir la identidad social y de transmitir, mediante expresiones y géneros ritualizados, la sabiduría del sentido común de las sociedades [...] En el nivel del código y su transmisión, lo oral y lo escrito difieren; en el de contenidos culturales, ambos se alimentarían de una misma filosofía social ética y estética. A la luz de estas premisas la oralidade no debería ser desplazada por la escritura ni perder prestigio frente a ella (PELLICER, 1993, p.16).

Portanto, o que observamos é que se torna inegável os avanços obtidos com a utilização da escrita, sobretudo no nível de transmissão. Mas não se pode negar a importância da oralidade na constituição da memória coletiva dessas sociedades. É nas relações de poder e luta que foram submetidas as populações indígenas que percebemos aspectos de reformulação dessas linguagens. O discurso indígena foi permeado, mas não conquistado, a colonização da linguagem e do discurso do/e para o outro, como uma resposta estratégica discursiva da representação da ruptura epistemológica. Por conseguinte, os indígenas ao serem atores de seus próprios processos darão características únicas a suas discursividade (RENDÓN, 2019, p. 17-18).

Elementos da oralidade são vistos como produtos do folclore e da cultura popular, sendo tratadas, portanto, como inferiores em relação à escrita. Entretanto, “é inútil julgar a oralidade de modo negativo, realçando-lhe os traços que contrastam com a escritura. Oralidade não significa analfabetismo, o qual, despojado dos valores próprios da voz e de qualquer função social positiva, é percebido como uma lacuna” (ZUMTHOR, 1997, p. 27). As culturas letradas e orais não somente coexistem, como sofrem profunda interação, gerando inclusive diversas situações e possibilidades. Por

consequente, a oralidade e a cultura escrita têm sido colocadas uma contra a outra, mas se pode perceber que seguem entrelaçadas na nossa sociedade, então é um erro considerar que elas sejam excludentes entre si (HAVELOCK, 1995, p. 25).

A oralidade, por conseguinte, não se configura apenas como uma forma de falar, é uma maneira de conhecer e uma forma de aproximar-se da experiência do conhecimento. Não podemos percebê-la como uma carência da escritura, não sendo um sistema que se origina através da falta, nem um empecilho para o desenvolvimento epistemológico. A oralidade é um sistema autônomo que gera seus próprios mecanismos de crítica e reflexão (RUFER, 2011, p. 11).

Proposta de análise da historicidade da tensão entre oralidade e escrita no caso mapuche a partir de fontes historiográficas.

Sendo a oralidade, um eixo central dentro da sociedade mapuche - mais além do social, estético e lúdico – observamos como um desafio, buscar compreender o porquê de a mesma iniciar o processo de escrita. “Hablar bien”, se torna um fator determinante na posição social que um integrante mapuche necessita ter para tornar-se alguém respeitado na comunidade. O integrante necessita “levantar los dichos de los antiguos”, ou seja, buscar orientação ancestral para ter potência em suas palavras. Este fator deverá orientá-los em dois sentidos: atualiza a origem comum e legitima a fala do orador. Consequentemente a legitimação da identidade do povo mapuche está no ato de falar (GOLLUSCIO & RAMOS, 2007, p. 98).

A partir desse parecer inicial, buscamos encontrar fontes que dialoguem com o processo de escrita na sociedade mapuche e toda complexidade que esse caminho

requer. Para compreender o quão notável é o caso mapuche, observamos que no contexto colonial os mapuche tinham poucas necessidades de escrever, devido a seu status de autonomia dentro do contexto colonial, permanecendo independentes até a década de 1880. Somente a partir desse período que iniciaram um vasto corpus textual no mapudungun (DURSTON, 2013, p.446).⁵

Para enfrentar o problema de compreender a cultura escrita, em uma sociedade que se mantém - grande parte da sua história - predominante oral, buscamos traçar uma linha temporal dividida em três momentos históricos e em cada período analisando fontes diferentes: primeiramente entender o verdadeiro alcance que tinham os pactos fronteiriços entre mapuches e hispano-criollos (representado na figura dos Parlamentos); em um segundo momento analisar a cultura epistolar mapuche, expressiva durante o processo de construção nacional do Chile e Argentina; por último, observar o processo de transcrição dos primeiros textos escritos em mapudungun e entender os motivos que levaram a tal ato.

Para atingir os objetivos do primeiro período analisado, buscamos utilizar como fonte as atas dos parlamentos hispanos-mapuche realizadas entre o período de 1593-1803. Os documentos se encontram em uma coletânea realizada por José Manuel Zavala Cepeda (2015). Essa obra foi organizada justamente pela dispersão dos documentos por diversos arquivos, principalmente no Chile, mas também sendo possível encontrar muitas das atas na Espanha.

⁵ A língua mapuche se chama mapudungu ou mapudungun (de mapu 'terra' y dungu(n) 'língua, fala') (ZUNIGA, 2007, p. 44).

Em um segundo momento, se torna necessário observar a utilização da escrita para reivindicar os territórios mapuches acordados nos parlamentos com o governo colonial. A partir do início da construção dos estados nação argentinos e chilenos e o avanço dos mesmo sobre a região do wallmapu, a população mapuche se utiliza da escrita epistolar para reivindicação do seu território ancestral. Nossa principal fonte nesse período será uma recopilação exaustiva de documentação epistolar do período, realizada por Jorge Pavez Ojeda e intitulada *Cartas Mapuche*. Nossa hipótese é que iremos encontrar nesse contexto histórico a formação de uma identidade coletiva indígena, além do choque cultural entre elas e a formação dos estados nacionais, sobretudo pela ocupação do território indígena a partir da chamada campanha de “Pacificación de la Araucanía” (1860-1883), no Chile, e da “Conquista del Desierto” (1884-1930), na Argentina.

Se nos dois períodos anteriores, as fontes que pretendemos analisar a escrita dos mapuche se dará em castelhano, ou seja, a assimilação da razão gráfica se dará a partir da língua do colonizador. No período posterior a invasão do wallmapu pelos estados nacionais, ao qual historiadores mapuche chamarão de *situación colonia*⁶, o que se observa é o início de uma larga produção de textos - no final do século XIX e início do XX - em mapudungun. Em uma sociedade, em que a oralidade é elemento fundamental na reconstituição identitária e social, o que levará os indígenas a realizarem a palavra do mapudungun escrita? Pela nossa prévia leitura em trabalhos

⁶ Marimán (2006, p.125).

realizados sobre o período⁷, esse fator remete ao progressivo assassinato e desaparecimento da figura do lonko na sociedade mapuche, após os conflitos contra os estados nacionais. O lonko era uma relevante autoridade na sociedade mapuche, não só em uma questão política e econômica, mas principalmente social. Para ser um grande lonko era necessário ter o domínio na arte da fala (“hablar bien”), pois era na invocação das tradições e feitos ancestrais que ele passava o conhecimento e renova seu prestígio ante as novas gerações. A partir do assassinato e do desaparecimento da figura dos lonkos, surge a necessidade de colocar no papel a trajetória e a sabedoria dos mesmos. A partir disso, propomos analisar a compilação de 26 textos escritos e oralizados por mapuche – tanto em castelhano, como em mapudungun – realizado por Roberto Lehmann-Nitsche. Nesses documentos encontramos as biografias de diversos lonkos importantes para sociedade mapuche.

Considerações finais.

A proposta do trabalho apresentado consiste em uma amostra parcial da pesquisa que está sendo desenvolvida sobre a temática referida anteriormente. Traçar a historicidade da tensão entre oralidade e cultura escrita, apresenta-se como um desafio instigante, com diversos elementos que pulsam a partir deste cruzo de saberes e epistemologias que se complementam e não se excluem entre si.

Por conseguinte, podemos observar algumas hipóteses sobre o resultado dessa tensão. Primeiramente, observamos que os parlamentos hispano-mapuches

⁷ Ver: MALVESTITTI (2019) e LÉON (2008).

estavam inseridos em um contexto onde a hierarquia política entre os hispano-criollos e mapuches, estavam em certo equilíbrio de poder e consequentemente autonomia dessas populações originárias, mantendo as suas tradições orais e ritualísticas dentro do contexto de negociação. Portanto, ao perder essa posição de equilíbrio hierárquico, durante a construção dos estados nacionais chilenos e argentinos, procuram se utilizar do mecanismo da escrita em castelhano para reivindicação do direito da terra na região do wallmapu. Até o momento, o que se observa na necessidade de escrever a língua mapudungun é a progressiva perda dos lonkos, detentores da potência de “hablar bien” e consequentemente guardião dos saberes e memórias coletivas do povo.

Referências

BOCCARA, Guillaume. Etnogenésis mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *The Hispanic American Historical Review*, v. 79, n. 3, 1999, pp. 425-461.

DURSTON, Alan. Las lenguas indígenas y la historiografía de América Latina. *Alpanchis*, Ano XLIV, nº 81-82, 1º e 2º semestres, 2013, pp. 437-468.

GOLLUSCIO, Lucía & RAMOS, Ana. El “hablar bien” mapuche em zona de contacto: valor, función poética e interacción social. Buenos Aires. *Revista Signo&Seña*. nº 17. Jul/2007, pp. 91-113.

GOODY, Jack. *La domesticación del pensamiento salvaje*. Torrejón de Ardoz : Akal, 1985.

HAVELOCK, Eric A. La ecuación oral-escrito: uma fórmula para la mentalidad moderna. In: OLSON, David R.; TORRANCE, Nancy (Org.). *Cultura escrita y oralidade*. Barcelona: Gedisa, 1995, pp. 25-46.

MALVESTITTI, Marisa. *Mongeluluchi Zungu: los textos araucanos*. Documentados por Robert Lehmann-Nietzsche. Berlin Gebr, Mann Verlag, 2012.

_____. Nahuelpi: escritos en mapuzungun, presente y memoria del pueblo mapuche en la etapa posterior al *awkan*. *Revista Quinto Sol*, v. 23, n. 3, set-dez. 2019, pp. 1-18.

MARIMÁN, Pablo Quemenado. Los mapuches antes de la conquista militar chileno-argentina. Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén, Rodrigo Levil (Org.) *Escucha Winka! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y um epílogo sobre el futuro*. Santiago de Chile, LOM, 2006.

NEUMANN, Eduardo. Escrita e memória indígena nas reduções guaranis: século XVIII. *Revista MÉTIS: história & cultura*, v. 6, n.12, jul./dez. 2007, pp. 45-64.

_____. *Letra de índio: cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015.

PAVEZ OJEDA, Jorge. *Cartas Mapuche*. Siglo XIX. Santiago de Chile, CoLibris-Ocho Libros, 2008.

PELLICER, Dora. Oralidad y escritura de la literatura indígena: una aproximación histórica. In: MONTEMAYOR, Carlos (Org.). *Situación actual y perspectivas de la literatura indígena*, Conaculta, México, 1993, p. 15-53.

RENDÓN, Ana Maria. *La discursividad indígena: caminhos de la Palabra escrita*. Cidade do México : Editora Kumay, 2019.

RUFER, Mario. La ciência de narrar y el arte de historiar en África: oralidade y memoria épica en La grand geste du Mali, de Wa Kamissoko. *European Review*, Buenos Aires, n. 15, 2011, p. 01-18.

SAMANIEGO, Mario Samaniego; PAYÀS, Gertrudis. Traducción y hegemonía: Los parlamentos hispano-mapuches de la frontera araucana. *Atenea (Concepc.)*, n. 516, 2017, pp. 33-48.

WATCHEL, Nathan. A aculturação. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Orgs.). *História: Novos Problemas*. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976. p. 113-129.

ZAVALA, José Manuel Cepeda. *Los Mapuche del siglo XVIII: dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2011.

_____. *Los parlamentos hispanos-mapuches, 1593-1803*. Textos Fundamentales. Temuco: Ediciones de la Universidad Católica, 2015.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. São Paulo: Hucitec, 1997.

ZUÑIGA, Fernando. *Mapudungun, El habla mapuche*: Introducción a la lengua mapuche. Santiago: Centro de Estudios Públicos, 2006.

Os Paiaku entre o Ceará e o Rio Grande do Norte: guerras e aldeamentos da primeira metade do século XVIII

The Paiaku between Ceará e Rio Grande do Norte: wars and villages of the first half of the 18th century

Ristephany Kelly da Silva Leite¹

Introdução

Durante o final do século XVII e início do XVIII, a porção interiorana das capitanias do Rio Grande do Norte e do Ceará presenciou intensos conflitos entre os grupos indígenas que já habitavam aqueles sertões e os colonos que buscavam novas áreas para criação de gado. Estes conflitos integraram uma série de outros acontecimentos que já estavam ocorrendo desde aproximadamente meados do século XVII e ficaram historiograficamente conhecidos como a “Guerra dos Bárbaros”.

Pedro Puntoni (2002, p. 13) explicou que o que se convencionou chamar de Guerra dos Bárbaros, “na verdade, mais se aproximou de uma série heterogênea de conflitos que foram o resultado de diversas situações criadas ao longo da segunda metade do século XVII”. Estes conflitos tiveram início no recôncavo baiano, entre os anos de 1651 e 1679. Eles surgiram logo que se iniciou a construção da Cidade na Baía e seu recôncavo começou a ser ocupado, primeiramente através de confrontos com os Tupinambá, já desde 1555. Já os conflitos com os índios do sertão

¹ Mestra em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Contato: ristephany.kelly@gmail.com

começaram a ser registrados desde as primeiras décadas do século XVII, quando grupos oriundos do interior invadiram o engenho e cidade de Capanema, em 1612, e em 1621, e ocorreram ataques nos campos do Aporá, a 18 léguas da Baía de Todos os Santos.

Maria Idalina Pires (1990) descreveu esta série de conflitos como um “*círculo da ação-reação-repressão*” o que engessa as possibilidades de cenários originados pelos contatos entre grupos indígenas, afinal, os contatos estabelecidos nas ribeiras do Rio Grande não se restringiam somente a conflitos e repressão aos grupos conflitantes. Alguns destes indígenas auxiliaram os conquistadores na escolha de terras produtivas, já que possuíam maior conhecimento sobre a terra e suas potencialidades, indicando a melhor localidade para solicitação de terras. No entanto, com a expansão da fronteira colonial, “os tapuias habitantes do sertão passaram de vizinhos tolerados a uma ‘barreira à expansão da pecuária’” (LOPES, 2003, p. 270), constituindo uma fronteira a ser ultrapassada pelos conquistadores.

Vale salientar que fronteira é um “espaço estruturante e dinâmico que marca um limite entre dois espaços heterogêneos”. Para Guillaume Boccara (2005, p. 32), a fronteira é um espaço-tempo de transição, na perspectiva teleológica encontrada na documentação, pois a tendo como um limite, as pessoas que vivem além dela estão em um estágio de civilização inferior. Portanto, não se trata somente de um limite físico ou espacial, mas também de um limite baseado em diferenças sociais entre estes dois grupos.

Hall Langfur apontou que durante o século XVIII, na região das minas gerais, estudada por ele,

A Coroa tentou intencionalmente transformar a zona entre o Atlântico e o distrito de mineração interior em uma espécie de terra de ninguém florestada, povoada por antagonistas nativos cuja inimizade, forjada ao longo de dois séculos anteriores de conflito com colonos costeiros, impediria acesso não autorizado e contrabando das minas para a costa.

A legislação da Coroa e o zelo dos governadores locais tiveram que ir longe na construção de tal barreira. A melhor defesa contra o contrabando era o próprio sertão não rastreado e seus habitantes de reputação selvagem (LANGFUR, 2006, p. 37, *tradução própria*).

Desta forma, as populações indígenas que habitavam aquela região e a própria natureza florestal, serviram como uma fronteira contra o contrabando, sendo denominada de “terras proibidas”, título da obra de Langfur. O autor ainda mostra, através de mapas, a efetivação desta barreira (LANGFUR, 2006, p. 37-49). A utilização da Coroa portuguesa deste elemento natural e dos indígenas como limite consiste justamente nesta ideia de que as fronteiras não eram unicamente espaciais, mas também de estruturas sociais entre os colonos e os índios “selvagens”.

Também entendendo as populações indígenas como limites, mas contrastando com o tipo de utilização da Coroa apontada por Langfur, Fátima Lopes escreveu que os índios Janduís, instalados por Bernardo Vieira de Melo, em 1695, nas proximidades do presídio do Açú, após a assinatura da Ratificação de paz pelo seu principal, serviriam como uma barreira para os índios do sertão, protegendo os moradores daquela ribeira (LOPES, 2003, p. 365). Portanto, os grupos indígenas foram utilizados pela Coroa como barreira para impedir o avanço de outros povos

originários. As populações indígenas foram vistas, pelas autoridades coloniais e pela Coroa portuguesa, como fronteiras, barreiras que poderiam servir como empecilho ao projeto colonial, mas também em propósito dos interesses dela, seja como barreira para contrabandistas na região das minas, seja como barreira para que outros índios do sertão não conflitassem com os moradores das fazendas.

Os conflitos ocasionados pelo contato provocaram sucessivos tratados e retificações de paz com os índios englobados na denominação de *tapuia*, como os realizados com os Ariu pequenos e os Jandui, no Rio Grande do Norte. Estes tratados e as missões religiosas são caracterizados como instituições de fronteira, pois as populações indígenas passaram por reconfigurações sociais quando em tais situações e se encontram em contraste com alteridades (BOCCARA, 2007).

A resposta aos conflitos por parte dos grupos indígenas não se resumia somente à submissão por meio do aldeamento e dos tratados de paz. As migrações também era uma das opções utilizadas por eles. Um exemplo disso são as migrações realizadas pelos tapuias que se aliaram aos holandeses para as serras após a partida destes, demonstrando um certo temor dos tapuias em relação aos portugueses. No entanto, os relatos da ferocidade dos indígenas demonstram o mesmo temor por parte dos portugueses. “Talvez esse temor mútuo tenha mantido por algum tempo as relações entre eles ao nível de convivência aceitável, quando a ocupação do sertão apenas começava” (LOPES, 2003, p. 288), no entanto, o avanço da empresa colonial nas áreas de ocupação indígena acabou gerando diversas contendas.

Apesar dos intensos conflitos e do interesse de particulares no extermínio das nações indígenas que povoavam os sertões das Capitanias do Norte, estes grupos ofereceram forte resistência, tanto na luta armada, como na utilização de meios próprios aos costumes ocidentais, como os acordos e retificações de paz. Este foi o caso dos Janduí, que fizeram um acordo de paz com Bernardo Vieira de Melo e posteriormente, em 1695, assinaram uma ratificação destas pazes. Porém, por incitação do Mestre de Campo Manuel de Moraes Navarro, acabaram entrando em conflito com os Paiaku aldeados na Missão do Apodi, em 1700. Depois de declarados culpados, foram transferidos e assinaram um *Protesto de Fidelidade* com a coroa, aldeando-se onde hoje fica a cidade de São Gonçalo do Amarante-RN (LOPES, 2003). Observa-se que os conflitos ocasionados na chamada Guerra dos Bárbaros, acarretavam na utilização de força armada, mas também de estratégias de negociação utilizadas pelos indígenas para evitar batalhas e baixas em seus números.

Dos conflitos envolvendo os Paiaku, o Massacre do Jaguaribe, confronto entre os indígenas aldeados nas proximidades do rio que deu nome ao massacre, e o Mestre de Campo Manuel Alvares de Moraes Navarro, em 4 de agosto de 1699 (STUDART FILHO, 1965), foi o que obteve maior repercussão. Tendo vindo ao Rio Grande para atuar contra os tapuias do sertão nos conflitos da Guerra dos Bárbaros, Navarro percorria os sertões do Ceará com soldados e indígenas Janduí, que eram seus aliados. Mesmo sendo recebido amistosamente na Missão da Madre de Deus,

local no qual estavam os Paiaku, o Mestre de Campo atacou os índios, matando a muitos e deixando outros feridos (VICENTE, 2011).

Segundo Carlos Studart Filho, “dos 700 homens que constituíam o rancho do principal Jenipapoaçu, apenas escaparam com vida duzentos e poucos que foram conduzidos para o Arraial do Açú, centro de operações do terço” (STUDART FILHO, 1965, p. 171). O discurso do Mestre de Campo para justificar o ataque a um grupo indígena que estava aliado e aldeado foi de que seriam aqueles índios rebeldes, portanto, não possibilitavam a paz nos sertões. Utilizou a prerrogativa da guerra justa para alegar que estava respaldado por lei em suas ações.

O que nos interessa observar é a narrativa construída pelo Mestre de Campo, que mostra o tapuia Paiaku como inimigo traidor, narrativa consolidada pela historiografia local que aponta os Paiaku como indígenas “instáveis” e traidores. A partir da resistência oferecida por parte desse grupo e por outras etnias que viviam nos sertões, foi sendo construída a imagem dos “Tapuios bárbaros, tiranos e rebeldes” (Biblioteca da Ajuda. 54-XIII-4 nº 52) que tinham que ser exterminados, como queria fazer o Mestre de Campo. Esse discurso respalda o estabelecimento de missões para que estes gentios bárbaros pudessem ser convertidos à fé católica e doutrinados nos seus ensinamentos. Desta forma, à medida que os conflitos ocorriam, os índios Paiaku foram sendo aldeados nas Capitânicas do Rio Grande do Norte e do Ceará.

Missões com populações Paiaku

Em decorrência das guerras de conquista, os povos *tapuias* dos sertões das Capitanias do Norte do Estado do Brasil foram reduzidos em missões religiosas. Nestas missões, os indígenas ficariam sob a tutela de missionários das Ordens religiosas e seriam introduzidos à fé católica e aos costumes de vida ocidentais.

Durante a primeira metade do XVII, as missões começam a ser fundados no sertão, acompanhando a interiorização. Devemos destacar que a experiência da evangelização no litoral foi fundamental para a atuação missionária nos sertões, uma vez que a partir dos diferentes tipos de contato, os missionários foram adaptando-se e desenvolvendo novas estratégias de conversão. Estas missões e a atuação dos missionários eram entendidas como a “maior influência no ‘processo civilizatório’ a que os índios eram submetidos em suas aldeias ou em aldeamentos formados pela redução dos índios, onde não deveria haver a presença de colonos ou de autoridades coloniais além dos próprios missionários” (LOPES, 2003, p. 193). No entanto, estes locais contavam com circulação de pessoas e estabelecimento de diversos tipos de contato entre os missionários, indígenas, sesmeiros da região, vaqueiros que trabalhavam para os proprietários de terra e oficiais da Coroa que, inclusive, recorriam às aldeias para suprir a demanda contingenciais de suas tropas (COSTA, 2015).

Sendo interlocutores entre o Novo e o Velho Mundo, esses agentes acabavam ganhando notória importância, tanto para a Coroa que dependia deles como uma forma de poder informal, para alcançar as partes mais interiorizadas do território ultramarino (HESPANHA; SANTOS, 1998), quanto para os indígenas, por

se tornarem os “tradutores” do mundo ocidental para eles, para utilizar uma expressão empregada por Cristina Pompa em seu livro *Religião como tradução*, no qual a autora define a necessidade de entendimento entre os mundos ocidental e indígena como uma “linguagem simbólica negociada” (POMPA, 2003, p. 24). Da mesma forma, os indígenas traduziam os símbolos de seu mundo para os missionários, o que possibilitava a elaboração de estratégias para a conversão destes, como a elaboração das gramáticas de Luigi Vincenzo Mamiani e Frei Bernard de Nantes (LEITE, 2020). Assim, ocorria uma mútua tradução de símbolos e mundos entre os missionários e os indígenas.

No caso dos Paiaku, eles foram aldeados na Missão do Apodi, na Capitania do Rio Grande do Norte. Esta missão foi criada em 1700 e inicialmente administrada pelos jesuítas. Posteriormente, em 1734, após um período de ausência de missionários fixos na Missão, ela foi retomada pelos missionários Capuchinhos, que permaneceram na administração até 1761, quando a vila de Portalegre foi erigida e os indígenas da Missão foram transferidos para ela.

Outro grupo de Paiaku transferido para a constituição da Vila de Portalegre foram os indígenas que se encontravam aldeados na Aldeia dos Paiacu, na Capitania do Ceará. Por contarem com um número muito baixo de índios, o Juiz de Fora do Recife, autoridade responsável pela elevação de parte dos locais e aldeamentos de índios à condição de vila colonial, estabeleceu que eles deveriam juntar-se aos indígenas do Apodi por serem da mesma etnia.

Da mesma forma que ocorreu com os Paiaku da Capitania do Rio Grande do Norte, os índios do Ceará desta etnia envolveram-se em diversos conflitos durante os séculos XVII e XVIII. Diversas contendas fizeram com que esses índios flutuassem entre inimigos e aliados da Coroa durante este período, trazendo à tona além das articulações e resistência armada destes grupos, a intensa movimentação ocorrida neste período. Utilizamos grupos no plural porque apesar de estarem debaixo de uma única alcunha, os Paiaku dividiam-se, formando diferentes contingentes populacionais, ocupando diferentes partes da capitania e reagindo de maneira heterogênea aos conflitos suscitados.

Entendendo que estes grupos passaram por um processo de territorialização (OLIVEIRA, 1998), no qual os indígenas dos sertões das Capitanias do Norte foram aldeados em missões religiosas estabelecidas em seus territórios, nos interessa aqui elencar algumas informações sobre estas missões. Primeiramente, observamos que o estabelecimento destas missões está diretamente ligado à expansão da ocupação lusa dos sertões e os conflitos que esta ocasionou. Assim, as missões que abrigaram os Paiaku estabeleceram-se, em sua maioria, a partir de confrontos armados com estes indígenas.

A primeira notícia de aldeamento dos índios Paiaku que conseguimos resgatar data de 1696 quando, segundo escreveu Carlos Studart Filho (1965), em Aborígenes do Ceará, o Padre João da Costa, da Congregação de S. Filipe Néri, com a ajuda do Coronel João de Barros Braga fundou a aldeia de Nossa Senhora da Madre de Deus, que depois ficaria conhecida como Aldeia Velha. A Aldeia teria sido

criada próximo a Aracati (Ceará), em Araré. A missão teria sido erigida por consequência de uma série de conflitos da Guerra do Açu. Por mais que os indígenas estivessem aldeados, isso não impedia que os confrontos ocorressem, sendo provocados até pelos oficiais a serviço da Coroa, tal qual aconteceu com os índios da Aldeia da Madre de Deus.

Após esse conflito, o Padre João Guedes fundou em 1700, com a ajuda do Padre Vicente Vieira, uma nova aldeia que reuniu os Paiaku do Jaguaribe que se haviam dispersado, por conta do Massacre de 1699 (STUDART FILHO, 1931). Em *Aborígenes do Ceará*, Carlos Studart Filho afirma que o nome dado à missão era Aldeia de Nossa Senhora da Anunciada. Informa também que não conseguiu maiores informações sobre até quando esta teria durado ou sua localização precisa. No entanto, em artigo publicado por Clóvis Jucá Neto, Margarida Andrade e Alana Pontes (2014), estes informam que esta missão ficava próxima à atual cidade de Tabuleiro do Norte (CE). Em 1703, o padre João Guedes pediu a transferência da missão para as margens do Rio Choró, próximo a Aquiraz, no entanto teve seu pedido negado pelo capitão-mor Jorge de Barros. Às margens do rio Choró, os Paiaku foram aldeados também na Aldeia dos Paiaku e na Missão de Palmas, na Serra de Baturité.

Os conflitos vivenciados pela Guerra do Açu se integraram à trajetória histórica dos Paiaku, à medida que estes foram deslocados e instalados nas missões. Estando nesse novo ambiente, com o controle indireto da Coroa realizado pelos missionários, os Paiaku vivenciaram uma nova possibilidade de trocas, uma

vez que estes participariam de uma tradução mútua de mundos. Cabe ressaltar ainda que

Nunca houve, do lado indígena, a aceitação passiva e a absorção indiscriminada da fé imposta pelos missionários, e tampouco houve um fenômeno de “resistência” entendida como negação total da catequese, afirmação de seus costumes tradicionais. O que houve foi um processo de negociação ou, para dizer melhor, de ‘tradução’: o que houve foi a escolha de estratégias para solucionar o problema, linguístico e cultural, de reconhecer no “outro” elementos redutíveis ao mundo cultural do “eu” (POMPA, 2003, p. 95).

Assim, missionários e indígenas traduziam seus mundos e acrescentavam em suas trajetórias a experiência da vivência com o outro. Apesar do estabelecimento das missões, os grupos indígenas ainda usufruíam de seus territórios sociais, uma vez que nem todos os grupos permaneciam no território das missões, como narrou o Padre Filipe Bourel. Parte deles foi aldeado e permaneceu nas missões, outra parte continuou transitando nos sertões. Ainda há uma terceira parcela que, segundo os relatos do missionário, transitavam entre um espaço e outro, ficando nas missões, mas também percorrendo os sertões quando achava oportuno.

Referências

Biblioteca da Ajuda (BA). 54-XIII-4 nº (52). PAPEL sobre o Gentio que se rebelou nas capitâneas do Ceará, Rio Grande e Paraíba.

BOCCARA, Guillaume. *Génesis y estructuras de los complejos fronterizos euro-indígenas: Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel*. Memoria Americana, Año 2005.

BOCCARA, Guillaume. *Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial*. Tempo. Rio de Janeiro, vol. 12, n. 23, jul-dez, p. 67-83, 2007.

COSTA, Renata Assunção da. *“Porta do Céu”: o processo de cristianização da Freguesia de Nossa Senhora da Apresentação (1681-1714)*. Dissertação (Mestrado em História e Espaços) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2015.

HESPANHA, António Manuel; SANTOS, Maria Catarina. Os poderes num império oceânico. In: MATTOSO, José. (dir.) *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, v. 4, p.351-366.

JUCÁ NETO, C.R.; ANDRADE, M.J. Salles de; PONTES, Alana F. A Fixação da Igreja no Território Cearense Durante o Século XVIII – Algumas Notas. In: *VIII Seminário de História da Cidade e do Urbanismo - Anais*, Niterói-RJ, 2014.

LANGFUR, Hall. *The Forbidden Lands: colonial identity, frontier violence, and persistence of Brazil’s eastern Indians, 1750-1830*. Stanford, California: Stanford University Press, 2006.

LEITE, Ristephany Kelly da Silva. *O regresso dos Paiaku: deslocamentos e agências indígenas entre as Capitanias do Rio Grande do Norte e Ceará (1700-1768)*. 2020. 152f. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2020.

LIMA, Marcos Galindo. *O Governo das Almas: a expansão colonial no país dos Tapuia (1651-1798)*. Tese (doutorado) – Universidade de Leiden, Holanda, 2004.

LOPES, Fátima Martins. *Índios, colonos e missionários na colonização da Capitania do Rio Grande do Norte*. Mossoró: Fundação Vingt-Un Rosado, 2003.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 4, n. 1, Rio de Janeiro, 1998.

PIRES, Maria Idalina. *Guerra dos Bárbaros: resistência indígena e conflitos no Nordeste colonial*. Recife: FUNDESP, 1990.

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

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Nordeste do Brasil, 1650 – 1720*. São Paulo: Hucitec; Editora da USP – Fapesp, 2002.

STUDART FILHO, Calos. *Aborígenes do Ceará*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1965.

STUDART FILHO, Carlos. Notas Históricas sobre os indígenas cearenses. *Revista do Instituto do Ceará*, vol. 45. 1931.

VICENTE, Marcos Felipe. *Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus: a etnia Paiaçu nas fronteiras da colonização*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba, 2011.