

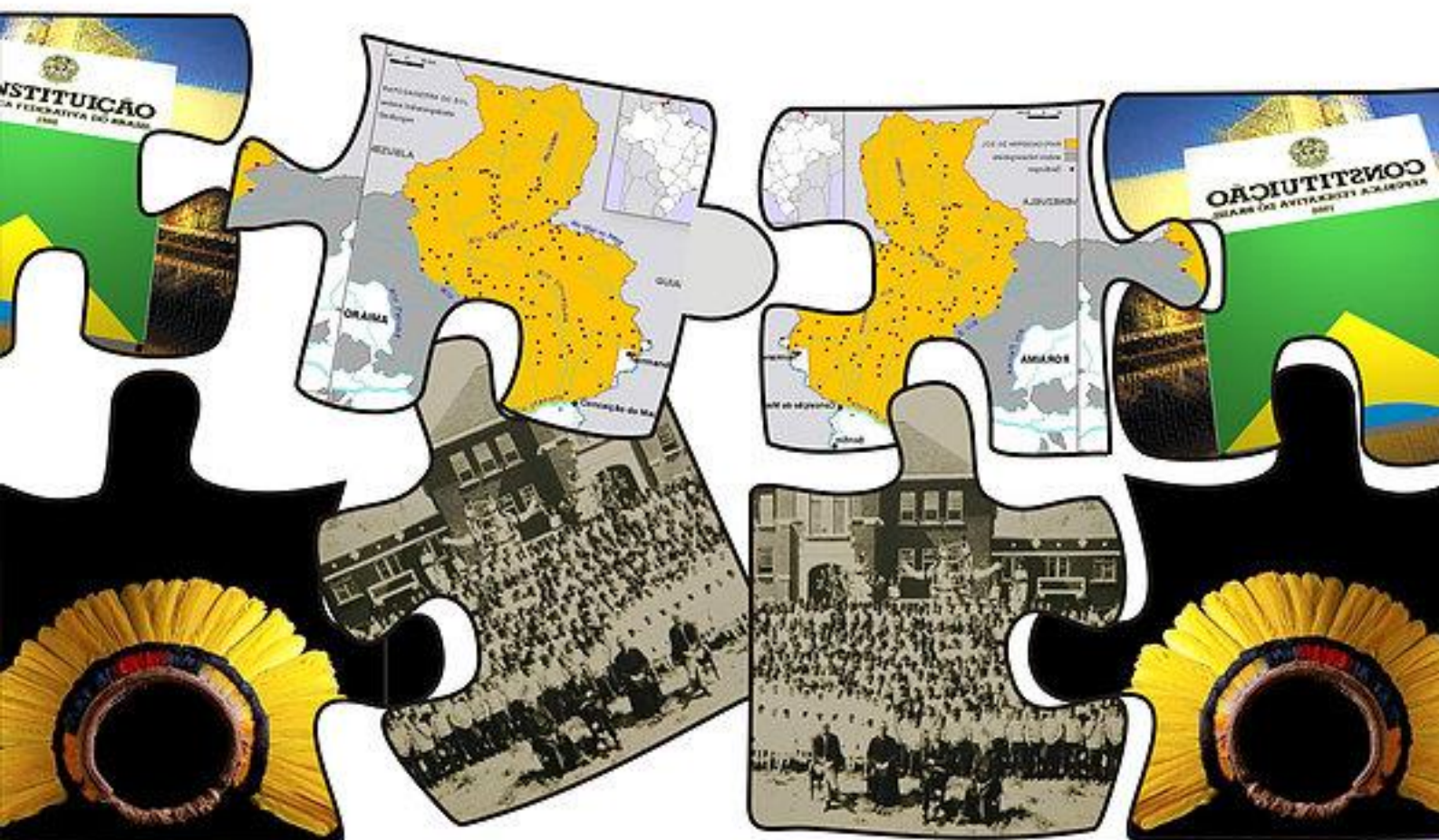


Mnemosine Revista

Volume 7, n.1, jan/mar 2016

ISSN-2237.3217

Dossiê HISTÓRIA INDÍGENA NA CONTEMPORANEIDADE: DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES E PESQUISAS COLABORATIVAS





SENADO FEDERAL
PROJETO DE LEI DO SENADO
Nº 33, DE 2011

Acrescenta artigos à Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973 (Estatuto do Índio), dispendo sobre a reserva de vagas nos concursos públicos para os trabalhadores indígenas.

O CONGRESSO NACIONAL decreta:

Art. 1º A Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, passa a vigorar com os seguintes artigos:

Art. 14-A. É assegurado ao trabalhador indígena o direito de se inscrever em concurso público, em igualdade de condições com os demais candidatos, para provimento de cargo ou emprego nos órgãos e entidades da administração pública direta e indireta dos três Poderes da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.



Mnemosine Revista

Volume 7, n.1, jan/mar 2016

MNEMOSINE REVISTA / Programa de Pós-Graduação em História. Centro de Humanidades
Universidade Federal de Campina Grande. n. 1 (2016). Campina Grande: CH / UFCG, 2016-Trienal
ISSN 2237-3217
1. História I. Universidade Federal de Campina Grande. Centro de Humanidades. Programa de Pós-Graduação em História

CDD 900

Rua Aprígio Veloso, 822, Bodocongó
58.439-900 – Campina Grande – PB – Brasil
e-mail: menmosinerevista@gmail.com

Equipe de Realização:

Edição de Texto: Noemia Dayana de Oliveira
Arte: Lays Anorina Barbosa de Carvalho

Mnemosine Revista

Volume 7, n.1, jan/mar 2016

MNEMOSINE REVISTA

Volume 6 – Número 4 – Set/Dez 2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE

Reitor: Prof. Dr. José Edilson de Amorim

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Coordenadora Administrativa: Prof^a. Dr^a. Marinalva Vilar de Lima

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Coordenador: Prof. Dr. Iranilson Buriti de Oliveira

COMITÊ EDITORIAL

Prof. Dr. João Marcos Leitão Santos – Editor

Prof. Dr. José Otávio Aguiar – Editor Adjunto

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Antônio Gomes Ferreira,

Faculdade de Educação, Universidade de Coimbra, PORTUGAL

Dr. Cristian Wick,

*Lecturer for European and Atlantic History, University of the West Indies,
TRINIDAD E TOBAGO*

Dr^a. Elizeth Payne Iglesias,

Escola de História/CIHAC, Universidad de Costa Rica, COSTA RICA

Dr. Gervácio Batista Aranha,

*Decano da Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Campina Grande,
BRASIL*

Dr. Iranilson Buriti de Oliveira,

Professor de História, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Jean-Frédéric Schaub,

L'Ecole Des Hautes Etudes en Sciences Sociales

Dr. Joanildo A. Burity,

Pesquisador Sênior, Fundação Joaquim Nabuco, BRASIL

Dr^a. Juciene Ricarte Apolinário,

Professora de História, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Dr. Martin N. Dreher,

Professor Emérito de História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Dr. Paulo D. Siepierski,

Professor Titular de História, Universidade Federal Rural de Pernambuco, BRASIL

Dr. Ronald P. Morgan,

Professor of History, Abilene Christian University, Abilene/TX, UNITED STATES

CONSELHO CONSULTIVO

Alarcon Agra do Ó,

Professor de História, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

André Figueiredo Rodrigues,

Professor de História, Universidade Estadual Paulista/Assis, São Paulo, BRASIL

Ângela Maria Vieira Domingues,

Professora de História na Universidade Nova de Lisboa, PORTUGAL

Antonio Carlos Jucá de Sampaio,

Professor de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, BRASIL

Antônio Clarindo Barbosa de Souza,

Professor de História, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Antônio Torres Montenegro,

Professor de História, Universidade Federal de Pernambuco, BRASIL

Carla Mary S. Oliveira,

Professora de História, Universidade Federal da Paraíba, BRASIL

Dilton Cândido Santos Maynard,

Professor de História, Universidade Federal de Sergipe, BRASIL

Durval Muniz de Albuquerque Junior,

Professor de História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, BRASIL

Edson Silva,

Professor de História, Universidade Federal de Pernambuco, BRASIL

Eduardo França Paiva,

Professor de História, Universidade Federal de Minas Gerais, BRASIL

Elizabeth Christina de Andrade Lima,

Professor de História, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Geraldo Silva Filho,

Professor de História, Universidade Federal de Tocantins, BRASIL

Marcos Fábio Freire Montysuma,

Professor do Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, BRASIL

Marinalva Vilar de Lima,

Professora de História, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Mary Catherine Karasch,

Teacher of History, Oakland University, Rochester/MI UNITED STATES

Patrícia Cristina Aragão Araújo,

Professora de História, Universidade Estadual da Paraíba, BRASIL

Regina Célia Gonçalves,

Professora de História, Universidade Federal da Paraíba, BRASIL

Regina Coelli Gomes Nascimento,

Professora de História, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Rodrigo Ceballos,

Professor de História, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Severino Cabral Filho,

Professor de História, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Silvia Hunold Lara,

Professor de História, Universidade Estadual de Campinas, BRASIL

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO5

ARTIGOS DO DOSSIÊ

A EXPERIÊNCIA DE TRABALHADORES TUTELADOS: A PRESENÇA DE INDÍGENAS EM OBRAS PÚBLICAS DA PROVÍNCIA DE ALAGOAS
Aldemir Barros da Silva Júnior12

HISTÓRIA E MEMÓRIAS DE MIGRAÇÕES NO NORDESTE INDÍGENA
O "vaivém" dos Xukuru do Ororubá (Pesqueira/PE)
Edmundo Monte32

ÍNDIOS TUPINAMBÁ/BA: "O MANTO FOI ROUBADO"! O DESPERTAR PELOS ENCANTADOS DE UMA "IDENTIDADE ADORMECIDA"
Edson Hely Silva e Tamires Batista Andrade Veloso de Brito53

INTERPRETAÇÕES DO KANAIMÊ NO CONTEXTO RELIGIOSO MACUXI
Manoel Gomes Rabelo Filho.....76

O ESTADO NOVO E OS POVOS INDÍGENAS: O SILÊNCIO DAS PALAVRAS
Zeneide Rios de Jesus87

RELIGIOSIDADE E ENCANTAMENTO: O pagamento de promessa no ritual indígena Jiripankó
José Adelson Lopes Peixoto e Lucas Emanuel Soares Gueiros111

TRADIÇÕES ADORMECIDAS: PRÁTICAS CULTURAIS E NARRATIVAS NO COTIDIANO DAS ÍNDIAS PARTEIRAS DA ALDEIA FORTE - BAÍA DA TRAIÇÃO
Aline de Castro.....127

ITAPUCU E O REI: DIPLOMACIA INDÍGENA NA CORTE FRANCESA DO SÉCULO XVII
Ana Paula da Silva e José Ribamar Bessa Freire.....137

QUANDO AS CHEFIAS INDÍGENAS SE FORTALECEM ENQUANTO PEQUENA NOBREZA NOS SERTÕES DAS CAPITANIAS DO NORTE NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVIII
Juciene Ricarte Apolinário.....152

OS ESTUDOS INDÍGENAS E O BRASILIANISMO CONTEMPORÂNEO NA AMÉRICA DO NORTE
Hal Langfur165

LOS ALIADOS INDÍGENAS DE LOS ESPAÑOLES EN EL TRÁNSITO DE LA SOBERANÍA IMPERIAL A LA NACIONAL: LOS MOQUINOS DE SANDÍA Y ABIQUIÚ, NUEVO MÉXICO
Danna A. Levín Rojo175

ARTIGOS DE FLUXO

A AMÉRICA LATINA NO PERÍODO 1914-1929: ASPECTOS DA VIDA POLÍTICA, ECONÔMICA E SOCIAL
Iraci Del Nero da Costa191

CRER SEM SABER: SOBRE O MODO-DE-PRODUÇÃO RELIGIOSO DA MODERNIDADE

Mnemosine Revista

Volume 7, n.1, jan/mar 2016

Eduardo Quadros 207

**FACES DE CARIDADE OU DE CONTESTAÇÃO? A LUTA CONTRA O
DESAMPARO FEMININO NAS CASAS DE CARIDADE FUNDADAS PELO
PADRE IBIAPINA**

Noemia Dayana de Oliveira e José Benjamim Montenegro 215

APRESENTAÇÃO

Este dossiê organizado pela Dr^a Juciene Ricarte, da Universidade Federal de Campina Grande e pelo professor que assina esta apresentação nasceu da constatação inevitável que cada vez mais vem sendo ampliado os estudos sobre a temática indígena e com uma característica marcante: na área de História. São diversas pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação espalhados pelo país – e fora dele –, que juntamente com os estudos antropológicos iniciados na década de 1980 definitivamente tornaram os indígenas um tema significativo entre os nas Ciências Humanas e Sociais.

O contexto sociopolítico vivenciado nas últimas décadas, com as mobilizações dos próprios indígenas pelo reconhecimento, conquistas e garantia de direitos, os conflitos quase sempre bastante violentos enfrentados pelos índios com as invasões das terras que habitam; a constatação oficial do crescimento demográfico indígena; as reivindicações de políticas públicas específicas para essas populações e a considerável presença indígena nos centros urbanos, dentre outros temas, desafiam os estudos acadêmicos para refletirem sobre situações supostamente resolvidas com o advogado “desaparecimento” ocorrido ou gradual dos índios, como equivocadamente se acreditava em uma perspectiva evolucionista.

Nas pesquisas recentes são revisitadas fontes conhecidas bem como novos e diversos documentos foram explorados. Os diálogos com categorias antropológicas, sobretudo,

as reflexões sobre as relações socioculturais em contextos de dominação e hegemonia políticas enriquecem os estudos históricos, inclusive quando as reflexões também dão conta de temporalidades precedentes na nossa história de onde se originaram as questões contemporâneas. Os textos ora publicados situam-se, portanto, nesse esforço de discutir, buscar compreender certos aspectos de situações, contextos, evidenciando a partir de uma abordagem histórica os indígenas como protagonistas.

Nesse sentido, no texto “A experiência de trabalhadores tutelados: a presença de indígenas em obras públicas da Província de Alagoas”, Aldemir Barros da Silva Júnior pensando o indígena com a categoria “trabalhador tutelado” no Século XIX, baseado principalmente em documentos da Diretoria Geral dos Índios em Alagoas, discutiu as diversas formas e os espaços em que ocorreu o trabalho indígena naquela Província a partir de meados do Século XIX. O autor discorreu sobre a utilização compulsória da mão-de-obra indígena principalmente nas obras públicas de aterros e construções de canais na alagada Maceió, a capital alagoana.

Um trabalho em condições insalubres, do qual os indígenas fugiam antes mesmo dos recrutamentos forçados nas aldeias a mando de autoridades provinciais ou diretores dos aldeamentos. Em um contexto sociopolítico em que recrudesceram as disputas pelas terras dos antigos aldeamentos situados em regiões de férteis e bastante irrigadas, invadidas por fazendeiros, os índios elaboraram

diferentes estratégias para se livrar do trabalho coercitivo, como trabalhar nas fazendas o que lhes garantia até certo ponto autonomia para negociações e o sustento para si e para as famílias.

O estudo torna-se muito importante em pelo menos dois aspectos. O primeiro, quando tratou do trabalho indígena, tema desconhecido e até certo ponto um tabu nas discussões sobre a História do Brasil. E o segundo, porque mesmo no que passou após os anos 1980 a se chamada no país como a "nova história indígena", ainda não se debruçou devidamente sobre o assunto. Isso porque além da comum alegada ausência de fontes para abordar a temática, o trabalho indígena foi desconsiderado em razão da ênfase na utilização da mão-de-obra negra escravizada e afirmações da "inadaptabilidade" dos índios para o trabalho. O que resultou no senso comum no arraigado preconceito de "preguiçoso" atribuído aos indígenas.

Portanto, o texto de Aldemir ao evidenciar a importância, as formas, os espaços e o protagonismo, particularmente dos Xukuru-Kariri (Palmeira dos Índios/AL), no trabalho indígena, contribui sobremaneira para um tema desconhecido e além do mais em se tratando de discussões relativas ao Nordeste, onde durante muito tempo foi negada a existência de indígena nessa Região. São reflexões relevantes também porque possibilita compreender as dinâmicas das atuais relações com as disputas pelas terras e o trabalho indígena naquela localidade, inspirando pensar em outros lugares no Nordeste.

No texto "Tradições adormecidas: práticas culturais e narrativas no cotidiano das índias parteiras da Aldeia Forte-Baía da Traição", Aline de Castro retomou uma discussão muito cara aos indígenas no Nordeste: a afirmação de expressões socioculturais, saberes, conhecimentos "tradicionais" em espaços onde a população circunvizinha não indígena, autoridades e poderes público em geral, negam a existência indígena. E ainda mais se tratando de mulheres indígenas parteiras, desqualificadas frente ao exaltado saber médico como "herança" Ocidental, porém que esconde interesses mercantis.

Ao discutir as práticas das parteiras indígenas na Aldeia do Forte, Baía da Traição/PB, a autora evidenciou a importância de saberes específicos no contexto e conectados com a afirmação das expressões socioculturais indígenas, notadamente como tema inédito para as reflexões históricas e como contribuição para compreensão das relações dos povos indígenas na nossa sociedade em tempos atuais.

As migrações indígenas, principalmente para os centros urbanos, tem sido um tema de alguns estudos. A contribuição original de Edmundo Monte com o texto "História e memórias de migrações no Nordeste indígena: o "vaivém" dos Xukuru do Ororubá (Pesqueira/PE)", estar no enfoque sobre um povo indígena habitando o Nordeste. É até possível afirmar que os estudiosos sobre migrações na Região não conseguiram perceber as particularidades identitárias indígena de alguns migrantes, o que é

compreensível diante do até recentemente afirmado sistemático discurso da inexistência indígena no Nordeste.

No texto, o autor discutiu as migrações de período mais longo para o Sudeste em geral São Paulo, e sazonais dos índios Xukuru do Ororubá, habitantes em Pesqueira e Poção, região do Semiárido pernambucano, que em épocas de secas se deslocavam principalmente o "Sul": a região da Mata Sul de Pernambuco e Norte alagoana, em busca de trabalho na lavoura canavieira. Baseado em memórias orais, Edmundo Monte buscou compreender as motivações, experiências cotidianas de sociabilidades e as formas do trabalho realizado pelos indígenas nos locais para onde se destinaram. As reflexões possibilitam além de discutir o desconhecido trabalho indígena, atualizá-las nos debates contemporâneos sobre os índios no Nordeste.

Para o pesquisador que se dedica ao estudo da temática indígena no Nordeste em suas peculiaridades, as experiências de povos indígenas em outras regiões no país parece algo distante. O que pode ser relativizado na leitura de textos como o de Manoel Gomes Rabelo Filho, intitulado "Interpretações do Kanaimî no contexto religioso Macuxi" onde o autor discorre sobre uma dimensão mítica e religiosa, fundamental para aquele povo indígena habitante em Roraima.

Baseado na categoria das representações sociais, na literatura socioantropológica que tratou do assunto e ainda em entrevistas orais

com indígenas que vivenciaram experiências distintas com o Kanaimî, o pesquisador Manoel Rabelo buscou refletir sobre os significados dessa entidade mítica para o universo religioso Macuxi. Uma discussão que possibilita conhecer outras situações, bem como de alguma forma aproximar-se das abordagens sobre as expressões religiosas indígenas em nossa Região.

No texto "O Estado Novo e os povos indígenas: o silêncio das palavras", Zeneide Rios de Jesus analisou a política de colonização empreendida naquele período com a chamada Marcha para o Oeste, quando ocorreram invasões de terras indígenas ignoradas pelas reflexões históricas da época e posteriores. A autora evidenciou a participação de intelectuais no projeto governamental e como a imprensa silenciou a respeito dos impactos das políticas governamentais sobre os povos indígenas.

A discussão sobre as relações entre políticas governamentais, violências contra os povos indígenas e atuação da imprensa são bastante atuais. E as reflexões apresentadas no texto, questionam o papel dos historiadores na escrita da História do Brasil republicano e como pensam o lugar dos povos indígenas nos processos históricos recentes. E ainda o silêncio sobre o tema no Ensino de História.

Os Tupinambá em Olivença de forma sistemática tem a identidade étnica negada por fazendeiros, imobiliárias e empresários do turismo, invasores das terras habitadas pelos indígenas, em uma região paradisíaca no Sul da Bahia. A afirmação identitária Tupinambá e as

mobilizações desses indígenas por reivindicação e garantia de direitos foram discutidas por Edson Silva e Tamires Brito no texto "Índios Tupinambá/BA: 'o manto foi roubado!' O despertar pelos encantados de uma "identidade adormecida".

Observando um contexto de permanentes tensões, com várias formas de violências contras os Tupinambá, desde as prisões e assassinatos de lideranças, queima de casas, perseguições e expulsões de indígenas, a partir da pesquisa historiográfica e também de memórias orais, os autores buscaram evidenciar as diferentes estratégias dos indígenas para afirmação étnica, marcada pela dimensão simbólica intimamente relacionada com as expressões religiosas. A situação vivenciada pelos Tupinambá é por demais emblemáticas para discussões de processos semelhantes vivenciados por outros povos indígenas no Brasil.

As relações entre as expressões religiosas e a identidade étnica foram também analisadas por José Peixoto e Lucas Gueiros, no texto "Religiosidade e encantamento: o pagamento de promessa no ritual indígena Jiripankó", onde os autores trataram dos rituais desse povo indígena habitante no Sertão de Alagoas. O estudo foi baseado nas reflexões de teóricos clássicos da Antropologia, assim como estudos recentes e ainda a partir de uma pesquisa e observações de campo, buscando melhor compreender os significados da prática do ritual para a afirmação da identidade indígena.

As reflexões apresentadas no texto somam-se aos poucos estudos

que foram dedicados à temática das expressões religiosas indígenas no Nordeste atual. E possibilita pensar sobre as leituras indígenas dos encontros no passado dos universos religiosos nativos e colonial, as traduções e expressões indígenas desse encontro, as (des)continuidades, ressignificações, reformulações, associações e afirmações identitárias correlacionadas no universo simbólico religioso Jiripankó, possibilitando pensar outras situações assemelhadas ocorridas em áreas mais antigas da colonização, a exemplo do Nordeste.

A este conjunto de debates somam-se outros trabalhos de fundamental importância, resultantes do *III Seminário Internacional América Indígena: processos de mediação e mestiçagens*, que teve lugar no campus da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro em Seropédica entre os dias 28 e 29 de setembro de 2015, sob a coordenação das prof^{as}. Isabel Missagia e Vânia Moreira e contou com o auxílio da CAPES.

Os artigos apresentados contém as reflexões do Dr. José Ribamar Bessa Freire e Ana Paula da Silva, Professor do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade do Rio de Janeiro/UniRIO e doutoranda do mesmo programa, onde discutem o protagonismo e a atuação política indígenas na dinâmica de conflitos e interesses que marcaram o período historicamente conhecido como França Equinocial, notadamente o caso dos índios embaixadores na França, sobretudo Itapucu, refletindo sobre a participação destes na

produção de “redes globais de conhecimento e poder” suas estratégias em contextos de interação sociocultural e política, destacando especialmente o papel de mediadores e articuladores de alguns líderes indígenas que a exemplo dos embaixadores Tupi foram buscar uma resposta oficial para seus problemas.

Juciene Ricarte da Universidade Federal de Campina Grande discute processos de incorporação de algumas chefias indígenas na política da administração portuguesa no Brasil nos sertões das capitâneas do norte e o fundamento da legislação indigenista nas fronteiras interétnicas que lhe oferecia fundamento, notadamente o Diretório dos Índios na segunda metade do século XVIII. Nesse processo as lideranças adquiriam *status* de intermediários políticos que os conduziram a ostentar patentes de oficiais das vilas implantadas a partir do Diretório, por vezes em favor dos seus grupos étnicos de origem trazidos a ordem. Constata-se, que as iniciativas de cooptação e valorização das chefias indígenas tornaram-se tradição do Estado monárquico português no trato com as populações conquistadas, objetivando o controle de novas populações.

Além destes, o conjunto de textos se encerra com às conferências de abertura e encerramento do evento, a primeira, realizada pelo professor Hal Langfur, da Universidade de Nova Iorque em Buffalo, que em sua conferência inaugural apresentou o *estado da arte* dos debates das questões etnoindígenas através de um recenseamento de pesquisas e

debates sobre as questões relacionadas as populações indígenas, relacionando os estudos realizados nos Estados Unidos e no Brasil consideradas as suas convergências e singularidades.

Na conferência de encerramento, a Dr^a. Danna Levin Rojo da Universidade Autônoma Metropolitana, México, apresentou em sua conferência a organização e a burocracia do estado colonial, investigando a relação do estado colonial espanhol como agente interventor e as populações indígenas nos diversos espaços de convívio em que estes foram assimilando os nativos como servidores o colaboradores que aparecem referidos indistintamente na documentação investigada como “índios amigos”. É uma análise comparativa de experiências nos diversos territórios ocupados que permite reconhecer que estas populações nativas agiram muitas vezes como artífices conscientes de seu próprio destino e não como meros objetos da manipulação habilidosa do espanhol invasor, num complexo tecido de relações.

Enfim, os textos que compõem o Dossiê são contribuições significativas para pensarmos os índios na História do Brasil, particularmente no Nordeste. E se revestem de igual importância quando também pensados na perspectiva dos questionamentos provocados pela demandas para efetivação da Lei 11.645/2008, que determinou na Educação Básica a inclusão do ensino da história e culturas dos povos indígenas, com a reclamada ausência de subsídios sobre o assunto. Além disso, o papel da academia seja de formar pesquisadores na pós-graduação e professores nos cursos de

licenciatura, embora ao final todos sejam de alguma forma e em algum nível docentes, requer o (re)conhecimento sobre os povos indígenas como sujeitos sociopolíticos na História do Brasil e a superação de desinformações, equívocos e preconceitos sobre o tema. E os textos ora publicados em muito contribuirão para que isso ocorra.

Resta desejar boas leituras, reflexões e discussões.

Dr. Edson Silva
Professor da Universidade Federal de Pernambuco/CA
e da Pós-Graduação em História da Universidade federal de Campina Grande

A EXPERIÊNCIA DE TRABALHADORES TUTELADOS: A PRESENÇA DE INDÍGENAS EM OBRAS PÚBLICAS DA PROVÍNCIA DE ALAGOAS¹

Aldemir Barros da Silva Júnior
Professor Assistente da Universidade
Estadual de Alagoas
aldemirbarrosjr@gmail.com

Resumo

Este artigo analisa as relações de trabalho estabelecidas entre o Governo provincial e povos indígenas habitantes na região Nordeste, na segunda metade do Século XIX, observando a presença dos indígenas em obras públicas enquanto trabalhadores tutelados. Para isso, utiliza como baliza temporal o período de atuação da Diretoria Geral dos Índios na Província de Alagoas (1845-1872), instituída pelo Decreto Imperial nº 426 de 24 de junho de 1845, que regulamentava as missões de catequese e civilização dos índios. Neste processo, o poder institucionalizado avançou sobre os trabalhadores indígenas obrigando-os ao serviço público intensificando a utilização da mão de obra indígena, sobretudo, em obras públicas. Em contrapartida, os indígenas elaboraram estratégias para lidar com os constantes recrutamentos forçados nos aldeamentos, cuja principal foi o desaldear.

Palavras-chave: indígenas; trabalho; obras públicas.

Abstract

This article analyzes the working relationship established between the provincial government and indigenous inhabitants in the Northeast, in the second half of the nineteenth century, noting the presence of Indians in public works as protected workers. For this, use as temporal marks the period of operation of the General Directorate of Indians in Alagoas Province (1845- 1872), established by Imperial Decree No. 426

of June 24, 1845, which regulated the catechetical mission and civilization of the Indians. In this process, the institutionalized power forward on indigenous workers forcing them to public service by intensifying the use of indigenous labor, especially in public works. In contrast, the Indians have developed strategies to deal with the constant forced recruitments in the settlements, whose main was apart from village.

Keywords: indigenous; job; public works.

O Século XIX permite observar um mosaico de formas de relações de trabalho que extrapolam as categorias generalizantes de livre e escravo, inclusive coexistentes na mesma atividade, no mesmo espaço e, em alguns casos, vivenciadas pelos mesmos sujeitos. Esse mosaico convida a pensar nessas categorias como um conhecimento em desenvolvimento que, na operacionalização da lógica histórica, precisam ser confrontadas com as evidências encontradas sobre o processo observado. Ao aproximar-se de tais categorias percebe-se uma multiplicidade de formas de relações de trabalho, para o momento, destacam-se aquelas tuteladas pelo governo imperial e provincial; africanos livres e indígenas.

As experiências dos sujeitos que vivenciaram a tutela são regidas por uma legislação específica que respalda o Estado na condução coercitiva desses trabalhadores ao serviço público. No caso dos trabalhadores indígenas tutelados, a lei não representava espaço onde as relações de trabalho poderiam ser negociadas a partir de uma reivindicação organizada pelos

¹ Este artigo resulta das pesquisas realizadas para a construção da tese, em andamento, no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal da Bahia.

trabalhadores em determinado momento, ou situação. Assim, é possível a hipótese de que a experiência dos indígenas com a exploração da sua força de trabalho, a partir do regime tutelar, tinha como principal via de confronto – talvez a única – apresentar-se na condição de não tutelado. Neste caso, destaca-se o desaldear como estratégia possível para se livrarem dos recrutados realizados pelo governo provincial.

As experiências dos indígenas com o trabalho compulsório estão situadas em uma sociedade historicamente determinada. Em meados do Século XIX, com a autonomia tributária das províncias garantida pela manutenção dos “avanços” do Ato Adicional de 1834 – mesmo com a revisão conservadora na década de 1840 – diversos governos provinciais desenvolveram uma política econômica voltada para exportação. No caso da Província de Alagoas, Tenório, ao analisar dados sobre as finanças, observou que a partir de 1845 o orçamento começou a apresentar saldo “um avanço auspicioso da arrecadação proporcionou excelente média da receita provincial durante todo segundo reinado” (TENÓRIO, 1996, p. 84). O autor ressaltou que nesse período “o açúcar, o algodão, as madeiras, carnes, cocos e outros produtos alagoanos eram enviados a vários portos do império inglês”, o exigiu adequação da província para atender as necessidades desse desenvolvimento econômico.

Essa adequação da província ao momento econômico acabou

evidenciando alguns problemas quanto à disponibilidade de mão de obra local. O governo provincial encontrou dificuldades para mobilizar trabalhadores para o serviço público, sobretudo, obras que buscavam ampliar e “modernizar” as vias de transporte, promovendo melhorias na forma de escoamento da produção. Assim, o caminho que conduzia os indígenas ao aldeamento levava, também, à pretensa – muitas vezes eficaz – exploração da sua força de trabalho.

Na província de Alagoas, segunda metade do século XIX, praticamente metade da população indígena desfrutava da *segurança* dos aldeamentos, o que permite uma leitura inversa, destacando que metade da população indígena vivenciava a sua etnicidade fora dos aldeamentos. Isto pode ser observado nos resultados divulgados nos censos e mapas da população da província, onde há o registro da população indígena aldeada e desaldeada. O Mapa (ANTUNES, 1973, p.17) realizado em 1849 contabiliza esta população indígena – aldeada e desaldeada – e apresenta um total de 6.603 habitantes em 20 freguesias, dos quais 1.212 índios estavam na freguesia de Porto Calvo e Palmeira dos Índios. Já os dados produzidos pelo órgão responsável por tratar diretamente com os grupos indígenas – Direção Geral dos Índios – revela um total de 8 aldeamentos, sendo 644 índios aldeados em Porto Calvo e Palmeira.

Extrato do mapa da população indígena da Província de Alagoas em 1849

População Indígena da Província das Alagoas em 1849

Comarcas	Freguesias	Índios	
		Homens	Mulheres
Maceió	Maceió	28	32
	"Ipioca"	248	261
	Porto de Pedras	10	24
	Camargibe	61	66
	Porto calvo	476	454
	São Bento	260	257
Alagoas	Alagoas	203	229
	Norte	301	209
	São Miguel	57	41
Anadia	Anadia	35	44
	Poxim	40	52
	Palmeira	147	135
Atalaia	Atalaia	599	711
	Assembléia	168	129
	Imperatriz	233	321
Penedo	Penedo	31	27
	Colégio	187	194
	Porto da Folha	63	41
	Santa Ana	16	19
	Mata Grande	46	39
Total por sexo		3.213	3.396
Total		6.603	

Fonte: Do autor

A condição de índio aldeado era entendida pelas autoridades locais como disponibilidade de mão de obra ao serviço público. Ser índio e desfrutar das terras dos aldeamentos correspondia a ser transformado em mão de obra controlada pelo Estado e utilizada nas diversas obras públicas realizadas, sobretudo em Maceió, capital da província. As condições de trabalho nessas obras públicas, no entanto, não eram atrativas – seja no que se refere à remuneração ou às relações de trabalho, além de que, no caso dos indígenas, o engajamento nessas obras implicava o afastamento das

atividades nos aldeamentos. O trabalho dos indígenas empregados em obras públicas caracteriza-se como tutelado, com o Governo Provincial compelindo os indígenas ao serviço público com o argumento da obrigatoriedade do "índio" em prestar esse tipo de serviço, sob pena de prisão correccional, conforme previa o Regimento das Missões. A Diretoria Geral de Obras Públicas foi o órgão responsável pela solicitação da mão de obra indígena à Diretoria Geral dos Índios, que, em muitos casos, não conseguiu atender aos pedidos.

A Diretoria Geral de Obras Públicas

Em meados da década de 1850 a Província de Alagoas passou por um processo de intensificação dos trabalhos nas obras públicas, sobretudo em sua capital Maceió². Essa busca por reformas que permitissem aperfeiçoar o escoamento da produção, além de melhorias quanto à salubridade, encontrou algumas barreiras como, por exemplo, braços dispostos a enfrentar as condições de trabalho por jornal apresentadas pelo Governo Provincial. Naquele momento, os trabalhadores pareciam estar mais inclinados a trabalhar para particulares, havia a possibilidade de negociar a prestação de serviço diretamente com o contratante, além das vantagens inerentes a condição de trabalhador agregado em alguma fazenda.

Apesar desse cenário de escassez de mão de obra, havia a necessidade de reformas estruturais em Maceió em virtude da localização estratégica para o escoamento da produção, via porto do Jaraguá, em momento de prosperidade econômica vivenciada pela província. De outra forma, pode-se supor que a "invasão do *Cólera Morbus*" (ALMEIDA, 1996), em 1855 e, talvez os preparativos para a visita do casal imperial e sua comitiva, entre 1859/ 1860 (DUARTE, 2010), também tenham contribuído para ampliar o canteiro de obras que a cidade se transformou.

Sobre o desenvolvimento econômico Tenório e Lessa, (TENÓRIO e LESSA, 2013, p. 35) analisaram a importância do algodão e da cana de açúcar na economia

alagoana e observaram que "na segunda metade do Século XIX, comerciantes de todos os pontos do Estado vinham se estabelecer na Vila; houve uma febre de construção". Nesse momento, a economia estava montada a partir de iniciativas particulares que absorvia parte da mão de obra disponível na província, em um contexto de possibilidades de vida para além do trabalho remunerado em uma economia de mercado ou em obras públicas.

Quanto à questão social, diante da epidemia de cólera que envolvia diversas províncias do Império, Almeida (ALMEIDA, 1996)³ observou que na Província de Alagoas "a capital era considerada como ponto de extremo risco por situar-se nas vizinhanças de pântanos e mangues. Assim, foram tomadas cautelas de asseio, chegando-se à remoção do matadouro". Conforme ilustração no mapa a seguir, o Matadouro foi instalado próximo ao Trapiche da Barra, lugar o que exigiu melhoramentos na estrada de acesso. Para que se tenha dimensão do problema o autor chamou a atenção para as péssimas condições de higiene da Cidade de Maceió no ano de 1856. Tais condições devem ter levado à consciência a necessidade de realizar obras em Maceió, mas lembrando que o problema esteve presente em toda província motivando diversas obras em outras localidades.

Em janeiro de 1857 o Presidente da Província Antônio Coelho Sá e Albuquerque iniciou as obras do aterro e calçamento da rua comércio e nivelamento da rua do

² Cf. Folhas: 16-36. Assunto: Relatório das Obras Gerais da Província de Alagoas, obras como o Quartel do 8º Batalhão de caçadores (folha 18); Depósito das madeiras do estado, casa de morada e Secretaria do Capitão do Porto (folha 19); Estrada do Morro do Farol (folha 19); Necessidade da construção de um porto para defesa do Porto da capital da Província (folha 20); Matriz da Capital (folha 20); Cemitério Público (folha 21); Hospital da Caridade (folha 22); Ponte do Poço (folha 22); Ponte da Satuba (folha 22); Estrada do Bebedouro (folha 23); Estradas e Pontes que não tem recebido auxílio dos cofres gerais: Estrada de Jaraguá (folha 23); Ponte sobre o Riacho Maceió (folha 24); Estrada do Norte entre Maceió e Porto Calvo (folha 24); Primeira Estrada do Centro entre a capital e a Comarca da Imperatriz (folha 25); Mata do Rolo (folha 27); Oitero (a ferque) (folha 27); Segunda Estrada do Centro em Direção a Atalaia, Assembleia, Quebrangulo e Palmeira (folha 28); Serra dos Dois Irmãos (folha 29); Terceira Estrada do Centro em direção á Cidade das Alagoas, São Miguel, Anadia e Palmeira (folha 31); Estrada do Centro em direção a Villa do Poxim, Coruripe e Cidade de Penedo (folha 31); Outras Obras da Província. Cadeia desta Cidade (Maceió) (folha 32); Abertura do Rio São Miguel (folha 33); Abertura do Rio Coruripe (folha 33); Abertura do Canal da Ponta Grossa (folha 34); Matadouro Público (folha 34); Muralha do Palacete (folha 35); Depósito de materiais das Obras Publicas (folha 35). APA. Caixa 816. Documentos: Obras Públicas. Ano: 1857-1859. Quantidade: 01 Volume.

³ Possivelmente em virtude do surto de cólera que assolou a província em 1856 e 1863.

Rosário. Estas obras faziam parte das medidas administrativas para atender as melhorias da Cidade e foram gerenciadas pelo Capitão Mor de Engenheiro João Luís de Oliveira Lobo, Diretor de Obras Públicas de Maceió, nomeado em dezembro de 1856. Para sua execução foram nomeados Manoel do Nascimento Prado, Manoel da Costa Pereira Cotrim e Manoel José Teixeira de Oliveira⁴. Apesar de não ser possível identificar a função exercida por eles – engenheiros, gerente de obra, mestre de obra, contador – sabe-se que foram empossados pela Presidência da Província e que se reportavam à secretaria da presidência por ofícios. Eles devem ter passado alguns anos nesses serviços, pois, em outubro de 1859, Manoel do Nascimento Prado enviou um extrato com documentos comprovando as despesas e a folha dos trabalhadores da obra de nivelamento das ruas de Maceió para liberação dos pagamentos. O extrato foi encaminhado à Tesouraria pela Presidência da Província no mesmo mês, o que demonstra o cumprimento no pagamento dos trabalhadores e fornecedores de material, o que permite pensar naquelas obras como prioridade para o Governo Provincial⁵. Como explicou o Presidente da Província:

Nos meus relatórios anteriores ocupei-me dos melhoramentos feitos nas duas estradas que conduzem desta capital ao centro da província, ambas em direção a Comarca de Imperatriz. O ano passado foi mister, em consequência da epidemia parar com essas obras. Nem havia pessoal para elas, nem era prudente empreender melhoramentos dispendiosos, sem conhecer-se a influência da epidemia nas rendas da província, revelando ainda observar,

que as obras então indispensáveis, em vistas da necessidade da quadra, exigiam rápido andamento. Hoje que já as obras urgentemente reclamadas nesta cidade, estão em próximo estado de conclusão, e que iam, será acertado volver a administração as suas vistas com atenção para as vias de comunicação da província, sobretudo para as duas estradas, que vão ter a Comarca de Imperatriz⁶.

As Falas e Relatórios dos Presidentes da Província, quando o tema são as obras públicas, não revelam a mão de obra utilizada, abordando apenas a importância do serviço prestado à sociedade alagoana e listando os nomes dos funcionários responsáveis pelas obras. No entanto, a mão de obra indígena, recrutada nos aldeamentos, foi utilizada nessas obras, mas parecia não atender a demanda imposta pela necessidade do desenvolvimento econômico provincial. Em fevereiro de 1857, diante das ordens da Presidência da Província para que fossem apresentados vinte e quatro índios à comissão encarregada pelo aterro e calçamento das ruas do Comércio e Rosário, o Diretor de Obras Públicas de Maceió explicou:

Tenho a declarar a Vossa Excelência quanto aos índios, que apenas existem vinte e nove empregados nos trabalhos gerais e provinciais, sendo dezenove na ocupação para o aterro que tem de cobrir a rua do Quartel e dez na estrada para o matadouro, a creio cuido, que estes dois daqueles a concluir o seu engajamento e por falta de quem o substituía a exigência de serviço estão ocupados, e quando se, que esta Diretoria dispõe de dezessete, sendo dez em bom estado e empregados no Quartel, Cemitério e Matriz, e sete em mão.⁷

Na oportunidade o diretor solicitou orientação da presidência quanto ao encaminhamento da

⁴ OFÍCIO enviado por Manoel do Nascimento Prado, Manoel da Costa Pereira Cotrim e Manoel José Teixeira de Oliveira enviado ao Presidente da Província Antônio Coelho de Sá e Albuquerque. Maceió, 30 de janeiro de 1857. APA. Caixa 816. Documentos: Obras Públicas. Ano: 1857-1859. Quantidade: 01 Volume. Folha:12-13.

⁵ OFÍCIO enviado por Manoel do Nascimento Prado e Guilherme José da Graça ao Secretario da Presidência da Província Jose Alexandrino Dias de Moura. Maceió 17 de outubro de 1859. APA. Caixa 816. Documentos: Obras Públicas. Ano: 1857-1859. Quantidade: 01 Volume. Folha:73-74.

⁶ FALLA dirigida à Assembleia Legislativa da Província das Alagoas na abertura da sessão ordinária do ano de 1856, pelo excelentíssimo presidente da mesma Província, Antônio Coelho de Sá e Albuquerque. Recife, Typ. de Santos & Companhia, 1856.

⁷ OFÍCIO enviado pelo Diretor das Obras Públicas Capitão Mor de Engenheiros João Luiz de Araújo Oliveira Lobo ao Presidente da Província Antônio Silva e Albuquerque. Maceió 17 de Fevereiro de 1857. APA. Caixa 816. Documentos: Obras Públicas. Ano: 1857-1859. Quantidade: 01 Volume. Folhas: 57-58

situação: deveria adiar o prazo de cumprimento das obras que estavam sendo realizadas para empregar os braços indígenas, disponíveis naquele momento, no aterro e calçamento das ruas do Comércio e Rosário? A situação revela a escassez na disponibilidade de mão de obra para os trabalhos em obras públicas, sendo os indígenas a opção, senão a única, do Governo Provincial. Este exemplo é simbólico, pois se trata da principal rua do centro urbano e comercial da Capital da Província. A orientação recebida foi para que trabalhadores indígenas fossem direcionados para as obras de higienização da cidade, por ordem do Vice-Presidente da Província Ignácio José de Mendonça Uchoa⁸.

De fato, seis meses depois o diretor das obras informou a Presidência da Província que as obras nas estradas do Matadouro e do Jaraguá às Mangabeiras haviam sido suspensas em virtude da falta de trabalhadores⁹. A responsabilidade pela falta de trabalhadores recaía na Diretoria Geral dos Índios, ou melhor, na dificuldade desta em conduzir os indígenas, moradores dos aldeamentos sob sua administração, ao trabalho por jornal no serviço público. O diretor das obras, inclusive ironizou com o diretor dos índios quando explicou¹⁰ à Presidência da Província que suas "reiteradas solicitações não tem sido atendidas talvez por desencontro ou extravio de ofícios". No entanto, o próprio diretor das obras reconheceu¹¹ que os trabalhadores da Cidade de Maceió não aceitavam o trabalho por jornal, nem pela quantia de oitocentos reis, paga pelo serviço.

Naquele mês de agosto havia trinta indígenas trabalhando nas obras públicas da cidade de Maceió. O regime de trabalho expresso na documentação previa que o índio aldeado tinha a obrigação de dar quarenta dias de serviço nessas obras, depois estariam liberados para retornarem aos seus aldeamentos¹². Esse trabalho seria remunerado e, conforme registros, os vencimentos giravam em torno de setecentos a oitocentos réis, o jornal. Os indígenas passariam pelo menos dois meses nas obras, o que corresponde a quarenta dias úteis de trabalho. No entanto, passados os dias previstos para permanência, era prática comum entre os administradores das obras, também aprovada pela Presidência da Província, que esses indígenas só poderiam retornar às suas casas quando fossem substituídos por outros. Essa prática foi à maneira encontrada pelo Governo Provincial para pressionar os indígenas a tal empreitada, sem prejuízo às obras¹³.

As obras públicas estavam praticamente paradas no final de 1857 por falta de trabalhadores quando o Capitão Mor Engenheiro João Luís de Oliveira Lobo, Diretor de Obras Públicas de Maceió, solicitou ao Presidente da Província Ângelo Thomas do Amaral para que interviesse junto a Diretoria dos Índios. Esta não havia sido à primeira solicitação do Engenheiro, pois o mesmo observou que a Vice-presidência já havia encaminhado despacho ordenando a remessa de índios para os trabalhos em obras públicas. Diante da dificuldade de se encontrar trabalhadores jornaleiros, em Maceió, a mão de obra indígena

⁸ OFÍCIO enviado pelo Diretor das Obras Públicas Capitão Mor de Engenheiros João Luiz de Araújo Oliveira Lobo à Vice Presidente da Província Ignácio José de Mendonça Uchoa. Maceió 5 de Outubro de 1857. APA. Caixa 816. Documentos: Obras Públicas. Ano: 1857-1859. Quantidade: 01 Volume. Folha: 89.

⁹ OFÍCIO enviado pelo Diretor das Obras Públicas Capitão Mor de Engenheiros João Luiz de Araújo Oliveira Lobo à Vice Presidente da Província Ignácio José de Mendonça Uchoa. Maceió 20 de Outubro de 1857. APA. Caixa 816. Documentos: Obras Públicas. Ano: 1857-1859. Quantidade: 01 Volume. Folha: 79.

¹⁰ OFÍCIO enviado pelo Diretor das Obras Públicas Capitão Mor de Engenheiros João Luiz de Araújo Oliveira Lobo à Vice Presidente da Província Ignácio José de Mendonça Uchoa. Maceió 20 de Outubro de 1857. APA. Caixa 816. Documentos: Obras Públicas. Ano: 1857-1859. Quantidade: 01 Volume. Folha: 57-58.

¹¹ Idem.

¹² Destaca-se que o Regimento das Missões não regulamenta o regime de trabalho. O Artigo 1º, parágrafo 35 do Regimento das Missões, reza que compete ao Diretor Geral dos Índios prevê: "Aprovar e mandar pôr em execução provisoriamente a tabela, organizada pelos Diretores das Aldeias, dos jornais que devem ganhar os índios que forem chamados para os serviços das mesmas, ou qualquer outro serviço público; levando-a ao conhecimento do Governo Imperial para a sua final aprovação". DECRETO do Governo Imperial nº 426 de 24 de julho de 1846.

¹³ OFÍCIO enviado pelo Diretor das Obras Públicas Capitão Mor de Engenheiros João Luiz de Araújo Oliveira Lobo à Vice Presidente da Província Ignácio José de Mendonça Uchoa. Maceió, 17 de Agosto de 1857. APA. Caixa 816. Documentos: Obras Públicas. Ano: 1857-1859. Quantidade: 01 Volume. Folha: 84.

parecia ser a principal alternativa para as obras públicas. O engenheiro reconheceu que havia vantagens na utilização dos indígenas como, por exemplo, a constante substituição, sugerindo que o Diretor dos Índios poderia fazer remessas de 50 a 60 indígenas a cada dois meses¹⁴, números que permitem pensar na expectativa do governo em relação a esses braços, o que contrastava com a remessa do mês anterior, 15 índios do aldeamento de Jacuípe¹⁵.

Algumas obras urgentes para a economia provincial estavam paralisadas por falta de trabalhadores. Segundo o engenheiro “temos a estrada do Riacho que podia ter sido concluída[...] faz-me necessário suspender os seus trabalhos, incluindo de mato; e o aterro da estrada do Matadouro[...]porque serviço desta

ordem não pode ser satisfeito sem encontrar algum adiantamento de trabalhadores¹⁶. O problema apresentado pelo Engenheiro era que os indígenas preferiam trabalhar em obras particulares, observando que “estes trabalhadores não são os desembaraçados para o serviço, são sujeitos de melhor e são uns mais ambiciosos que os outros, ordinários de raça mista, indolentes e que só procuram o que fazer quando tem falta de dinheiro”¹⁷. No entendimento do engenheiro, os indígenas, por serem tutelados pelo Estado, estariam na obrigação de atender ao Governo Provincial às necessidades do serviço público, se submetendo a condições de trabalho que outros trabalhadores livres não estavam dispostos, como foi o caso da abertura do Canal da Levada

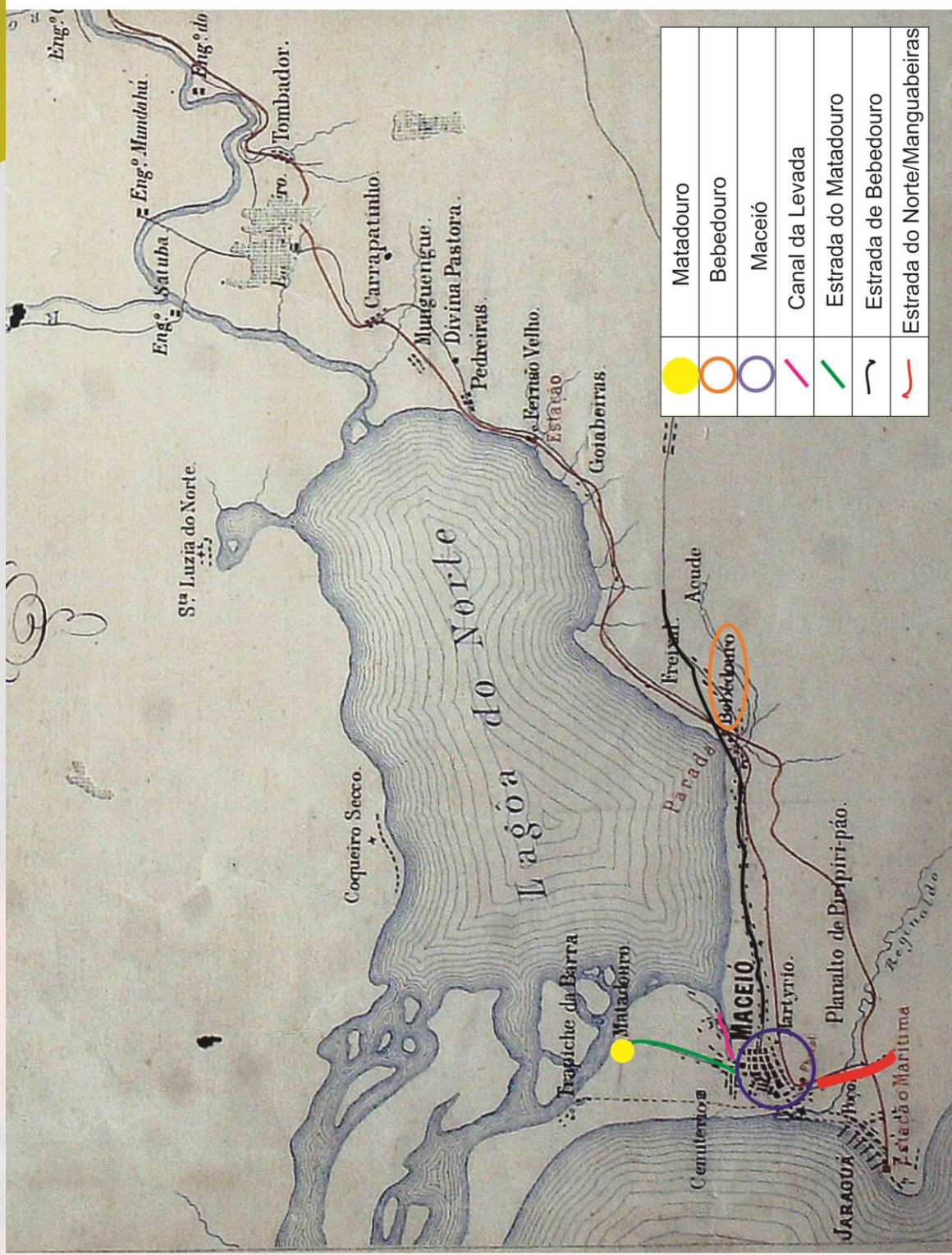
¹⁴ OFÍCIO enviado pelo Diretor das Obras Públicas Capitão de Engenheiro João Luís de A. Lobo, Diretor de Obras Públicas de Maceió solicitou ao Presidente da Província de Alagoas Ângelo Thomas do Amaral. Maceió 12 de dezembro de 1857. APA. Caixa 816. Documentos: Obras Públicas. Ano: 1857-1859. Quantidade: 01 Volume. Folha: 14-15.

¹⁵ OFÍCIO enviado pelo Diretor das Obras Públicas Capitão de Engenheiros dos João Lins de Oliveira Lobo ao Vice Presidente da Província de Alagoas Ignácio José de Mendonça. Maceió 23 de Novembro de 1857. APA. Caixa 816. Documentos: Obras Públicas. Ano: 1857-1859. Quantidade: 01 Volume. Folha: 39-40.

¹⁶ OFÍCIO enviado pelo Diretor das Obras Públicas Capitão de Engenheiros João Lins de Oliveira Lobo ao Vice Presidente da Província de Alagoas Ignácio José de Mendonça. Maceió 23 de Novembro de 1857. APA. Caixa 816. Documentos: Obras Públicas. Assunto: Apresentação dos Índios enviados do Aldeamento de Jacuípe, para as obras do aterro do Matadouro. Ano: 1857-1859. Quantidade: 01 Volume. Folha: 39-40.

¹⁷ OFÍCIO enviado pelo Diretor das Obras Públicas Capitão de Engenheiros João Luís de Oliveira Lobo, Diretor de Obras Públicas de Maceió solicitou ao Presidente da província Ângelo Thomas do Amaral. Maceió 12 de dezembro de 1857. APA. Caixa 816. Documentos: Obras Públicas. Assunto: Pedido de mão de obra indígena ao Diretor Geral dos Índios. Ano: 1857-1859. Quantidade: 01 Volume. Folha: 14-15.

Imagem 07: Localização das bocas de entrada de mercadoria de Maceió e estrada do matadouro.



A abertura do Canal da Levada

Ao findar o regime colonial, a povoação de Maceió já era um grande centro comercial de alguma importância, servindo de empório a uma vasta zona agrícola, que se desenvolvia pelo vale Mundaú e do Paraíba, cortada por dois grandes caminhos abertos ao acaso da penetração sertaneja, com diversos centros açucareiros marginais¹⁸.

¹⁸ COSTA, Craveiro. Maceió. Op. Cit. p. 17.

Segundo Almeida (ALMEIDA, 2011, p. 32), Maceió teria “duas grandes bocas de entrada”, uma em Bebedouro e outra na Estrada do Norte que seguia em direção à Mangabeira. Uma terceira via foi o Canal da Levada por estar situado em lugar estratégico, sendo uma opção para a entrada e saída de mercadorias produzidas nos vales. De outra forma, também cumpriria a função de interligar o porto do Jaraguá à capital Alagoas, situada às margens da lagoa Manguaba.

Segundo Dias Cabral (DIAS CABRAL, 1878, p 245) a “gênese do Canal da Levada foi a abertura do canal do Trapiche da Barra da Ponta Grossa”, um projeto de 1828 que não foi concluído por falta de recursos. O autor explicou que “sendo o Trapiche da Barra o ponto central das comunicações de Maceió com os povoados às margens das lagoas, foi àquele local escolhido para o trajeto do canal que aproximasse relações”. Nesse primeiro momento o Governo provincial não investiu qualquer recurso e a obra resultou de uma iniciativa particular que beneficiaria, principalmente, os comerciantes locais.

Em 1835, surgiram divergências em relação ao trajeto que o canal deveria percorrer. Por isso, a Assembleia Legislativa criou uma Comissão para discutir o assunto que no ano seguinte definiu que o percurso seria “da Ponta Grossa à Boca de Maceió”. O Governo provincial passou a investir na obra e os trabalhos de escavações chegaram a ser iniciados, mas em razão de contestações e falta de recursos logo pararam¹⁹. Uma década depois, em 1839, a Presidência da Província

destinou orçamento à obra do “prosseguimento da levada”, desta vez utilizando mão de obra indígena. Ressalta-se que neste período ainda não existia oficialmente Diretoria Geral dos Índios, no entanto, tem-se um registro da Presidência da Província solicitando²⁰ ao Diretor dos Índios da vila da Palmeira, Manoel Pereira Camelo, que encaminhasse de 20 a 25 índios para o serviço da obra do canal da Ponta Grossa.

Na oportunidade, o diretor informou: “tenho dado as primeiras ordens, para reunirem-se os mesmos índios e à frente deles fazer ler e propor o objeto que trata o mesmo ofício e comunicarei brevemente à V. Exc. o resultado”. Consultar os indígenas sobre a solicitação do Governo Provincial para o trabalho em obras públicas não ser prática comum, de acordo com a documentação consultada. No mês seguinte, em acordo com os indígenas aldeados, foram listados 16 indígenas liderados pelo índio e Capitão mor José Manoel²¹, em janeiro de 1840, para atender à solicitação.

Em junho de 1840, o Presidente da Província Anselmo Francisco Perreti declarou que os trabalhos de abertura do Canal da Levada já estariam concluídos, mas “em 1846 ainda não se achava terminada a obra, vigorando o desejo de prolongar a abertura até a Boca de Maceió, onde se construiria o cais de desembarque” (LEITE E OITICICA, 1916). Portanto, passados quase duas décadas da criação do projeto original, a obra ainda precisava de mais investimentos e trabalhadores.

Os problemas com a obra de abertura do Canal da Levada

¹⁹ DIAS CABRAL, João Francisco. A utilidade da geografia. RIHGAL. v. I, Nº 9. Dezembro de 1876. 240-247. p. 245.

²⁰ OFÍCIO enviado pelo Diretor dos Índios da Vila da Palmeira Manoel Pereira Camelo ao Presidente da Província de Alagoas Agostinho da Silva Neves, datado de 29 de dezembro de 1839. APA. Diretor dos Índios, M: 37, E:11, 1820-1864. In: ANTUNES, Clóvis. Documentário. Op. Cit.

²¹ LISTA dos índios que marcharam para a obra do canal da Ponta Grossa. OFÍCIO enviado pelo Diretor dos Índios da Vila da Palmeira Manoel Pereira Camelo ao Presidente da Província de Alagoas João Lins Vieira Cansação de Sinimbu, datado de 10 de janeiro de 1840. Arquivo Público de Alagoas, Diretor dos Índios, M: 37, E:11, 1820-1864. In: ANTUNES, Clóvis. Documentário. Op. Cit.

passaram por diversos gestores que reconheciam a necessidade e importância da sua realização, mas não conseguiam concluí-la. No caso, o Presidente da Província José Bento da Cunha Figueiredo, observou que era a principal via de comunicação entre as lagoas do Sul – Mundaú – e a do Norte – Manguaba –, destacando²² que por elas passavam “todos os gêneros que abastecem a capital e também todos os materiais de edificação e mesmo não pequeno número de sacas de algodão e sacos de açúcar que vem dos engenhos situados à margem das mencionadas lagoas”. Na oportunidade, o presidente considerou a possibilidade de se abrir outro canal partindo da Ponta Grossa – distante um quilômetro ao poente do Canal da Levada – em virtude das condições intransitáveis em que se encontrava o da levada, em 1850.

Para o Presidente da Província era de interesse público e de relativa urgência *desembarçar* o canal antes da chegada do inverno. Para isso, em 1851, mandou chamar aproximadamente 70 indígenas do aldeamento da Atalaia para a empreitada que ficaram sob a administração de Tavares de Macedo que, segundo a própria presidência, estava conduzindo a obra de forma de satisfatória²³. Informações que devem ser confrontadas com as apresentadas por Leite e Oiticica quando registrou o testemunho de João Ignácio de Moreira, Capitão dos Índios nomeado pelo Diretor Geral dos Índios. Segundo o Capitão “no tempo de um Pitanga, que era Diretor Geral dos Índios, ele era Capitão dos Índios e pessoa de confiança do diretor e foi mandado

vir com trezentos a quatrocentos índios abrir a levada, o que fizeram, não sabendo quem era o Presidente da província que ordenou o serviço”(LEITE E OITICICA, 1916). Diante dos números apresentados, constata-se que a mão de obra indígena foi fundamental na abertura do Canal da Levada e, considerando as versões citadas, esses trabalhadores estariam a serviço do diretor dos índios que, nesse caso era partidário do Presidente da Província que o nomeou.

O fato foi que todo esforço para a abertura do canal não obteve o resultado esperado. Dias Cabral, descreveu o canal em 1852:

Todas essas esperanças frustrou-as a natureza do leito do canal e em 1852, já obstruída a levada, declarou o engenheiro Marcolino que sem o auxílio de barcas de escavação era impossível à remoção dos obstáculos. De dia em dia fugiram as águas, a vala se reduziu à lama, o canal ficou rego e hoje pede a higiene sejam entulhados os atoleiros para que sobre o solo fixo se assentem os trabalhos que liguem a margem da lagoa à praça do mercado (DIAS CABRAL, 1876, p. 246).

A considerar o tempo em que o canal esteve necessitando de reparos, qualquer intervenção já seria um avanço. Em 1859 o Engenheiro Conrad Jacob Niemayer enviou parecer à Presidência da Província informando a necessidade de serem realizadas melhorias no Canal da Levada, também chamado de Ponta Grossa. Para isso, o governo provincial deveria proceder a escavações e desobstruções, além de alteração em seu curso, prolongando-o até o mercado de Maceió, o que facilitaria o embarque e desembarque de mercadorias²⁴. A

²² FALLA dirigida à Assembleia Provincial pelo Presidente da Província José Bento da Cunha Figueiredo. Maceió, 5 de maio de 1853. In: LEITE e OITICICA, Francisco de Paula. Memorial Biográfico do Comendador José Rodrigues Leite Pitanga. Quarto período (1850- 1875). RIHGAL. v. VIII, Nº 1. Janeiro de 1916. 7- 47.

²³ FALLA dirigida à Assembleia Legislativa da Província das Alagoas na abertura da Segunda Sessão Ordinária do 8ª legislatura pelo Exm. Presidente da mesma Província, o Conselheiro Dr. José Bento da Cunha Figueiredo, em 25 de abril de 1851. Maceió: Typographia de J. S. da S. Maia, 1851. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de. Os índios nas fallas e relatórios provinciais das alagoas. Op. Cit.

²⁴ PARECER enviado pelo Engenheiro Conrad Jacob Niemayer ao Presidente da Província Manoel Pinto de Souza Dantas, Rio de Janeiro, 2 de novembro de 1859. APA. Engenheiros, M. 105, E. 11, (1839- 1860). In: ANTUNES, Clóvis. Documentário. Op. Cit.

manutenção e reformas deste canal envolveram indígenas de diversos aldeamentos em períodos diferentes. Por se tratar da principal via de abastecimento da capital da província, pode ilustrar a importância da força de trabalho indígena para a economia local, sendo o canal da Ponta Grossa emblemático para a utilização de mão de obra indígena.

A presidência da província, já na Década de 1830, orientou as condições de trabalho dos indígenas no Canal da Levada:

Dê as providencias para que sejam ocupados nisso continuamente cinquenta índios. Eles vencerão a quatrocentos e oitenta réis diários, descontando-se deste valor o preço de uma libra de carne seca, e de um décimo de farinha, ou de libra e meia de carne fresca, e de um décimo de farinha, que se lhes dará, quando V. M^{ce}, e o referido julguem mais acertado sustentá-los a custa da subscrição. Também se distribuirá no fim do dia, uma garrafa de aguardente por cada dez homens. Os primeiros índios, que vierem, serão logo aplicados a levantar uma palhoça para seu abrigo, e dos que lhe sucederem, pois que de mês em mês devem ser mudados, recebendo nessa ocasião o salário vencido. Não serão, porém mudados os primeiros sem que cheguem os segundos, e assim por diante, conservando-se sempre o mesmo número.²⁵

Em janeiro de 1860 o Major Comandante do Aldeamento do Cocal Antônio José de Souza Salazar solicitou²⁶ à Presidência da Província que autorizasse a dispensa dos seus subordinados para que pudessem retornar as suas aldeias. Eles já teriam cumprido o tempo que eram obrigados nas obras da cidade, mas estavam sem alimentos para seguirem viagem, o que acabava segurando os indígenas em Maceió, nas obras, por mais tempo. Ao que

tudo indica, os trabalhadores indígenas sob o comando do Major retornaram para seu aldeamento com recursos próprios, ou seja, em condições precárias que não estimulavam outros indígenas a seguirem pelo caminho de levada às obras públicas da cidade de Maceió.

O trabalho por obrigação: recrutamento e conflito

A obrigatoriedade de indígenas trabalharem em obras públicas foi utilizada como justificativa para os constantes recrutamentos realizados por diversas autoridades locais nos aldeamentos. Diante dos recrutamentos arbitrários, a opção dos indígenas pelo trabalho para particulares ou mesmo a busca por outras formas de vida fora dos aldeamentos refletiu no quantitativo da população aldeada acarretando a redução da população, sobretudo no número de homens. De fato, já não havia braços indígenas suficientes para desenvolver uma economia de aldeamento, pois muitos abandonavam os aldeamentos quando recebiam a notícia de que os recrutamentos seriam realizados.

As solicitações de mão de obra indígena pela Presidência da Província encontravam nos diretores dos índios apenas desculpas por não poderem atender aos pedidos, enquanto que, por outro lado, autoridades policiais prendiam os poucos indígenas aldeados e os remetiam para as obras públicas sob a justificativa de estarem cumprindo ordens do governo provincial. Dessa forma, os indígenas estavam sujeitos ao recrutamento que ocorria tanto dentro do que se pode identificar

²⁵ OFÍCIO do Presidente da Província das Alagoas Rodrigo de Souza da Silva Pontes enviado ao Diretor dos aldeamentos de Atalaia e Santo Amaro. Casa do Governo das Alagoas. Maceió, 5 de Novembro de 1836. APA. Diversas autoridades provinciais. Correspondência ativa. Maço 149, Estante 20. 1836-1837. In: ANTUNES, Clóvis. Documentário. Op. Cit.

²⁶ CARTA enviada pelo Major Comandante dos índios do aldeamento do Cocal Antônio José de Souza Salazar à Presidência da provincial. APA. Secção de Documentos. Diretorias Parciais dos Índios. M.39. E.11. 1820-872. In: ANTUNES, Clóvis. Documentário. Op. Cit.

como legalidade quanto ilegalidade. Esses recrutamentos eram realizados tanto através do órgão responsável pela administração dos aldeamentos, quanto por funcionários cuja função não previa tal atividade. No entanto, não se tem registro de qualquer punição às autoridades que realizaram os recrutamentos ilegais, o que corrobora a ideia de que o campo de ação indigenista não estava acomodado à legislação indigenista, sendo na prática, conduzido pelos interesses do poder política e econômico local.

Pitanga²⁷, em 1 de outubro de 1856, observou a existência de conflitos jurídicos entre os Oficiais dos Índios e autoridades policiais locais que promoviam recrutamento forçado sob ameaça de prisão dos aldeados. O diretor advertiu as partes envolvidas esclarecendo aos "meus índios e aos senhores delegados, quanto a forma como a qual deveriam proceder o recrutamento tanto para fazerem diligências quanto para serviços públicos (como o batimento de estradas)." Nesse caso, os Delegados de Polícia deveriam solicitar oficialmente ao Capitão dos Índios – ou qualquer outro oficial que o representasse – que estes estavam orientados a atender à solicitação, pois conheciam os indígenas aldeados e a disponibilidade destes para o tal serviço. Na oportunidade, o diretor enviou uma relação de nomes relativa aos índios do aldeamento da Sapucaia cujos nomes não deveriam ser recrutados pelo Chefe de Polícia, subdelegados e inspetores. O Vice-Presidente da Província Roberto Calheiros de Mello²⁸ – ainda gestão de Sá e Albuquerque – encaminhou

essa lista com os nomes dos índios dispensados do recrutamento para consideração do Delegado de Polícia.

O diretor dos índios não apresentou os critérios que ele utilizou para isentar esses indígenas do recrutamento, mas o envio da lista pode ser entendido como uma das medidas que visavam controlar as ações de recrutamento, por ser esta parte do exercício da sua função. Os critérios para a seleção dos indígenas que iriam trabalhar nas obras públicas aparecem nos registros dos diretores parciais dos índios, inclusive estes ressaltavam que esses critérios eram previstos pela legislação. Foi possível identificar tratamento quando ao alistamento entre indígenas casados e os solteiros, com ou sem filhos.

Em 1854, diversos indígenas do aldeamento do Cocal desertaram das obras públicas sob a justificativa de serem casados. O diretor observou²⁹ que "os lotes de índios que último desertaram, do Cocal, ainda não tinham chegado à Aldeia até a saída do Capitão. Já dei ordem para recrutar os solteiros e remeter os casados presos tanto para darem conta dos cavalos, como serem congregados ao trabalho". Acrescentou ainda que os índios casados que desertaram deveriam cumprir o mesmo prazo dos solteiros nas obras, que era de 40 dias úteis.

Foi o caso apresentado por Pitanga³⁰ quando denunciou à Presidência da Província a prática de recrutamento ilegal. O diretor explicou que foi "informado do Capitão de Índios Antônio José Ramos, que o índio Felles Chrispim é casado, posto a mulher o deixasse, tem em sua companhia dois filhos

²⁷ OFÍCIO enviado pelo Diretor Geral dos Índios José Rodrigues Leite Pitanga ao Vice-Presidente da Província de Alagoas Roberto Calheiros de Mello. Maceió, 1 de outubro de 1856. APA. Documentos avulsos.

²⁸ De acordo com Espíndola: "Antônio Coelho de Sá e Albuquerque entrou em exercício aos 14 de outubro de 1854 e passou-o aos 13 de abril aos 13 de abril de 1857, governando apenas 1 anos, 7 meses e 6 dias; sendo substituído de 1855 a 1856 duas vezes pelo 1º Vice-Presidente Dr. Roberto Calheiros de Mello, que nestas substituições esteve 10 meses e 24 dias, e pelo 2º Vice-Presidente Dr. Ignácio José de Mendonça Uchoa em 1857 durante 7 meses e 27 dias". ESPÍNDOLA, Thomaz. A geografia alagoana ou descrição física, política e histórica da Província das Alagoas. Maceió: Cata-vento, 2001.

²⁹ OFÍCIO enviado pelo Diretor Geral dos Índios José Rodrigues Leite Pitanga ao Presidente da Província de Alagoas José Bento da Cunha Figueiredo. Engenho Riachão, 2 de abril de 1854. APA. Documentos avulsos.

³⁰ OFÍCIO enviado pelo Diretor Geral dos Índios José Rodrigues Leite Pitanga ao Presidente da Província de Alagoas Antônio Coelho de Sá e Albuquerque. Engenho Riachão, 14 de março de 1855. APA. Documentos avulsos.

para quem trabalha; o Sr. Subdelegado nem isso atendia para recrutar a um índio isento pela Lei do Recrutamento". O diretor destacou que fora informado pelo Capitão dos Índios, uma autoridade que estava cumprindo o exercício da sua função e que conhecia os aldeados. Tal autoridade estava habilitada para comprovar a situação de Felles que, apesar de não se encontrar mais na companhia da sua esposa, ainda assim caracterizava-se como casado pela responsabilidade assumida com a criação dos seus filhos.

O caso do índio Felles Chispim é simbólico para o entendimento da disputa pelo controle da mão de obra indígena. Ele e outros três indígenas – João Nunes, José Raimundo e João Alexandre – haviam sido presos dentro do aldeamento pelo então Subdelegado Morissé. O Diretor dos Índios saiu em defesa dos seus argumentando junto a Presidência da Província que eram "todos bem procedidos, trabalhadores e obedientes aos seus Capitães". Na ocasião pediu que fossem postos em liberdade para que retornassem para o seu aldeamento, sem antes ressaltar: "o Sr. Subdelegado cumpra com a sua missão com outra gente, não faça cortesia com chapéu alheio"³¹. Diante dos diversos conflitos de jurisdição, destaca-se que os próprios indígenas possivelmente cientes da legislação, apresentavam-se como casados a fim de escapar dos recrutamentos ou mesmo reduzir o tempo de permanência nas obras da cidade.

Os conflitos entre as autoridades acabavam gerando situações inusitadas, pois a depender

da posição em que se estivessem, prendia-se ou soltava-se os indígenas recrutados para o trabalho nas obras públicas. Em esclarecimento prestado pelo então Capitão de Engenheiros João Luiz de Araújo Oliveira Lobo,³² a Presidência da Província registrou que nove índios acompanhados por seu capitão haviam se apresentado para os trabalhos das obras públicas de Fernão Velho. O capitão dos Índios informou-lhe que, na viagem, o Inspetor de Polícia Bernardo Aragão libertou o índio José Leocádio, que estava sendo levado preso por ter desertado das obras. O caso ficou mais claro quando o próprio Diretor Geral dos Índios informou à Presidência da Província:

Queixo-me a V. Ex.^a contra o Inspetor do aldeamento dos índios da Sapucaia; e peço justiça por haver eu tido o arrojo de soltar o índio José Leocádio da Cadeia da Vila da Atalaia, preso a minha ordem e com a circunstância de ser o índio desertor, já este ano do serviço das obras públicas, suponho que desertou no mês de junho próximo passado, o Sr. Diretor das obras melhor informará a V. Ex.^a. Seja V. Ex.^a meu protetor a este respeito, para que a minha força moral não caduque na aldeia da Atalaia, a ponto de um Inspetor ter a audácia de afrontar a Lei soltando um índio preso a minha ordem; e por seu superior. O Inspetor Bernardo Aragão deve ser processado, ou quem o induziu, ou deu-lhe força para isso, tanto para saber respeitar as autoridades legítimas e legais, como mesmo para não por em execução as ameaças que faz de prender aos meus súditos sem que sejam criminosos, justamente o caso em que ele os pode prender e entregá-los a justiça, ao contrário é conflitos de jurisdição que não convém entre as atribuições de cada Corpo, ou empregados públicos.³³

O diretor pediu uma punição exemplar para o Inspetor para que outras autoridades policiais

³¹ OFÍCIO enviado pelo Diretor Geral dos Índios José Rodrigues Leite Pitanga ao Presidente da Província de Alagoas Antônio Coelho de Sá e Albuquerque. Engenho Riachão, 5 de março de 1855. APA. Documentos avulsos.

³² OFÍCIO enviado pelo Capitão de Engenheiros João Luiz de Araújo Oliveira Lobo, Diretor de Obras Públicas de Maceió, ao Vice-Presidente da Província de Alagoas Inácio José de Mendonça Uchoa. Diretoria de Obras Públicas de Maceió, 1 de outubro de 1857. APA. Caixa 816. Documentos: Obras Públicas. Ano: 1857-1859.

²² OFÍCIO enviado pelo Diretor Geral dos Índios José Rodrigues Leite Pitanga ao Vice-Presidente da Província de Alagoas Ignácio José de Mendonça Uchoa. Engenho Riachão, 16 de outubro de 1857. APA. Documentos avulsos.

respeitassem as jurisdições definidas para seus cargos. No caso de qualquer assunto referente aos indígenas, os oficiais e comandantes dos índios, bem como o diretor do aldeamento e o diretor geral deveriam ser consultados. Estas seriam as autoridades locais incumbidas por lei para realização dos recrutamentos nos aldeamentos. No entanto, os indígenas não ficavam passivos esperando a definição de qual autoridade do governo provincial teria permissão para realizar os recrutamentos. Eles elaboravam estratégias, como o desaldear, para lidarem com essas autoridades locais, inclusive com aquelas que atuavam diretamente nos aldeamentos e estavam presentes no cotidiano dos índios.

Diante dessa estratégia indígena, o diretor recomendou à Presidência da Província que, quando ele conseguisse recrutar alguns para o serviço, "Vossa Excelência aqueles que forem para este fim que Vossa Excelência não solte por pedido de pessoa alguma", pois os índios que o diretor listava para o serviço público eram "bastante desobedientes e difamadores das leis públicas"³⁴. Neste caso, o diretor apresentou critérios de inclusão dos indígenas na lista dos recrutáveis. O recrutamento passou a ser utilizado como punição para aqueles considerados "desobedientes" e esta acusação se aplicava, inclusive aos indígenas que trabalhavam fora dos aldeamentos e escapavam ao controle dos diretores e oficiais dos índios, saindo do campo de ação indigenista.

Para manter os indígenas sob o seu controle o diretor parcial organizava recrutamentos noturnos

utilizando tropas armadas para conseguir prendê-los antes que pudessem desaldear. Não foi possível identificar a composição dessa tropa, sabe-se que nas diligências seus membros andavam armados, mas sem autorização. Esta infração revelou a existência de conflito entre o diretor parcial e o inspetor de polícia, quando o Ajudante dos Índios relatou que durante uma diligência se apresentou um "Inspetor por ordem do Sr. Delegado de Polícia para tomar todas as Armas da nossa tropa e tomou uma faca e fez parar toda a tropa. Eu e o Sr. Diretor Fernandes na paz e tranquilidade fizemos com que o Inspetor entregasse a faca". O ajudante e o diretor não reconheciam a legitimidade do cargo de inspetor e pediu apoio da Diretoria Geral para que pudessem continuar os recrutamentos noturnos. Desta forma, graças à estratégia de desaldeamento ou usando os conflitos entre autoridades, a presença da mão de obra indígena em obras públicas sofreu redução, no final da Década de 1850.³⁵

As obras tinham prioridade para o Governo Provincial. Nos diversos extratos dos gastos nas obras públicas³⁶ apresentados pelos responsáveis por gerenciá-las, as listas de despesas apresentadas à Presidência da Província eram aprovadas de imediato, constando o despacho "pagar em" e "à Tesouraria" com a mesma data do envio. De fato, houve aumento das despesas municipais aprovadas pela Assembleia Legislativa naquele período. Eram despesas com vencimento dos trabalhadores, diárias pagas ao empregado encarregado das compras dos

³⁴ OFÍCIO enviado pelo Diretor Parcial dos Índios do aldeamento de Santo Amaro Antônio Fernandes de Souza Costa ao Presidente da Província de Alagoas Ignácio José de Mendonça Uchoa. Santo Amaro, 4 de novembro de 1857. APA. Documentos avulsos.

³⁵ OFÍCIO enviado pelo Ajudante dos Índios da aldeia de Atalaia ao Diretor Geral dos Índios José Rodrigues Leite Pitanga. Rua da Boca da Mata, 30 de agosto de 1858. APA. Documentos avulsos.

³⁶ OFÍCIO enviado pelo Capitão Mor de Engenheiro João Luís de Oliveira Lobo, Diretor de Obras Públicas de Maceió, ao Presidente da Província de Alagoas Ângelo Thomas do Amaral. Maceió 5 de maio de 1858. APA. Caixa 816. Documentos: Obras Públicas. Ano: 1857-1859. Quantidade: 01 Volume. Folha: 92.

materiais para as obras, aluguel de casa que servia de quartel aos índios, compra de materiais, dentre outros. Mas dependiam da mão de obra indígena e esta cada vez mais escapava ao controle do governo provincial.

Entre o desaldear e o desertar: sair dos aldeamentos ou fugir das obras públicas

O termo *índios desaldeados*³⁷ aparece na documentação oficial para se referir aos indígenas que deixavam seus aldeamentos, por diversas razões, sendo uma delas a busca por trabalho assalariado. Essa ação provocou alguns protestos por parte daqueles que se beneficiavam da exploração da força de trabalho indígena. Naquele momento, o termo foi utilizado enquanto ferramenta política que pretendia descaracterizar a população indígena, pois estava em andamento o processo de extinção dos aldeamentos que, em Alagoas, ocorreu em 1872 sob o argumento de que os índios se encontravam misturados aos nacionais.

O desaldeamento não se caracteriza como ação coletiva provocada por uma consciência étnica, ou seja, uma ação articulada entre os indígenas aldeados que expressasse a vontade do grupo diante das condições de vida dentro dos aldeamentos. Conforme Paraíso³⁸, nessa situação, pesava bem mais a situação socioeconômica a que esses grupos estavam submetidos do que a uma consciência étnica. É o compartilhamento dessa condição de exploração de trabalho que levava as pessoas, inclusive como indivíduos, a optarem pela saída dos aldeamentos e pela busca de melhores condições

de vida. Caso fosse a consciência étnica, a causa seria uma opção coletiva e que, possivelmente, ocorreria ao mesmo tempo. Observa-se que até o momento não se identificou qualquer ação coletiva – desaldeamento – dessa proporção para a região Nordeste.

Neste estudo, o desaldear é entendido como uma estratégia indígena frente aos constantes recrutamentos liderados por diversas autoridades nos aldeamentos, vistos como local de reserva de força de trabalho. O desaldear era prática comum caracterizada como uma ação ao mesmo tempo anônima, e, sobretudo, masculina. Portanto, são homens em idade produtiva, pertencentes a um determinado grupo étnico, que apresentam uma possibilidade de pertença étnica – continuavam sendo reconhecidos como indígenas, inclusive pelo Estado – distante do pretense controle externo que havia dentro dos aldeamentos.

O anonimato do desaldear põe um véu que encobre individualidades, personagens que poderiam surgir/ilustrar o processo de *infiltração* dos indígenas em uma economia de mercado. Decerto, essa estratégia pode ter contribuído para a construção e alimentação do argumento utilizado pela Presidência da Província de que os indígenas estavam misturados aos nacionais, mas existem outros desdobramentos dessa ação que merecem ser observados, para que se compreendam as transformações no modo de vida indígena ao longo do Século XIX.

Possivelmente, os indígenas, ao se desaldearem entravam na

³⁷ Este termo já foi discutido para outros períodos, no entanto, para este texto será pensado apenas como referência na documentação.

³⁸ PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Nota de Orientação. Salvador, 2012.

lógica de modernização das relações de trabalho da segunda metade do Século XIX, mas não se pode dizer que a sua absorção ao quadro de trabalhadores rurais seja correlata a sua incorporação à sociedade envolvente. É inegável que isto tenha acontecido com grande parte da população indígena, no entanto, não caracteriza regra. Este processo é gradual e irregular e reflete as ações dos indígenas frente à modernização, destacando suas motivações baseadas, sobretudo, nas condições econômicas e étnicas, ou seja, na tensão.

Esta absorção permite pensar em como esses indígenas entravam nessa lógica. São experiências pontuais que permitem a hipótese de que foi possível manter práticas indígenas em meio ao quadro genérico de trabalhador rural. Desta forma, a presença indígena no território alagoano durante todo Século XIX passa por momentos aparentemente desfocados, pois não se pode acompanhar os indígenas nos caminhos que levaram as mais variadas formas de trabalho, apesar de estarem constantemente voltando aos aldeamentos e, desta forma, permanecendo em diálogo com a tensão que o fez desaldear. Seria ainda mais difícil acompanhar a sua incorporação, pois a ela antecede o anonimato, este sim, podendo ser uma forma de absorção.

A mão de obra indígena contida nos aldeamentos representava importante contrapartida à crescente dificuldade no acesso ao trabalhador cativo e, conseqüentemente, no aumento do preço dos escravos em virtude da política de combate ao tráfico

negreiro. Os trabalhadores indígenas eram disputados entre as autoridades locais que buscavam satisfazer a sua necessidade de braços para o funcionamento de engenhos e fazendas. O argumento utilizado pelo Diretor Geral dos Índios para combater o recrutamento ilegal nos aldeamentos para compor a Guarda Nacional³⁹ revelou o quanto esses trabalhadores indígenas eram importantes para os proprietários de engenhos e outros produtores rurais, também permite observar o quão comum era o trabalho fora dos aldeamentos:

Não obstante as ordens dos antecessores de V. Exc.^a, continuam os Delegados, e Subdelegados na tenaz perseguição aos inermes índios, sem consciência de serem eles o único arrimo de braços que tem a agricultura nesta província para acudir a rotação (sic) da terra, e muito principalmente os proprietários dos Engenhos nos Municípios de Porto do Calvo, Santa Luzia do Norte, e Atalaia, onde mais abundam das sobreditas propriedades; pois nas Aldeias de Santo Amaro, Atalaia, Urucu, Cocal e Jacuípe vão os senhores de engenho chamar os índios para acudirem os [ilegível] e cultura (sic) que a cana precisa, e hoje com a influencia do Algodão são todas as Aldeias a Costa d'África a mais pronta e certa dos braços que nos coadjuvam em todos os trabalhos agrícolas⁴⁰.

Destaca-se que os aldeamentos citados estavam localizados no Vale do Mundaú e na Zona da Mata, região que concentrava a maior parte dos engenhos da província e que, em meados do Século XIX, na qual ocorreu o incremento da produção do algodão. Nessa região, os indígenas estavam inseridos na dinâmica de uma economia de exportação e a sua mão de obra era utilizada para a

³⁹ O recrutamento forçado de indígenas para compor a Guarda Nacional não será abordado neste estudo.

⁴⁰ OFÍCIO enviado por José Rodrigues Leite Pitanga Diretor Geral dos Índios ao Presidente da Província de Alagoas João Marcelino de Souza Gonzaga. Engenho Riachão, 25 de dezembro de 1863. APA. Documentos avulsos.

produção dos principais itens da economia alagoana, segundo o diretor, suprindo a carência de negros escravizados⁴¹. Tal protagonismo na estrutura de produção sendo apresentado pelo diretor geral dos Índios com tamanha naturalidade revela que acordos de trabalho entre indígenas e senhores de engenho eram prática comum.

Nesse caso, retomasse a discussão feita por Barickman sobre a força de trabalho permanente e confiável quando o autor observou que "os senhores de engenho costumavam manter em suas propriedades alguns empregados livres: um caixeiro, um feitor e alguns trabalhadores com habilidades técnicas necessárias na casa das caldeiras para transformar a cana em açúcar" (BARICKMAN, 2003, p. 217). A presença da mão de obra indígena na engrenagem de produção na Região do Vale do Mundaú e na Zona da Mata pode ilustrar a importância da sua força de trabalho para desenvolvimento da economia local, mas, sobretudo, revela a sua inserção no quadro de trabalhador rural, mais um sumidouro de índios.

O trabalho nas obras públicas, da forma como estava sendo realizado, parecia não atrair o interesse dos indígenas. O próprio Diretor das Obras Públicas informou a Vice-Presidência da Província sobre a deserção de índios dos aldeamentos de Sapucaia e Urucu. Segundo o diretor, os indígenas teriam abandonado a obra antes da sua conclusão e, inclusive antes de completarem os dias de trabalho que estariam obrigados. Por isso, solicitou punição exemplar aos desertores: serem presos e novamente

mandados para o serviço nas obras públicas, ficando os diretores parciais dos índios proibidos de os receberem nos aldeamentos se tivessem sido recrutados para o trabalho, sem apresentar dispensa por tempo de serviço ou doença⁴². A deserção parecia ser prática comum entre os indígenas, pois, após três meses do ocorrido, o mesmo diretor das obras encaminhou uma relação⁴³ com nomes, indicando postos e patentes, dos indígenas do aldeamento de Jacuípe e de Sapucaia que abandonaram os trabalhos⁴⁴.

Um caso exemplar foi quando o Diretor Geral dos Índios ordenou ao Diretor Parcial do Aldeamento de Santo Amaro, Antônio Fernandes de Souza Costa, que recrutasse indígenas. Este lhe informou que quando notificou os indígenas que iriam para o serviço público eles se evadiram do aldeamento. Segundo o diretor parcial, os índios teriam "se encostado a outra qualquer pessoa" que lhes abrigavam para escaparem dos recrutamentos. Essa era uma queixa recorrente, pois os indígenas construíram uma rede de solidariedade que os protegia dos recrutamentos a partir das prestações de serviços para particulares. Ainda segundo o diretor, os índios diziam não ser cativos do governo provincial, nem dos diretores e, desta forma, poderiam escolher para quem trabalhar. Destaca-se que, quando os indígenas faziam negociações e acordos para a prestação de serviço para particulares, ao que tudo indica, consideravam, também, a possibilidade de proteção diante dos recrutamentos e, sendo assim,

⁴¹ Idem.

⁴² OFÍCIO enviado pelo Capitão Mor de Engenheiros João Luiz de Oliveira Lobo, Diretor de Obras Públicas de Maceió, ao Vice Presidente da Província de Alagoas Ignácio José de Mendonça. Maceió, 30 de Setembro de 1857. APA. Caixa 816. Documentos: Obras Públicas. Ano: 1857-1859. Quantidade: 01 Volume. Folha: 48-49.

⁴³ De Jacuípe: Sargento Joaquim José de Costa Anna; Cabo Manoel Ignácio da Silva; Soldados: Frutuoso José, Paulo José Barreto, Rafael de Oliveira, João Soares, Manoel Ferreira, José Anselmo, Antônio Joaquim de Lima. De Sapucaia: Joaquim de Silva Correia, Lourenço José de Albuquerque, Cosmo dos Santos.

⁴⁴ OFÍCIO enviado pelo Capitão Mor de Engenheiro João Luiz de Oliveira Lobo, Diretor de Obras Públicas de Maceió, ao Vice Presidente da Província de Alagoas Ignácio José de Mendonça. Maceió, 14 de dezembro de 1857. APA. Caixa 816. Documentos: Obras Públicas. Ano: 1857-1859. Quantidade: 01 Volume. Folha: 50.

passaram a compor o quadro de trabalhadores rurais.

O mês de fevereiro de 1858 foi marcado por várias deserções e pode ilustrar a forma como elas aconteciam. Decerto, havia tensão entre os trabalhadores indígenas que estavam em seus aldeamentos na expectativa de serem recrutados para os trabalhos em obras públicas, pois o tempo de permanência nestas obras era incerto e os vencimentos pagos por jornal nada atrativos. Esta tensão pode ser entendida como prenúncio das deserções; quando o indígena não conseguia escapar dos recrutamentos, desaldeando, a deserção seria a segunda opção para fugir dos trabalhos em obras públicas. Não havia um padrão nos motivos que levavam as deserções, de forma que não se pode reduzi-la a explicações como tempo de serviço e remuneração. Tais explicações permitem observar apenas algumas queixas dos indígenas em relação a esse tipo de trabalho.

Havia um padrão na conduta do Governo Provincial diante das deserções: "ordenar a captura e remessa deles para esta Cidade, a fim de continuarem no mesmo serviço"⁴⁵. A solicitação da aplicação dessa conduta como medida exemplar é recorrente nas correspondências trocadas entre o Diretor das Obras Públicas e a Presidência da Província, sempre com o registro de despacho favorável ordenando cumprimento.

Foi possível identificar algumas práticas de deserção, mas que não representam uma forma de ação estratégica padronizada elaborada pelos indígenas. Elas podiam ser individuais ou coletivas,

de homens ou mulheres, com indígenas do mesmo aldeamento ou de vários aldeamentos. No que dizia respeito aos grupos, foi possível identificar, por exemplo, grupos compostos por indígenas de diversos aldeamentos e grupo organizados por lideranças militares. Como exemplos das denúncias feitas pelo Diretor das Obras Públicas:

Os índios Manoel Cassimiro e Antônio João, do aldeamento de Santo Amaro, desertarão ultimamente das Obras Públicas onde estavam trabalhando⁴⁶; "os índios, Jose Rafael, Felipe Tavares Santiago e João Ferreira de Andrade, este do Aldeamento da Palmeira e aqueles do de Santo Amaro, desertarão dos trabalhos públicos"⁴⁷.

O Diretor das Obras Públicas entendia que o motivo das deserções seria a necessidade dos indígenas plantarem suas roças nas terras dos aldeamentos e utilizou esse argumento junto ao Diretor Geral dos Índios para convencê-lo a enviar trabalhadores para Maceió. Na avaliação do Engenheiro e diretor das obras⁴⁸, Pitanga poderia "remeter algum contingente de índios a fim de serem empregados naquelas obras; remessa que julgo não ser difícil na atualidade em que não há plantações e o jornal é mais vantajoso". No caso, o diretor das obras estava se referindo ao trabalho por jornal nas obras públicas, tendo observado no mesmo documento que faltavam serventes nas obras mesmo sendo pago jornal a novecentos réis. Até o momento, ainda não foi possível identificar indígenas ocupando outros cargos além do de trabalhadores braçais.

Considerações

⁴⁵ OFÍCIO enviado pelo Capitão Mor de Engenheiros João Luís de Oliveira Lobo, Diretor de Obras Públicas de Maceió, ao Presidente da Província Ângelo Thomas do Amaral. Maceió, 8 de fevereiro de 1858. APA. Caixa 816. Documentos: Obras Públicas. Ano: 1857-1859. Quantidade: 01 Volume. Folha: 83.

⁴⁶ OFÍCIO enviado pelo Capitão Mor de Engenheiro João Luís de Oliveira Lobo, Diretor de Obras Públicas de Maceió, ao Presidente da Província de Alagoas Ângelo Thomas do Amaral. Maceió 8 de fevereiro 1858. APA. Caixa 816. Documentos: Obras Públicas. Ano: 1857-1859. Quantidade: 01 Volume. Folha: 83.

⁴⁷ OFÍCIO enviado pelo Capitão Mor de Engenheiro João Luís de Oliveira Lobo, Diretor de Obras Públicas de Maceió, ao Presidente da Província de Alagoas Ângelo Thomas do Amaral. Maceió 9 de fevereiro 1858. APA. Caixa 816. Documentos: Obras Públicas. Ano: 1857-1859. Quantidade: 01 Volume. Folha: 90.

⁴⁸ OFÍCIO enviado pelo Capitão Mor de Engenheiro João Luís de Oliveira Lobo, Diretor de Obras Públicas de Maceió, ao Presidente da Província de Alagoas Ângelo Thomas do Amaral. Maceió 3 de maio 1858. APA. Caixa 816. Documentos: Obras Públicas. Ano: 1857-1859. Quantidade: 01 Volume. Folha: 94.

De acordo com os mapas populacionais praticamente metade da população indígena que habitava a Província de Alagoas encontrava-se vivendo fora das terras dos aldeamentos. Diversos motivos levavam ao desaldear, considerando-se, inclusive, a possibilidade de isto ser uma prática comum aos indígenas do período. De fato, havia um fluxo de entrada e saída de indígenas dos aldeamentos, aleatório à administração dos diretores. O desaldear também pode ser entendido como estratégia indígena frente aos constantes recrutamentos realizados por autoridades locais para os trabalhos em obras públicas.

“O caminho que conduzia os indígenas ao aldeamento, levava, também, à pretensa – muitas vezes eficaz – exploração da sua força de trabalho”. A construção desse caminho está intrinsecamente ligada à forma como foi montado o campo de ação indigenista na Província de Alagoas. Essa montagem foi

regulamentada por legislação imperial, mas coordenada pelo poder político e econômico local, havendo distinção entre a elaboração da política indigenista e sua efetivação. O poder local indicou os nomes que ocuparam os cargos na estrutura administrativa da Diretoria Geral dos Índios a partir da compreensão dos aldeamentos enquanto lugar de reserva de mão de obra que poderia ser utilizada para as mais diversas atividades, sejam públicas ou particulares. O poder institucionalizado avançou sobre os trabalhadores indígenas obrigando-os ao serviço público. Desta forma, observa-se a função dos aldeamentos indígenas: formar trabalhadores “tutelados”, prontos para servir. Para o Estado, qualquer comportamento dos indígenas que não correspondesse à condição de “índio” – trabalhador tutelado –, como por exemplo, o desaldear, borraria a tênue linha que os distingue dos trabalhadores rurais.

Referência bibliográfica

ALMEIDA, Luiz Sávio de. *Alagoas nos tempos do cólera*. São Paulo: Escrituras editora, 1996.

_____. Literatura e mudança social em Alagoas. In: _____. (Org.) *Traços e troças: literatura e mudança social em Alagoas: estudos em homenagem a Pedro Nolasco Maciel*. Maceió: Edufal, 2011. 21-73.

BARICKMAN, B. J. *Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

BASILE, Marcelo. O laboratório da nação: a era regencial (1831- 1840). In:

GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo. (Orgs.). *O Brasil Imperial*. v. II – 1831- 1840. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. 53- 120.

DIAS CABRAL, João Francisco. A utilidade da geografia. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*. v. I, Nº 9. Dezembro de 1876. 240- 247.

DOLHNIKOFF, Miriam. *O pacto imperial: origens do federalismo no Brasil*. São Paulo: Globo, 2005

DUARTE, Abelardo. *Dom Pedro II e Dona Teresa Cristina nas Alagoas: a viagem realizada ao Penedo e outras cidades sanfranciscanas, Maceió, Zona Lacustre e*

região Norte da província (1859/1860). Edição Fac-Símile. Coleção Pensar Alagoas. Maceió: CEPAL, 2010.

ESPÍNDOLA, Thomaz. *A geografia alagoana ou descrição física, política e histórica da Província das Alagoas*. Maceió: Cata-vento, 2001.

LEITE e OITICICA, Francisco de Paula. *Memorial Biográfico do Comendador José Rodrigues Leite Pitanga. Quarto período (1850- 1875)*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*. v. VIII, Nº 1. Janeiro de 1916. 7- 47.

TENÓRIO, Douglas Apprato. *Capitalismo e ferrovias no Brasil*. Curitiba; HD Livros, 1996. p. 84

_____. & LESSA, Golbery Luiz. *O Ciclo do algodão e as vilas operárias*. Maceió: SEBRAE, 2013.

RECEBIDO EM: 30/01/2016

APROVADO EM: 22/02/2016

HISTÓRIA E MEMÓRIAS DE MIGRAÇÕES NO NORDESTE INDÍGENA

O "vaivém" dos Xukuru do Ororubá (Pesqueira/PE)

Edmundo Monte
Doutorando em História Social
(UFBA)
Bolsista CAPES
edmundomonte@hotmail.com

RESUMO:

"Era um vaivém!" Assim exclamou um índio Xukuru ao lembrar os deslocamentos sazonais de parentes seus e outros indígenas – nos períodos de corte e colheita da cana de açúcar –, rumo à região canavieira de Pernambuco e Alagoas. Habitantes na Serra do Ororubá, nos municípios de Pesqueira/PE e Poção/PE, os indígenas emigravam da região semiárida em busca de trabalho no próprio Nordeste e em áreas mais distantes, como o Sudeste brasileiro. A dicotomia entre as secas periódicas e a insuficiência de glebas para os índios, limitavam, ou mesmo impossibilitavam os roçados de subsistência. O presente artigo busca analisar os elementos intrínsecos que motivavam essas migrações. Grosso modo, elencamos ainda os conflitos fundiários entre índios, posseiros, fazendeiros e agentes estatais. Nas memórias orais dos Xukuru do Ororubá, percebemos que, entre as regiões de destino mencionadas pelos índios migrantes, a Grande São Paulo destacava-se das demais no quesito "maior número de imigrantes" indígenas. Historicizar o cotidiano destes sujeitos nos novos espaços de sociabilidade, incluindo os modos e as diversas experiências de trabalhos exercidos/ocupados pelos Xukuru naquela metrópole, complementam os objetivos do artigo.

Palavras-chave: índios Xukuru do Ororubá; migrações; Zona da Mata e São Paulo.

ABSTRACT:

"Era um vaivém!" Thus exclaimed a Xukuru indian to recall the seasonal shifts of their relatives and other indigenous - during periods of cutting and harvesting of sugar cane - towards the sugarcane region of Pernambuco and Alagoas. Inhabitants in the Serra do Ororubá in the municipalities of Pesqueira/PE and Poção/PE, the indians migrated from the semiarid region in search of work in the Northeast itself and in more distant areas, such as the Brazilian Southeast. The dichotomy between periodic droughts and plots of failure for the indians, limited, or even made impossible the clearings subsistence. This article seeks to analyze the intrinsic elements that motivated these migrations. Roughly, yet we list the land conflicts between indians, settlers, farmers and state agents. In the oral memories of the Xukuru do Ororubá indians, we realize that among the target regions mentioned by migrant indians, the "Grande São Paulo" stood out from the others in the category "more immigrants" indigenous. Historicizing the daily life of these subjects in the new social areas, including the ways and the different experiences of work exercised/occupied by Xukuru in the metropolis that complement the objectives of the article.

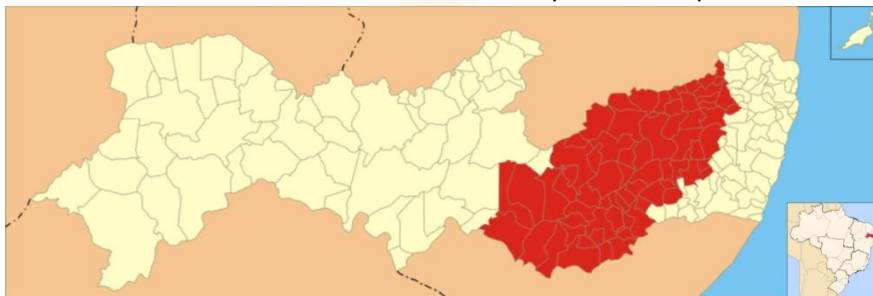
Keywords: Xukuru do Ororubá indians; migrations; Zona da Mata and São Paulo.

Os processos históricos e a gama de especificidades temáticas nos estudos e pesquisas sobre a História do Brasil, em diferentes temporalidades, geralmente mencionam os movimentos migratórios de distintos sujeitos históricos. Com exceção de uns

poucos (e importantes) estudos sobre migrações indígenas no país no campo da História (LUZ, 1988; SILVA, 2007; SILVA, 2009; MONTE, 2012), é notória a crescente produção acadêmica sobre o tema, desenvolvida por colegas geógrafos, demógrafos, antropólogos, sociólogos etc.¹

Neste artigo, daremos ênfase à mobilidade espacial de índios Xukuru do Ororubá, moradores na faixa de transição entre o Agreste e o Sertão pernambucano, para o trabalho nos canaviais e engenhos na região produtora (Zona da Mata) em Pernambuco e Alagoas, ao longo dos três primeiros quartéis do século XX.

¹ Na Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP), destaco o Grupo de Trabalho (GT) "Demografia dos Povos Indígenas do Brasil", com inúmeras publicações sobre o tema. Outros estudos sobre migrações estão disponíveis para *download* no site da ABEP: <http://www.abep.org>



MESORREGIÃO DO AGRESTE PERNAMBUCANO



PESQUEIRA



POÇÃO

Localização geográfica dos municípios de Pesqueira e Poção, onde habitam os Xukuru do Ororubá.

Fonte: IBGE. **Adaptações:** Edmundo Monte

Algumas peculiaridades instigaram a produção do presente texto. Inicialmente, ao analisarmos os deslocamentos sazonais dos Xukuru, ocorridos nos meses de agosto ou setembro, percebemos a invisibilidade historiográfica desses sujeitos. É recorrente, em diversos estudos sobre o tema, a utilização genérica do termo "corumba". Assim eram chamados os migrantes habitantes no Agreste (e parte do Sertão) que, anualmente, empregavam temporariamente sua

mão-de-obra na *plantation* açucareira. (BARROS, 1953; SUAREZ, 1977; LOPES, 1978; MELO, 1980; SALES, 1982; MENEZES, 2002; ANDRADE, 2005).

Não pretendo julgar levemente as menções à figura do "corumba" proferidas pelos próprios moradores da Zona da Mata, bem como aquelas presentes em escritos literários e nos estudos acadêmicos, porém, as lacunas socioculturais intrínsecas nesta alcunha é algo que nos intriga e suscita uma série de

hipóteses. Dessa forma, (re)pensamos na importância de novas discussões, abordagens e estudos que evidenciem a presença de povos indígenas migrantes nestes e em outros lugares, na condição de sujeitos que constroem suas próprias histórias.² Ao longo do artigo, observaremos também algumas experiências de migrantes Xukuru, enquanto trabalhadores formais na Grande São Paulo.

Os percursos teórico-metodológicos do artigo privilegiam os diálogos entre fontes orais – através das memórias Xukuru –, subsídios documentais e produções bibliográficas analisadas e estudadas ao longo dos últimos seis anos. No tratamento das fontes históricas, etapa que envolve confrontos e/ou ideias em comum, bem como complementações dos dados coletados, a produção deste artigo se apoia nos estudos e considerações de E. P. Thompson (2001, p. 185) a respeito dos trabalhadores e outras pessoas consideradas comuns. A “história vista de baixo”, passa aqui a ser concebida e compreendida a partir das experiências vividas e rememoradas pelos próprios sujeitos. De maneira resumida, a memória coletiva construída nos espaços em movimento (CERTEAU, 1998), onde indivíduos compartilham situações em comum, são aqui expressadas nos relatos orais dos/as índios/as

Xukuru do Ororubá (Alberti, 2004: 15; Halbwachs, 1990).

A Serra do Ororubá: história e memórias Xukuru sobre o lugar de origens

Um pesquisador destacou que a menção mais antiga sobre a presença dos índios Xukuru nos sertões do Norte remonta ao ano de 1599 (Hohenthal, 1954). Habitando e se movimentando desde épocas pré-coloniais na região da Serra do Ororubá e áreas adjacentes, cerca de 10 mil indígenas vivem atualmente em 24 aldeias, distribuídas nos 27.555 hectares da terra indígena Xukuru do Ororubá, nos municípios pernambucanos de Pesqueira e Poção. (Monte, 2012: 88).

Conforme os relatórios finais do Censo do IBGE (2010), o órgão oficial divulgou que 9.434 indivíduos se autodeclararam indígenas, sendo 9.335 residentes nas zonas rural e urbana de Pesqueira/PE e outros 99 habitando no município de Poção/PE. Esses dados são contestados pelos Xukuru. Como parâmetro, citamos os números fornecidos pelo antigo SIASI-FUNASA referentes ao mês de julho de 2010. Segundo o órgão de saúde, a população indígena cadastrada para receber atendimento no município de Pesqueira correspondia a 12.005 indivíduos, sendo 6025 homens e 5980 mulheres. (Ibidem).

² Sobre índios do Nordeste que migraram para São Paulo, consultar: LUZ, L. I. da. Os Pankararé de Brejo do Burgo na cidade de São Paulo. In: *Travessia Revista do Migrante*, São Paulo, CEM, n. 01, 1988, p. 27-32; Albuquerque, M. A. dos S. *O regime imagético Pankararu* (tradução intercultural na cidade de São Paulo). 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Florianópolis: UFSC, 2011; MONTE, E. *Migrações Xukuru do Ororubá: memórias e História* (1950-1990). Dissertação (Mestrado em História). Recife: UFPE, 2012.

Sertões da província. (PUNTONI, 2002; ANDRADE, 2005: 152-153). Igualmente, muitos senhores de engenho – também criadores de rezes – alegavam que não tinham como manter o gado na zona canavieira. Como os rebanhos eram criados de forma extensiva, acabavam destruindo as plantações de terceiros, gerando, assim, problemas de convivência entre produtores agrícolas e criadores. Isso fez com que o Governo determinasse a interiorização dos criadores de gado (MEDEIROS, 1993: 23-26; ANDRADE, 2004: 45-46).

A Coroa portuguesa passou então a conceder sesmarias nos Sertões para tal finalidade. Nesse contexto, salientamos as complementações de Puntoni sobre o processo de ocupação do sertão, que “era dinamizado pelo incremento do povoamento e pela diversificação das atividades produtivas. Ao lado do gado, seguiam as expedições em busca de riquezas, pedras e metais preciosos” (PUNTONI, 2002, p. 25). O mesmo autor analisou os inúmeros conflitos e episódios de violência envolvendo “índios, moradores, soldados, missionários e agentes da Coroa portuguesa”, ocorridos no “sertão norte: o atual Nordeste [...] do Brasil”, compreendendo a enorme região semiárida, que vai “do leste do Maranhão até o norte da Bahia [...], englobando parte do Ceará, do Piauí, do Rio Grande do Norte, da Paraíba e de Pernambuco” (Ibidem).

Conhecido na historiografia como a “Guerra dos Bárbaros”, os violentos episódios sucedidos no interior dos Sertões, resultou, sobretudo, no extermínio de índios e

de povos indígenas, genericamente chamados de “bárbaros” ou “tapuias”. Tais conflitos, grosso modo, fundamentaram distintas alianças nos sertões, bem como fugas e migrações de índios para locais de difícil acesso. Geralmente as áreas de brejo de altitude, com suas matas características e cursos d’água (ANDRADE, 2005: 153; MELO, 1980).

Entre os povos que estrategicamente buscaram refúgio em lugares com recursos naturais favoráveis à subsistência (e reprodução biológica) das respectivas famílias, os Xukuru estão inseridos neste “contingente” de indígenas. Estudos apontaram que muitos índios Xukuru já habitavam espaços que, em síntese, englobavam o entorno, o sopé e o topo da Serra do Ororubá³, cuja altitude ultrapassa os 900 metros (SOUZA, 1992; SILVA, 2008; MONTE, 2014: 112). E foi justamente no cume da Serra do Ororubá, que a Congregação do Oratório no Brasil fundou o Aldeamento de Ararobá, em 1669. (SOUZA, 1992: 33; VALLE, 1992: 30).

A política – catequizadora e expansionista – de aldeamentos indígenas engendrada pela Coroa na segunda metade do século XVII demonstrava algumas intenções *d’El Rei* sobre a questão dos índios na colônia: enquanto aldeados e aliados, os indígenas podiam compor as tropas militares da Coroa (ALMEIDA, 2010: 71), bem como empregar sua mão de obra em diversos tipos de trabalho. No caso dos Xukuru, os próprios missionários e os fazendeiros criadores de gado exploravam a mão de obra indígena

³ No Dicionário Topographico, Estatístico e Historico da Provincia de Pernambuco, publicado em 1863, a Serra do Ororubá, onde vivem os Xukuru, é descrita com magnitude: “Mais parece uma cordilheira do que uma só montanha. [...] A sua elevação é de 800 a 1000 passos e sua forma irregular.” Sobre a cobertura vegetal da região, o autor destaca a ocorrência de matas na “parte do nascente, e em outras partes capoeiras e plantações de milho, feijão, mandioca etc.” (Honorato, 1863: 36-37).

em diversas áreas da Serra do Ororubá (SILVA, 2008: 77). Por se tratar de uma região úmida de brejo de altitude, cortada pelos rios Ipanema e Ipojuca, a concorrência de sesmeiros e criadores de gado se apropriando ilegalmente de lotes na Serra do Ororubá, foi um dos problemas enfrentados pelos Xukuru nas terras do aldeamento. Os próprios Oratorianos implantaram currais de gado na região para a manutenção da missão religiosa e consequente acúmulo de bens, submetendo os índios ao trabalho estafante. Os missionários comerciavam o gado, garantindo assim a compra de outras terras próximas à missão. (MEDEIROS, 1993: 63-64; MONTE, 2012: 26-27).

Em 1757, com a legislação do Diretório aplicada pelo Marquês de Pombal, os antigos aldeamentos foram elevados à categoria de vilas e lugares. A nova lei também determinava a expulsão dos jesuítas da colônia e o sequestro dos seus bens. A política pombalina deve ser compreendida numa conjuntura internacional, em torno de disputas territoriais nas terras baixas da América do Sul. Visava ainda o soerguimento do Estado absolutista português, que avistava nos índios, a força motriz para a exploração de insumos e produtos destinados a atender as necessidades econômicas da metrópole. (ALMEIDA, 2010; MONTE, 2014: 108).

O antigo Aldeamento de Ararobá passa então a se chamar Vila de Cimbres, em homenagem a "uma freguesia existente em Portugal, no Concelho de Mondim da Beira" (FIAM/CEHM, 1985: 256). No mês de

março de 1762, o Desembargador e Ouvidor Geral da comarca das Alagoas, Manuel de Gouveia Alvares, ordenou:

[...] aos principais e mais moradores e índios desta dita povoação, que no dia vinte e oito do corrente mês, de tarde, concorram ao terreiro junto da igreja para se determinar o lugar da dita povoação mais próprio para servir de praça e para se assinarem as áreas ou terrenos competentes para casas da câmara de audiência e de cadeia e das mais oficinas públicas, e para se delinear a forma em que hão de ficar as ruas e se regular a construção das casas e quintais dos moradores e o assentamento dos currais em que se possam recolher os gados em comum e se assinar terra para baldios, pastos públicos e para patrimônio da câmara, *com reserva de toda a necessária para a distribuição que hão de ter os ditos índios moradores na forma determinada pelo Diretório [...] e para que além desta fique outra mais terra reservada para a encomendação de outros quaisquer índios e moradores que venham a unir-se e agregar-se aos existentes* (FIAM/CEHM, 1985: 41-42)(grifo nossos).

Em desfavor aos argumentos de Manuel de Gouveia Alvares sobre a distribuição de terras para os "índios moradores" ou "outros quaisquer índios [...] que venham a unir-se e agregar-se aos existentes" (Ibidem), inquirimos às memórias orais do povo Xukuru sobre a situação fundiária e os conflitos agrários, envolvendo grilagens e invasões de terras indígenas na Serra do Ororubá. Vejamos o que nos relatou a índia Maria de Jesus, que, em outubro de 2010, tinha 82 anos de idade:

Eu quando era menina, criança, nós sofremos muito. A minha mãe tinha nove filhos. Meu pai trabalhava pra dar comida pros filhos tudinho. Porque a gente passava muito mal

quando era pequena. Depois que a gente cresceu, foi todo mundo trabalhar [para fazendeiro]. Mas meu pai dizia assim, quando a gente criava uns bodes... *A gente num podia soltar [os bodes] porque o dono da terra não deixava. Aí meu pai dizia: deixe tá, porque essa terra ainda vai ser toda nossa. Porque essa terra foi tomada [de nós]!* Mas essa terra era nossa, e nós ainda vamos ser donos dessa terra. Um dia nós vamos ser. Meu pai falava isso, né? (Maria de Jesus, índia Xukuru, outubro de 2010)(grifo nosso).

Outro depoimento corrobora as memórias da índia sobre as precárias condições de vida de muitos Xukuru, cujas terras eram invadidas por fazendeiros e posseiros:

O meu pai falava que aqui já existia os índios, né? Essa área, já era uma área demarcada. Só que os índios eram pouquinhos. Os fazendeiros começaram a invadir essas terras. Aí ficou a moradia deles [dos índios] pouquinhos terras. E daí foi quando eles passaram a partir, se deslocar, buscando outros meios de vida. De sobrevivência. O meu avô, o terreno dele era muito pequeno. [Aí] os posseiros começaram a atacar os terrenos, enganando eles. E eles [os índios] iam trocando aqui e ali pra sobreviver. *Só fazia compra num barraco de algum camarada que era posseiro.* E, dali, não tinha o dinheiro pra pagar. E os posseiros diziam: não?! *[Então] nós vamos tirar num pedaço de terra.* Aí iam tomando as terras, tomando as terras... A dívida era paga com a terra, né? Porque eles não tinham o dinheiro pra pagar. Meu avô deu fim a meio mundo de terra pra ir sobrevivendo. (Cecílio Santana Feitosa, índio Xukuru, outubro de 2011)(grifos nossos).

Para avigorar os relatos de memórias Xukuru, destacamos um abaixo assinado de 1885, destinado ao Presidente da Província, através do qual os índios denunciavam a continuidade de invasões em suas terras. De acordo com o documento,

indivíduos (posseiros) habitantes no Sertão do Cariri migravam para a Serra do Ororubá, onde instalavam fazendas de gado:

Os abaixo assinados ocupam-se exclusivamente do trabalho da agricultura, de onde tiram meios para se manterem, mas Excelentíssimo senhor acontece, que indivíduos *sem título algum, entre eles, José Alexandre Correa de Mello, que vindo dos lados do Cariri pela seca, apossou-se de um dos melhores sítios do extinto aldeamento, e ali tem fundado, por assim dizer, uma fazenda de gado, que cotidianamente destrói as lavouras dos suplicantes,* que recorrendo à proteção legal, recorrendo às autoridades policiais não são atendidos, porque são desvalidos, são índios miseráveis, e como tais sujeitos a trabalharem como escravos para os ricos e poderosos! Essa é a linguagem dos tais criadores da Serra, que entendem levar os suplicantes a ferro e fogo. (MONTE, 2014: 109)(grifo nosso).

Sinteticamente, salientamos que tais experiências e estratégias de sobrevivência dos Xukuru ocorreram desde a época da presença missionária na colônia, com a implantação dos aldeamentos indígenas (século XVII). Perpassaram o período da legislação pombalina em meados do século XVIII, com a situação se agravando a partir da Lei de Terras de 1850. Nas últimas décadas do Oitocentos, as ideias românticas do período e os debates e ações em nome do progresso da nação, culminaram com a extinção dos aldeamentos no Brasil. Apesar de alguns políticos⁴, estudiosos e literatos intercederem e advogarem sobre a presença indígena no controverso processo de miscigenação (ROMERO, 1980: 120-121) do povo brasileiro, o discurso

⁴ Na "Representação à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a Escravatura", elaborada por José Bonifácio e que não chegou a ser apresentada "por motivos, cuja relação pertence a outro lugar, ela foi dissolvida, e seu autor, entre outros Deputados, preso e deportado", *sugeriu uma nova lei "para promover a civilização geral dos índios do Brasil, que farão, com o andar do tempo, inúteis os escravos."* (D'Andrada e Silva, 1825: 5)(grifo nosso).

imperial oficial e os documentos da época reafirmavam que os índios, àquela altura, estavam confundidos com a massa da população nacional (ALMEIDA, 2010; SILVA, 2008; MONTE, 2014: 110). Cabe aqui uma observação: agindo e tomando decisões de acordo com os próprios interesses, os Xukuru e os povos indígenas no Brasil permaneceram reafirmando suas identidades étnicas, como apontam os novos estudos e abordagens sobre a História Indígena no Brasil.

Em sentido oposto ao tendencioso discurso imperial sobre o "desaparecimento" dos índios no século XIX, foquemos, por exemplo, na criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1910. Os Xukuru, após muito pleitearem, chegando inclusive a enviar uma comitiva de índios ao Rio de Janeiro, conseguiram, mais de três décadas depois, a instalação de um posto do órgão indigenista oficial na Serra do Ororubá, em meados de 1940. Todavia, os conflitos agrários envolvendo, de um lado, os Xukuru e, do outro, os posseiros e fazendeiros invasores de terras, perduraram até o início dos anos 2000. (SILVA, 2008; SANTOS, 2009; MONTE, 2014: 110).

Na teoria, o SPI foi "instituído para gerir a relação entre os povos indígenas, distintos grupos sociais e demais aparelhos de poder" (LIMA, 1992: 155). Entretanto, nas atividades cotidianas deste órgão, não era de interesse dos agentes e inspetores interferir nas disputas e conflitos por terras, entre outros imbróglios "com ocupantes não-indígenas" na região. (PERES, 2004:

87) Na prática, a atuação do SPI se resumia ao caráter assistencialista, com distribuição de ferramentas para agricultura e alguns medicamentos:

Depois passou algum tempo, mas já tinha aquele posto [do SPI na atual Aldeia] São José. Nesses tempos já tinham feito lá em São José. O posto indígena. O primeiro chefe de posto se chamava Geraldo. Chamava 'Seu' Geraldo. Ele ainda dava um milho, dava uma enxadinha, dava uma foice, dava umas sementes pra gente plantar, e os índios viviam tudo lá. Ele sempre agradava assim. Mas pra outra coisa? Não! Um remédio ele dava se o índio tivesse doente... ("Seu" Cassiano, índio Xukuru, outubro de 2011).

Nascido e vivendo na localidade que muitos ainda chamam de "Canabraba", atualmente Aldeia Cana-Brava, "Seu" Cassiano, com a sua fala mansa e a sabedoria acumulada ao longo de oito décadas de vivências e experiências, é daquelas pessoas que adoram uma boa conversa. Ainda mais quando os temas instigam suas memórias sobre a presença indígena e as justas reivindicações históricas em torno dos direitos originários de posse sobre as terras na Serra do Ororubá (Pesqueira/PE).

Pai de família, assim como outros Xukuru, teve que trabalhar desde pequeno na agricultura de subsistência com os pais e irmãos. Ele nos contou que por diversas vezes presenciou o pai e outros índios migrando sazonalmente, entre os meses de agosto e setembro, para trabalharem no corte e colheita da cana-de-açúcar na Zona da Mata Sul de Pernambuco e na Mata Norte de Alagoas. O próprio entrevistado passou por essa experiência como veremos adiante.

"Seu" Cassiano também conheceu a cidade de "São Paulo, porque eu tenho um menino que mora lá, né?" (Idem) A estratégia familiar de mandar os filhos maiores de idade para os núcleos urbanos das grandes cidades do Nordeste e do Sudeste é, de acordo com Marilda Menezes, uma forma de reprodução social das famílias camponesas e indígenas fora dos lugares de origem. (MENEZES, 2002; MONTE, 2012). Igualmente, dependendo do tipo de emprego conseguido nessas cidades e das redes sociais que auxiliam em todas as etapas do processo migratório, os filhos ou parentes podem enviar pequenas quantias em dinheiro, como auxílio providencial para aqueles que permaneceram na região de origem. (FONTES, 2008: 54-55; MENEZES, 2002).

Perguntado sobre a infância na Serra do Ororubá, o indígena relatou que: "Sofri muito! Meu pai e o povo daqui era tudo fraco. O índio antigamente não tinha liberdade. Teve de uns tempos desse pra cá." ("Seu" Cassiano, índio Xukuru, outubro de 2011). Ao falar em liberdade, o entrevistado se referiu ao período posterior à demarcação e homologação da Terra Indígena (TI) Xukuru do Ororubá, em 2001.

Ele rememorou ainda o compromisso assumido pela Princesa Isabel, cuja promessa era de doar aquelas terras para os Xukuru, desde que os mesmos fossem lutar na condição de "Voluntários da Pátria", na Guerra do Paraguai:

Mas o índio, desde que a Rainha deu essa área dos índios que foram brigar lá na Guerra do Paraguai, depois foi que ela deu, né? Bom, mas quando

ela deu, a mulher que veio entregar a área pros índios, já houve pessoas brancas com ela. [Foram se apossando] um num canto, outro num outro, e ficou o índio só naquele canto que já vivia. Aqui em Cana-brava, em Brejinho, São José, esses lugares assim... Couro Dantas, Vila de Cimbres, onde nós habitava. Aí ficaram [os índios] naqueles cantinhos. Mas outros caras já vieram com ela e tomaram conta [de tudo]. Eram muitos! ("Seu" Cassiano, índio Xukuru, outubro de 2011).

As memórias sobre a Guerra do Paraguai foram endossadas por "Seu" Agripino, em entrevista realizada no dia 20 de outubro de 2011. Naquela data, o indígena tinha 87 anos:

No tempo dos meus avós, [eles] foram pra lá [pra guerra]. E o que foi que a Rainha prometeu? A área indígena. [...] Um dia sai! Vai sair a área indígena dos índios, porque eles foram vencedores. [Eles] que venceram a Guerra do Paraguai. Porque venceram! Lutaram, lutaram, lutaram... Brigaram e venceram a Guerra do Paraguai. A Rainha deu a mão, que essa terra tinha que ser demarcada pros índios. ("Seu" Agripino, índio Xukuru, outubro de 2011).

Segundo a historiadora Verena Alberti, a vivacidade expressada numa entrevista de História Oral "faz do homem um indivíduo único e singular [...] e, por isso dá vida as conjunturas e estruturas que de outro modo parecem tão distantes" (ALBERTI, 2003: 1). Apesar de não terem vivenciado o período em que ocorreu a Guerra do Paraguai, os dois indígenas recordaram de maneira efusiva os momentos de sociabilidade com seus pais e avós.

De tanto ouvir falar a respeito de determinado acontecimento, o indivíduo ou o grupo tem a

impressão de que vivenciou tudo aquilo. É o que Pollak (1992: 202) classifica de acontecimentos "vividos por tabela". E um dos nossos entrevistados corrobora tal conceito:

Meu pai dizia, meu avô dizia tudo, né? Não é do meu tempo, mas eles passaram por isso, né? Mas eu ainda vi, com essa pouca idade que eu tenho, eu vi ainda o primeiro Cacique. Chamava-se Romão da Hora. Ele morreu velho, mas eu ainda vi ele. Depois chegou outro. Outro chamado Romão. De novo. Mas também morreu. Depois chegou Jardelino Pereira... Mas depois foi o tempo que apareceu esse rapaz chamado Francisco Pereira de Araújo, o apelido era Xicão. Sempre foi um homem que trabalhou pelo índio. ("Seu" Cassiano, índio Xukuru, outubro de 2011).

Em sua narrativa, ao destacar as presenças dos antigos caciques do povo Xukuru, citando inclusive o reconhecido empenho do finado Cacique Xicão na luta pela demarcação da atual terra indígena, "Seu" Cassiano continuou o relato observando outros detalhes na questão das terras "doadas" pela princesa em exercício:

As Aldeias tudo dava 20 léguas e quadras. As Aldeias que a Rainha assinou. Tá assinado! Tá no Museu do Rio de Janeiro. Tá lá os papel. Tá lá a espada. Tá lá, tudo no Museu do Rio de Janeiro. Xicão andou lá, [ficou sabendo da história] por esse velho aqui. Porque os outros num sabia. Eu já sabia e contei pra ele. Aí ele foi. Chegou lá, achou! Mas depois mataram ele [Xicão] lá em Pesqueira. Eu sou um homem velho, [por isso] eu só posso dizer o que é certo. O que é errado, eu não posso dizer pra ninguém, né? ("Seu" Cassiano, índio Xukuru, outubro de 2011).

Pensativo, ao rememorar os momentos de tensões e dificuldades na vida cotidiana do povo Xukuru do Ororubá, como os que resultaram em

assassinatos de lideranças indígenas, serenamente, pontuou: "Porque o 'caba' que for cobrar esses direito [sobre a terra]... O 'caba' cobra, mas morre!" (Idem).

O "vaivém" do trabalho: migrações sazonais Xukuru para a Zona da Mata

O que atualmente conhecemos como Zona da Mata, próxima à faixa litorânea, historicamente também se configura em um espaço de imigração sazonal ou definitiva. A mobilidade espacial de povos nativos habitantes nos Sertões⁵ em direção à região natural canavieira é apontada e estudada desde meados do século XVI. Na obra *Tratados da terra e gente do Brasil*, o jesuíta Fernão Cardim alertava sobre os efeitos provocados pela falta de chuvas na Capitania de Pernambuco, motivando a migração de índios habitantes no interior da província para os espaços canavieiros:

O ano de [15]83 houve tão grande seca e esterilidade nesta província [...]. As fazendas de canaviais e mandioca muitos se secaram, por onde houve grande fome, principalmente no sertão de Pernambuco, pelo que *desceram do sertão apertados pela fome, socorrendo-se aos brancos quatro ou cinco mil índios*. Porém passado aquele trabalho da fome, os que puderam se tornaram ao sertão, exceto os que ficaram em casa dos brancos ou por sua, ou sem sua vontade. (CARDIM, 1939: 292)(grifo nosso).

Estudos apontaram que essas migrações, grosso modo, perpassaram o século XIX e continuaram até meados das décadas de 1980-90, em consequência dos

⁵ Referimo-nos ao "Sertão" ou "Sertões" como os espaços habitados por povos nativos no interior da província, a oeste da costa litorânea. O termo "Agreste", cunhado pelo povo, ainda não era utilizado na época.

desmandos políticos/estatais com a problemática das secas periódicas no Agreste e no Sertão, agravados pela situação fundiária no Nordeste brasileiro. (BARROS, 1953; SUAREZ, 1977; ANDRADE, 2005; MONTE, 2012).

Em um estudo anterior (MONTE, 2012), durante a fase da pesquisa de campo na Terra Indígena (TI) Xukuru do Ororubá, realizei cerca de 30 entrevistas de história oral. Priorizei entrevistar índios/as Xukuru idosos/as, bem como os/as de meia idade que tenham passado ou vivenciado no seio familiar experiências de caráter migratório. Algumas delas, ou pequenos trechos, estão aqui publicados em primeira mão.

Anualmente, entre os meses de agosto e setembro, acentua-se a preocupação dos Xukuru em relação à escassez de gêneros alimentícios na Serra do Ororubá. Sendo bastante otimista e conforme as memórias indígenas, a base da dieta alimentar era composta de feijão ou fava, de macaxeira, dos derivados da mandioca; e do mingau ralo feito com xerém e água. Esse período do ano caracteriza-se por ser o início das estiagens na região onde habitam os indígenas. Sobre as consequências da falta de chuvas, observemos o relato desta índia:

Era muito ruim. Nem me fale... Trabalhava aqui, [eu e] meu pai, muito pobrezinho. Minha mãe trabalhava na agricultura pra me criar. Aí a minha tia [que] tinha casado recentemente, tomou conta de mim. Entende? Aí minha tia me criou aqui, onde moro hoje. [...] Eu trabalhei muito aqui na campina. Plantando capim pra ganhar alguma coisa. Eu estudei aqui. Agora, meu estudo, como é que era: trabalhava,

ralava milho, fazia comida pros [índios] trabalhador, pro meu avô e, quando era de nove pra dez horas, era que eu ia escrever uma liçãozinha. Porque eu tinha que trabalhar pra ganhar meia garrafa de leite. [Era] pra um irmão meu, que ele era pequenininho, sabe? E meu vô, que trabalhava lá com dona Alba, coitado... *[Ele] comia aquela aguinha de xerém. Morreu mais de fraqueza, quando vinha e descia aquela Serra, com fome.* [Porque] pra gente num tinha nada. E assim foi a vida dele, até quando ele morreu. Depois, meu pai e o filho dele, nós botava roça aqui na matinha [...] detrás da minha casa. Meu pai plantava uma rocinha. *Botava um roçadinho de milho, de fava.* Quando era o tempo que a faveira já dava pra comer, seu Rafael [fazendeiro] tacava o gado dentro. Aí nós ia apanhar aquela fava com o gado dentro, e botar em casa aquele monte de fava verde, pra o gado não comer tudo, entende? Essa é a verdade, não tem outra! Quando não era isso, meu pai plantava uma rocinha aqui por detrás e nós ficava com aquele pouquinho de farinha. *Às vezes dava pra passar a semana, às vezes num dava.* (Bernadete Marinho, índia Xukuru, julho de 2009)(Grifos nossos).

Eram poucas as famílias indígenas que possuíam um “pedacinho” de terra – chamadas de sítios – onde plantavam os gêneros citados para o próprio consumo. Essas famílias, a depender da duração das estiagens e dos alimentos estocados, conseguiam permanecer em seus locais de origem. Contudo, nos casos de secas prolongadas, era comum o chefe de família, acompanhado do(s) filho(s) mais velho(s) emigrar para outras cidades ou regiões em busca de trabalho temporário, na tentativa de suprir as necessidades alimentares básicas da família.

Entre as estratégias adotadas pela maioria dos índios despossuídos de terras e impossibilitados de

plantar roçados de subsistência, estava o trabalho temporário na região canavieira de Pernambuco e Alagoas. Nestes espaços, os Xukuru empregavam sua mão-de-obra no corte e colheita da cana-de-açúcar, grosso modo, entre os meses de setembro a janeiro, retornando para suas casas ao cair das primeiras chuvas na região de origem. (SUAREZ, 1977; ANDRADE, 2005; SILVA, 2008; MONTE, 2012). De forma homogênea e genérica, os moradores da Zona da Mata chamavam os migrantes temporários de "corumbas". A utilização da mão-de-obra advinda do Agreste e do Sertão elevou-se principalmente após a criação do Estatuto do Trabalhador Rural, em 1963, como forma de resposta dos usineiros à organização sindical em voga no período. (MENEZES, 2002; DABAT, 2007). A generalização em torno da figura do "corumba" silenciou e confinou nos "bastidores da história", a diversidade de sujeitos sociais que trabalhavam nos engenhos e usinas no Nordeste açucareiro.

Ao ser indagado sobre os deslocamentos sazonais dos Xukuru para a Zona da Mata úmida, "Seu" Cassiano prontamente respondeu:

Foram muitos daqui. Eles iam porque naquele tempo num tinha salário [aqui] não. *Aí os pobres iam daqui para o Sul.* Coitados! Iam oito, dez, trabalhar lá. Quase todo ano ia. No verão, né? Trabalhavam pro lado de lá, e quando chegavam [de volta], [traziam] um 'cumêzinho' pra dar à família. ("Seu" Cassiano, índio Xukuru, outubro de 2011)(grifo nosso).

E como era o trabalho deles lá no "Sul"?⁶

O povo ia... Ia trabalhar. O serviço era cortar cana e limpar mato. Na usina num trabalhava não, porque na usina só trabalhava aquele pessoal de mais entendimento, né? Mas o índio nunca teve. Os entendimentos deles antigamente eram perdidos. Iam trabalhar no campo. ("Seu" Cassiano, índio Xukuru, outubro de 2011).

A respeito da falta de "entendimento" dos indígenas para o trabalho interno nas usinas enquanto "operários do açúcar", recorremos às observações de José Sérgio Leite Lopes. Segundo o pesquisador, a maior parte dos operários das usinas tinha origem social nos trabalhadores agrícolas dos engenhos, sendo assim, a passagem para a nova condição de trabalho fabril não ocorria de maneira rápida, apresentando algumas formas de transição:

Uma dessas formas de transição manifesta-se à maneira de um percurso espacial de diversos empregos agrícolas em engenhos cada vez mais próximos à usina – centro de atração de tal percurso – culminando, como caso limite, com o trabalho na horta do usineiro, que é um ponto de chegada extremo de trabalho agrícola próximo à usina. (LOPES, 1978: 152).

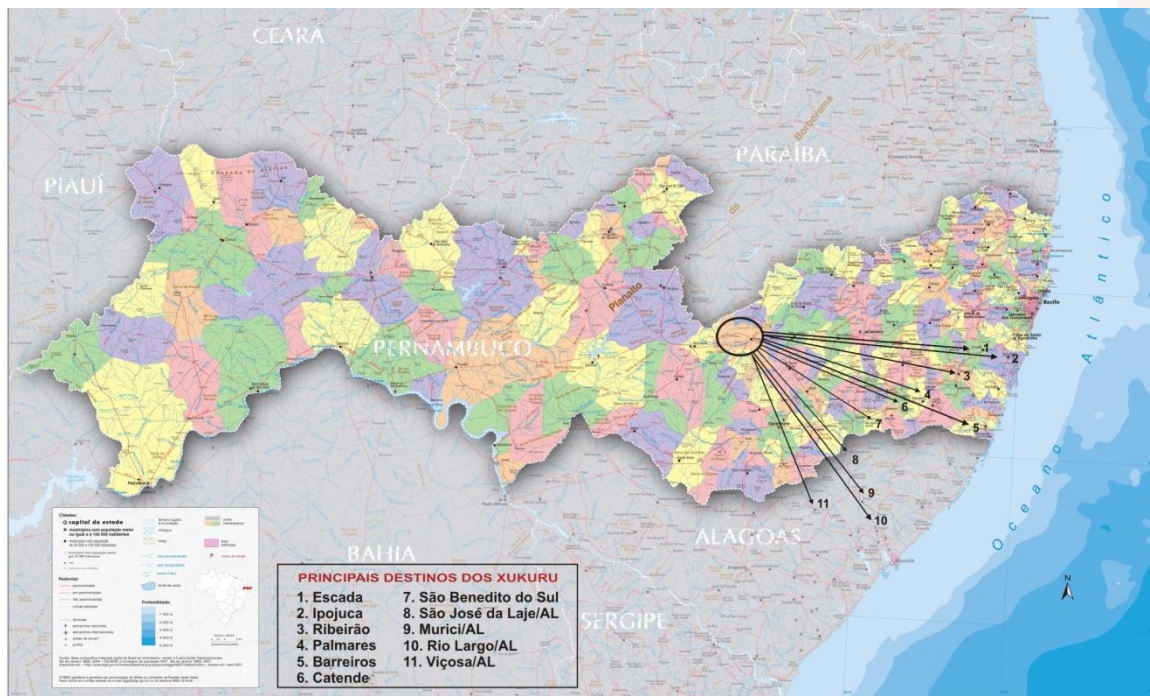
Premissa básica nas etapas dos movimentos migratórios – de indígenas ou não indígenas –, são os modos empregados pelos migrantes até chegarem aos locais de destino. No caso dos Xukuru, de que maneira eles se deslocavam e em quais condições os índios "desembarcavam" no ambiente açucareiro? Nas primeiras décadas do século XX, geralmente o trajeto entre a Serra do Ororubá (Pesqueira/PE) e os municípios de destino dos migrantes Xukuru era realizado a pé, como apontou "Seu" Saturnino:

⁶ O termo "Sul" é utilizado pelos Xukuru em referência à Zona da Mata Sul de Pernambuco e Zona da Mata Norte de Alagoas.

Os índios velhos, a metade era trabalhador, e a outra metade às vezes num trabalhava porque não tinha as posses [de terra] pra trabalhar. Aí, o finado meu pai contava aquelas histórias que, quando era nas épocas [do corte e colheita da cana], aí se juntava um grupão de índio velho e novo. Aí, botavam o matulãozinho nas costas e desciam por aqui pro Sul [de Pernambuco]. *Porque nessa época num existia carro, né? Aí descia tudo de pés pra trabalhar.* ("Seu" Saturnino Feitosa,

índio Xukuru, outubro de 2011) (grifo nosso).

No mapa abaixo, destacamos a região de origem dos indígenas (Pesqueira/PE e Poção/PE), e os municípios de destino mais citados pelos Xukuru na Zona da Mata Sul de Pernambuco e Zona da Mata Norte de Alagoas:



A região de origem dos Xukuru e os principais destinos dos migrantes indígenas.

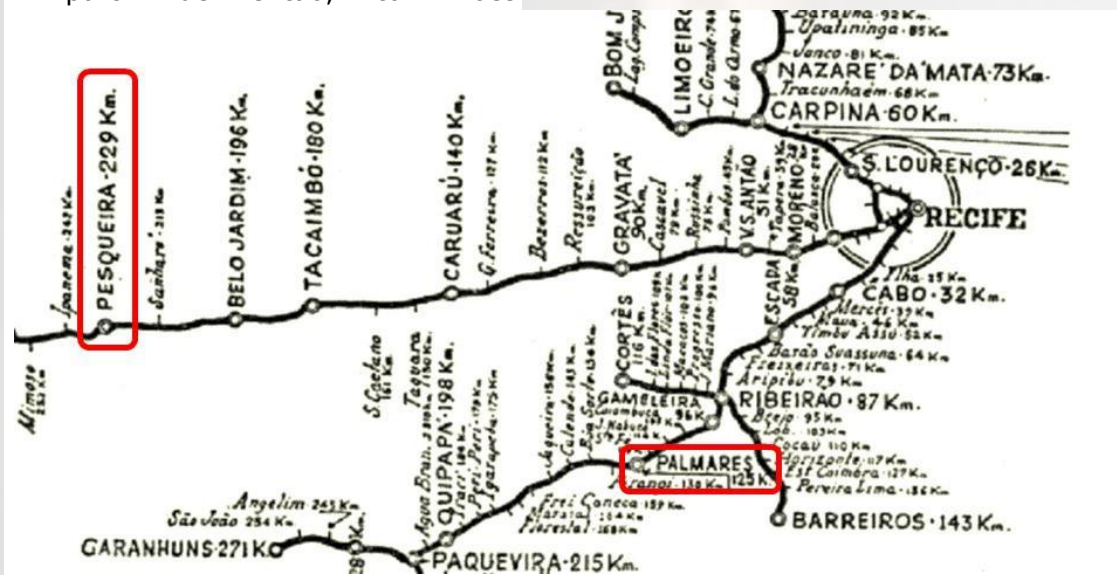
Fonte: IBGE (2010). **Adaptações:** Edmundo Monte (Monte, 2012: 59).

Os índios habitualmente caminhavam em grupos, castigados pelo sol ao longo do percurso. Ora seguiam os trilhos da rede ferroviária e em outras, as beiradas das incipientes estradas de rodagem. Dependendo da experiência de um ou mais componentes do grupo, utilizavam atalhos pelas matas típicas da região. (SILVA, 2009; MONTE, 2012).

Para termos uma ideia do esforço físico empregado pelos índios nessas caminhadas, vejamos a distância entre dois municípios-chave, de acordo com o processo histórico migratório e as lembranças dos Xukuru. Partindo de Pesqueira/PE, na região Agreste, até o município de Palmares/PE, na Zona da Mata Sul, os indígenas percorriam aproximadamente 170 km de distância (MONTE, 2012: 56).

Com o passar dos anos e as melhorias nas rodovias, houve um crescimento na oferta de transportes. A partir de então, caminhões

seguiram do Agreste para a Zona da Mata, abarrotados de "corumbas". (SUAREZ, 1977).



Mapa da rede ferroviária de Pernambuco (1954). Em destaque as cidades de Pesqueira e Palmares

Fonte: Rede Ferroviária do Nordeste (RFN). **Adaptações:** Edmundo Monte

Em 1957, "Seu" Cassiano seguiu para o "Sul": "Fui de caminhão! Nós fomos de trem até Bezerros e lá nós saltamos e pegamos o carro pra usina. E lá se foi o carro... Agora a volta foi melhor, porque voltei com dinheiro, né?" ("Seu" Cassiano, índio Xukuru, outubro de 2011).

Questionei o entrevistado se todo o esforço empenhado compensava financeiramente. Essas viagens realmente valiam a pena?

[Os índios] iam a pulso! Num valia, não. Mas eles iam pra ver se arranjava o que comer. Meu pai foi... [Todos] iam. Eu num ia porque era pequeno, né? Agora, depois de eu com 15 anos, 16 anos, chegou um rapaz de lá e me chamou pra eu ir. Aí eu fui pra Usina Pedrosa. E agradeço! Trabalhei lá [uns] seis meses. Fica em Pernambuco mesmo. [Perto] de Barreiros. Aí eu fui e trabalhei lá na esteira. Já ganhava por hora. A hora

era mil e cem. Doze horas, o 'caba' trabalhava! Mas eu trabalhei. Trabalhei quase seis meses, sempre juntando um dinheirinho. Só fui uma vez e tinha mais ou menos 16 anos. Trouxe um pouco de dinheiro no bolso. Ave Maria, era um sacrifício! ("Seu" Cassiano, índio Xukuru, outubro de 2011).

A resposta do indígena dialoga com as análises de estudos temáticos (SUAREZ, 1977; SALES, 1982: 126-133; ANDRADE, 2005) e representam, grosso modo, as memórias orais de outros Xukuru entrevistados em minhas incursões na Serra do Ororubá. Sendo assim, as economias provenientes dos meses de trabalho nos canais no "Sul" tinham destinos certos: em primeiro lugar a compra de alimentos e, em menor escala, a aquisição de peças básicas do vestuário:

Cheguei em Pesqueira, comprei uma calça pra meu pai. Comprei uma camisa... Comprei um vestido pra minha mãe [e] comprei uma chinela pra ela. Comprei uma alpercata pra meu pai. Eu nunca vi meu pai com alpercata! 'Eu disse:' vá meu pai, bote aí no pé. Aí ele botou. E comprei uma roupa pra mim, porque sobrou quinhentos mirreiros. ("Seu" Cassiano, índio Xukuru, outubro de 2011).

Os corpos exauridos, em decorrência das longas jornadas de trabalho, se potencializavam pela frágil dieta no "Sul": "Era feijão, farinha e charque. Somente [isso]! Tinha o café, mas arroz não se via." (Idem). Sobre a questão da alimentação dos trabalhadores no Nordeste açucareiro, os estudos de especialistas como Josué de Castro e Nelson Chaves evidenciaram a situação de subnutrição pela qual estavam expostos os trabalhadores na Zona da Mata. Em um inquérito realizado na década de 1930, Castro legitimou as memórias Xukuru sobre o "Sul", ao apontar como um grave defeito a "terrível monotonia" no tipo de dieta estudado, devido "a falta de variedade das substâncias alimentares que entram em sua composição; dieta quase que exclusivamente formada de farinha com feijão, charque, café e açúcar." (CASTRO, 1984: 139-140; CHAVES, 1948).

Nesse contexto, as poucas horas livres dos trabalhadores indígenas destinavam-se ao repouso e raros momentos de sociabilidades nos barracões:

[A gente] só dormia! Porque eu pegava meia-noite e largava meio-dia. Dormia gente que só num sei o quê dentro do barracão. O povo ia dormir lá. Tinha cento e tantas pessoas nessa barraca. Isso só numa,

porque nas outras tinha mais. Quem num tinha rede, dormia no chão e quem tinha armava uma rede. ("Seu" Cassiano, índio Xukuru, outubro de 2011).

O experiente índio rememorou os sentimentos de alívio e de alegria quando retornou para casa: "Aí sim eu dormi direito!" (Idem) Apesar da experiência na Zona da Mata Sul ter lhe rendido certa quantia, ele preferiu empenhar-se no cultivo de grãos, frutas e outras culturas no sítio da família:

Não fui mais [para o Sul]. Não! Fui pra canto nenhum, mais. Aí plantei um roçado de milho e feijão [e], num dia de domingo, eu disse pra meu pai: o senhor, de hoje por diante num dá mais um dia de 'alugado' aqui pra ninguém. Ele virou-se pra mim e perguntou: 'por que meu filho?' Porque tem feijão, tem fava, tem milho. Vamos comer e vamos trabalhar! Aí, num foi mais nunca [para o Sul]. (Idem).

"Dona" Lica, uma das lideranças do povo Xukuru, expressou sentimentos semelhantes ao comentar o retorno do pai, após meses de trabalho no "Sul":

Eu só lembro é ele indo e voltando. E quando ele chegava [...], eu só lembro que a gente fazia uma festa quando era pra eles chegar. A gente ficava na maior festa esperando eles. Porque quando eles vinham, traziam aqueles torrões de açúcar bem grande. Assim... E nós se sentava no chão, quando eles chegavam e abriam o saco. E trazia [tudo] nas costas, aquelas pedra de açúcar preto. Aquele açúcar preto. Nós sentava e fazia a maior farra naquele tijolo de açúcar. Era farra pra nós! ("Dona" Lica, índia Xukuru, outubro de 2011).

"Sua cabeça vai ser outro mundo": os Xukuru na Grande São Paulo

"Eu vou procurar minha vida em São Paulo." Angustiado por ter que se afastar do pai e da mãe, mas esperançoso graças às informações repassadas pelos irmãos que já viviam na capital paulista, "Seu" Antônio Pequeno, provavelmente em 1952, deixou a Serra do Ororubá e seguiu para São Paulo. Graças às redes sociais, logo arrumou um emprego (FONTES, 2008: 47-48). Trabalhou por quase 40 anos no *Jockey Club* de Pinheiros. (MONTE, 2012: 107-108). Antes, porém, fez questão de relatar as dificuldades enfrentadas na década de 1950, até desembarcar no destino final:

O transporte foi ônibus de [empresa, da] Itapemirim. Não! Foi da [empresa] Princesa do Agreste. Passei nove dias! Nove dias no caminho. Nove dias... Foi de fome, foi de tudo! Naquele tempo num era fácil. Era sete dias, oito dias, nove dias, daqui pra São Paulo. Era só na pedra daqui pra São Paulo. Num tinha asfalto, não. Olha, a gente chegava, olhava assim, e dizia: que diabo é isso? Só o barro vermelho, só o barro! Não é brincadeira, daqui pra São Paulo. E a estrada não ajudava, era só pedra. Mas graças a Deus se venceu tudo. (Antônio Bezerra Vasconcelos, índio Xukuru, julho de 2009).

"Seu" Cassiano, ao contrário do Xukuru Antônio Pequeno, não migrou para o Sudeste brasileiro. Porém, na condição de pai de família, o experiente índio estava prestes a testemunhar, novamente, o fenômeno migratório no seio familiar. Completada a maioria do primogênito, "Seu" Cassiano levou o filho para dar entrada nos documentos pessoais e, empregando sua maturidade e experiência, o aconselhou:

Antigamente o pai é que levava pra tirar reservista. [Quando ele] completou 18 anos eu disse: 'bora meu filho!' Depois de seis meses ele foi lá buscar o documento. Aí eu disse: 'você hoje é um cidadão!' Eu sou seu pai, mas não posso mandar mais em você, viu? Você hoje tem outro pai na terra: primeiramente Deus e segundo, o governo. Nem eu sou mais! Quem é agora, é o governo. Faça por viver meu filho, faça por viver. Eu posso lhe dar um conselho, mas não domino mais você. Quem domina é o governo, e se você errar... ("Seu" Cassiano, índio Xukuru, outubro de 2011).

A continuidade nos conselhos e ensinamentos, bem como o suporte na expedição de documentos se reproduziu aos demais. Dos nove filhos que criou, dois migraram para São Paulo ao atingirem a maioria:

Aqui [na área indígena] o serviço era grosseiro. Era pesado, na enxada. Aí, um disse assim: 'meu pai, eu quero ir embora pra São Paulo!' Ele calado estava, calado ele ficou! [Quando] foi no outro ano, o outro menino completou [dezoito anos] também e foi tirar os documentos. Foi do mesmo jeito do outro! ("Seu" Cassiano, índio Xukuru, outubro de 2011).

Para comprar a passagem até São Paulo, "Seu" Cassiano vendeu "uma burra por dois contos e quatrocentos. Peguei os dois contos e dei a ele: tome, vá! Aí ele foi embora." (Idem). As redes sociais, na época mantida por meio de cartas ou quando um parente visitava os demais na região de origem em períodos de férias, foram fundamentais para a inserção dos seus filhos no mercado de trabalho (Monte, 2012: 88-89). O primeiro deles hospedou-se na casa de um tio:

Já tinha um irmão meu lá. Ele [o filho] disse: 'vou pra onde tá tio

Mané! Ele foi trabalhar com meu irmão, na firma que meu irmão trabalhava. Ele trabalhou numa fábrica de detergentes. ("Seu" Cassiano, índio Xukuru, outubro de 2011).

Completados três anos de moradia em São Paulo, o primogênito de "Seu" Cassiano deparou-se com uma situação inesperada, gerando consequências na vida cotidiana e no ambiente de trabalho. O seu tio se aposentou e propôs ao sobrinho para que o mesmo ocupasse a sua vaga de gerente na empresa. Ele não aceitou:

O cara disse: 'vai Antônio, você fica na vaga do seu tio.' Ele disse: 'eu num quero não, patrão!' Porque eu entrei aqui com o meu tio e ele agora sai. Ficar no lugar dele eu num fico não! O 'caba' é hõmi, né? Aí ele passou três dias sem ir na firma. Depois de três dias ele já pediu as contas. Aí, o que foi que ele fez? Pegou e alugou um quartinho e foi fabricar do mesmo material de lá. Porque ele aprendeu [a fabricar detergente]. Graças a Deus tá muito bem. (Idem).

Até meados de 2011, os dois filhos de "Seu" Cassiano continuavam trabalhando juntos no mesmo ramo. Segundo o pai: "Estão bem!" Inclusive outro filho do indígena, após se casar na Aldeia Cana-Brava, migrou com a esposa para São Paulo e "mora com os irmãos lá no fundo da casa." (Idem).

Considerando as experiências migratórias expressadas nas memórias dos Xukuru do Ororubá, não ousou desconstruir os relatos dos indígenas sobre um período singular em suas histórias de vida. Mas gostaria de chamar a atenção para o importante papel desses deslocamentos espaciais - dos

sazonais aos definitivos -, nos processos históricos vividos pelos Xukuru, com ênfase na manutenção biológica dos indígenas e, em muitos casos, atuando como condição básica para a sobrevivência das suas famílias (MENEZES, 2009: 274-275; MONTE, 2012: 70).

Um estudo sobre migrações de camponeses⁷ para os núcleos urbanos e metropolitanos corroboram nossas análises. De acordo com Klaus Wortmann, a mobilidade espacial dessas pessoas não representa apenas as condições que inviabilizam sua existência no local de origem. A migração é "parte integrante de suas próprias práticas de reprodução" (WORTMANN, 1990: 35), podendo ser também a condição para que elas permaneçam reafirmando suas identidades étnicas. Em outras palavras, na medida em que um ou mais componentes da família sai de casa, torna-se mais fácil à reprodução social dos indígenas. Entre os motivos, citamos a questão de uma melhor distribuição dos alimentos no seio familiar e a possibilidade dos que migraram enviarem quantias em dinheiro para ajudar no sustento da família na região de origem (MENEZES, 2009: 275-278; MONTE, 2012).

Nesse contexto, quando questionei "Seu" Cassiano Xukuru sobre as atuais condições de vida da sua família, ele foi enfático:

Melhorou muito! Hoje eu tô bem, rapaz. [...] Aposentei já faz 18 anos, [e digo] ao senhor que criei nove filhos aqui [na terra indígena], sem dar um dia alugado a ninguém. Casei todos os nove. Tudo no civil e na igreja. É muita sorte! É muita sorte e consideração que o povo tem, né?

⁷ De acordo com a qualificação e os critérios adotados por Roberto Cardoso de Oliveira durante um congresso no México, havia similaridades entre os camponeses e os indígenas no Nordeste. Na época, o autor propôs a linha de pesquisa "campesinato indígena". (OLIVEIRA, 1976, p. 67-68).

("Seu" Cassiano, índio Xukuru, outubro de 2011).

Analisando um interessante artigo da historiadora Maria de Lourdes Janotti sobre "*A incorporação do testemunho oral na escrita historiográfica*", a autora destacou que em recentes publicações, "se vislumbram, de forma nítida", um maior cuidado dos pesquisadores com a escrita da História Oral. Entre as observações e recomendações, ela enfatizou a questão do "entrelaçamento dos conteúdos de um conjunto de narrativas" (JANOTTI, 2010: 19). Na medida do possível – e de ouvidos abertos às futuras críticas –, procurei neste texto apoiar-se, também, nos caminhos apontados por Janotti.

O próximo relato, baseando-se nas diversas entrevistas⁸ que realizei com os/as índios/as Xukuru do Ororubá, incluindo as transcrições e análises das mesmas, expõe importantes reflexões e, grosso modo, sintetiza o arcabouço de dúvidas, os sonhos e o cotidiano dos migrantes indígenas que optaram pela Grande São Paulo. "Dona" Zenilda, liderança indígena, viúva do cacique Xicão, e mãe de Marcos ("Marquinho"), o atual cacique do povo Xukuru do Ororubá, rememorou as experiências de ambos na maior cidade do Brasil:

Bom, eu acho que era o sonho. E o sonho de quase todo mundo é São Paulo. São Paulo é um sonho para o povo. Eu já fui lá. Não achei muito bom. E eu acho que o que [o meu

marido] Xicão fez, foi essa curiosidade de conhecer São Paulo. Como meu filho, Marcos, também já foi um migrante pra São Paulo. Passou três anos. Por incrível que pareça, a mesma data que o pai dele ficou lá, ele também ficou. Então quando ele voltou, ele disse: 'a minha experiência com São Paulo não deu certo.' *Porque o pouco que ele ganhava, só dava pra ele se manter.* E, para trás, ele tinha deixado uma mulher com filho, né? *Então, eu acho que São Paulo é uma ilusão.* Quem já tá lá há muitos anos, que construiu algo, que hoje dar pra viver bem, [aí] tudo bem. *Agora, pra mim, hoje, São Paulo é uma ilusão. Desde a época passada.* Porque quem chegava ali em São Paulo, que não sabia ler, que não tinha uma profissão, só ia pro [serviço] pesado. *Pesado por pesado, vamos pra agricultura que é melhor. Pelo menos trabalha pra si próprio.* ("Dona" Zenilda, índia Xukuru, outubro de 2011)(grifo nosso).

Neste breve, mas específico artigo sobre a História das migrações Xukuru do Ororubá, as vivências e experiências expressadas nas memórias orais do/s índios/as migrantes, "encorpadas" através do diálogo com outras fontes, além de evidenciar os indígenas na condição de sujeitos históricos, o texto vem somar-se à diversidade temática de (novos) estudos no campo da História Indígena no Brasil.⁹ Reafirmando, portanto, aquilo que vem sendo discutido e publicado por colegas historiadores, através de pesquisas minuciosas sobre os povos indígenas habitantes nas regiões que perfazem o país. Não nos restam dúvidas que estes sujeitos estiveram presentes e atuantes em todos os momentos na História do Brasil.

⁸ Cabe salientar que muitas entrevistas foram utilizadas em outros textos e publicações. Todavia, alguns trechos de entrevistas de história oral, bem como transcrições completas, permanecem inéditas e serão incorporadas nos próximos trabalhos.

⁹ Idealizado e criado em 2012, o *website Índios no Nordeste* tornou-se referência para estudantes, professores e pesquisadores interessados ou que discutem a temática indígena. De caráter multidisciplinar, o "canal virtual de informações sobre os povos indígenas" tem espaço para notícias, subsídios para professores, vídeos e filmes temáticos, além de uma BIBLIOTECA VIRTUAL com centenas de publicações disponíveis legalmente para *download* gratuitamente São documentos históricos, livros, revistas, dissertações e teses (em todas as áreas do conhecimento). Acesse: <http://www.indiosnonordeste.com.br>

FONTES

Entrevistas

Agripino Rodrigues do Nascimento, 87 anos. Aldeia Cana-Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 20/10/2011.

Antônio Bezerra Vasconcelos, "Antônio Pequeno", 75 anos. (Falecido). Aldeia Cajueiro, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 30/07/2009.

Bernadete Marinho, 62 anos. Aldeia Cajueiro, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 30/07/2009.

Cassiano Dias de Souza, "Seu Cassiano", 81 anos. Aldeia Cana-Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 20/10/2011.

Cecílio Santana Feitosa, 44 anos. Aldeia Cana-Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 20/10/2011.

Maria de Jesus, 82 anos. Aldeia Pão-de-açúcar, Serra do Ororubá, Poção/PE, em 23/10/2010.

Maria José Martins da Silva, "Dona Lica", 58 anos. Aldeia São José, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 19/10/2011.

Saturnino Alves Feitosa, 67 anos. Aldeia Cana-Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 20/10/2011.

Zenilda Maria de Araújo, 61 anos. Aldeia São José, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 19/10/2011.

Referências bibliográficas

ALBERTI, V. *Ouvir contar: textos em História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

_____. *O fascínio do vivido, ou o que atrai na história oral*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2003.

Albuquerque, M. A. dos S. *O regime imagético Pankararu (tradução intercultural na cidade de São Paulo)*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Florianópolis: UFSC, 2011.

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

ANDRADE, M. C. de. *A terra e o homem no Nordeste: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste*. 7ª ed. São Paulo, Cortez, 2005.

_____. *A questão do território no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

BARROS, S. *Êxodo e fixação: sugestões para uma política de colonização e aldeamento no Nordeste*. Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola, 1953.

BOSI, E. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 11ª ed. São Paulo, Cia. das Letras, 2004.

CARDIM, F. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Col. Brasiliana, vol. 168, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

CASTRO, J. de. *Geografia da fome: o dilema brasileiro (pão ou aço)*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1984.

CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1998.

CHAVES, N. *A subalimentação no Nordeste brasileiro*. Recife: Imprensa Oficial, 1948.

- DABAT, C. R. *Moradores de engenho: relações de trabalho e condições de vida dos trabalhadores rurais na zona canavieira de Pernambuco segundo a literatura, a academia e os próprios atores sociais*. Recife, Edufpe, 2007.
- D'ANDRADA E SILVA, J, B. *Representação à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura*. Paris: Typographia de Firmin Didot, 1825.
- FIAM/CEHM. *Livro da Criação da Vila de Cimbres: 1762-1867*. Recife: FIAM-CEHM, Prefeitura Municipal de Pesqueira, 1985.
- FONTES, P. *Um Nordeste em São Paulo: trabalhadores migrantes em São Miguel Paulista (1945-1966)*. Rio de Janeiro: FGV, 2008.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HOHENTHAL, JR. W. Notes on the Shucurú indians of Serra do Ararobá, Pernambuco, Brasil. In: *Revista do Museu Paulista (Nova Série)*, 1954, vol. VIII, p. 93-166.
- HONORATO, M. da C. *Diccionario Topographico, Estatistico e Historico da Provincia de Pernambuco*. Recife: Typographia Universal, 1863.
- JANOTTI, M. de. L. M. A incorporação do testemunho oral na escrita historiográfica: empecilhos e debates. In: *História Oral*, v. 13, n. 1, jan.-jun. 2010, p. 9-22.
- LEVINE, R. M. *A velha usina: Pernambuco na federação brasileira 1889-1937*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- LIMA, A. C. de S. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, M. C. da. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- LOPES, J. S. L. *O vapor do diabo: o trabalho dos operários do açúcar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ª ed., 1978.
- LUZ, L. I. da. Os Pankararé de Brejo do Burgo na cidade de São Paulo. In: *Travessia Revista do Migrante*, São Paulo, CEM, n. 01, 1988, p. 27-32.
- MEDEIROS, M. do C. *Igreja e dominação no Brasil escravista: o caso dos Oratorianos de Pernambuco (1659-1830)*. João Pessoa: Idéia, 1993.
- MELO, M. L. de. *Os agrestes*. Recife, SUDENE, 1980.
- MENEZES, M. A. de. *Redes e enredos nas trilhas dos migrantes: um estudo de famílias de camponeses-migrantes*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; João Pessoa: EDUFPB, 2002.
- _____. Migrações: uma experiência histórica do campesinato do Nordeste. In: GODOI, E. P; MENEZES, M. A. de; MARIN, R. A (Orgs.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias. Estratégias de reprodução Social. Volume 2*, São Paulo: Ed. Unesp, 2009.
- MONTE, E. *Migrações Xukuru do Ororubá: memórias e História (1950-1990)*. Dissertação (Mestrado em História). UFPE, 2012.
- _____. História Ambiental do(s) Agreste(s) de Pernambuco: as ações humanas no ambiente natural sob a ótica dos indígenas e dos estudos acadêmicos (Séculos XIX - XX). In: *Fronteiras. Revista Catarinense de História [on-line]*, Florianópolis, n.23, 2014, p.99-125.

- _____. & SILVA, E. *Índios no Nordeste: informações sobre os povos indígenas*. <<http://www.indiosnonordeste.com.br>> Acesso em: [15/01/2014].
- OLIVEIRA, R. C. de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- PACHECO DE OLIVEIRA, J. Trama histórica e mobilizações indígenas atuais: uma antropologia dos registros numéricos no Nordeste. PACHECO DE OLIVEIRA, J. (Org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2011, p. 653-687.
- PARAÍSO, M. H. B. *O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos Sertões do Leste*. Salvador: EDUFBA, 2014.
- POLLAK, M. Memória e identidade social. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: FGV, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.
- PUNTONI, P. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec; Edusp, 2002.
- ROMERO, S. *História da literatura brasileira*. 7ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio/INL, 1980.
- SALES, T. *Agreste, agrestes: transformações recentes na agricultura nordestina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- SANTOS, H. C. O. e. *Dinâmicas sociais e estratégias territoriais: a organização social Xukuru no processo de retomada*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife: UFPE, 2009.
- SILVA, E. *Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988*. 2008. Tese (Doutorado em História Social). Campinas, UNICAMP, 2008.
- _____. Os Xukuru e o "Sul": migrações e trabalho indígena na lavoura canavieira em Pernambuco e Alagoas. In: *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, n.26-2, Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009, p. 215-244.
- SILVA, M. R. da. *Índios na Mata Sul/PE: memórias, refazendo a vida, refazendo a História*. 2007. Monografia (Curso de Especialização em Ensino de História). Recife: UFRPE, 2007.
- SOUZA, V. F. P. e. *As fronteiras do ser Xukuru: estratégias e conflitos de um grupo indígena no Nordeste*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife, UFPE, 1992.
- SUAREZ, M. T. S. de M. *Cassacos e corumbas*. São Paulo: Ática, 1977.
- THOMPSON, E. P. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. NEGRO, A. L.; SILVA, S. (Org.). Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- VALLE, S. M. *A perpetuação da conquista: a destruição das aldeias indígenas em Pernambuco no século XIX*. 1992. Dissertação. (Mestrado em História). Recife, UFPE, 1992.
- WOORTMANN, K. Migração, família e campesinato. In: *Revista Brasileira de Estudos de População*. v. 7, n. 1, jan./jun. 1990, p. 35-53.

RECEBIDO EM 03/01/2016
APROVADO EM 31/01/2016

**ÍNDIOS TUPINAMBÁ/BA:
"O MANTO FOI ROUBADO"! O
DESPERTAR
PELOS ENCANTADOS DE UMA
"IDENTIDADE ADORMECIDA"¹**

Edson Hely Silva
Doutor em História UNICAMP
CA/Universidade Federal de
Pernambuco
edson.eddsilva@gmail.com

Tamires Batista Andrade Veloso de
Brito
Mestranda em História
Universidade Federal de Campina
Grande
Bolsista CAPES.
tamiemflor@gmail.com

RESUMO: O presente texto analisa os consentimentos, reelaborações, negociações e tensões sociais no contexto da resignificação identitária pelos/as Tupinambá de Olivença (Ihéus/BA). Compreender as relações que envolvem tal resignificação étnica Tupinambá requer o estabelecimento do diálogo das fontes históricas com a historiografia e com os pressupostos teórico-metodológicos, buscando entender as dimensões políticas das situações vivenciadas. Objetivamos, por meio deste artigo, contribuir para evidenciar as mobilizações sociopolíticas dos/as Tupinambá, uma vez que a identidade Tupinambá continua sendo questionada mesmo no ambiente acadêmico, pelos invasores das terras reivindicadas pelos citados indígenas, como também no senso comum dos/as demais moradores/as naquela região tão conflituosa.

PALAVRAS-CHAVE: Tupinambá, identidade, Encantados.

ABSTRACT: This paper analyzes the consents, reelaborations, negotiations and social tensions in the context of identity reframing by/the Tupinambá of Olivença (Ihéus/BA). Understanding the relationships involving such ethnic reframing Tupinambá requires the establishment of dialogue of historical sources with the history and the theoretical and methodological assumptions, trying to understand the political dimensions of the situations experienced. The objective of this paper is to help to highlight the socio-political mobilizations of the Tupinambá, since the Tupinambá identity remains questioned even in the academic environment, by invading the lands claimed by indigenous cited, as well as in the common sense of other residents as in the region as confrontational.

KEYWORDS: Tupinambá, identity, Delighted.

Em janeiro de 2015, entrevistamos Dona Nivalda Amaral de Jesus. 83 anos, Tupinambá nascida e moradora de Olivença (Ihéus/BA), cujo nome indígena é Amotara (que significa "amar a todos"), uma importante liderança Tupinambá que marcou a história de seu povo na afirmação da identidade enquanto um povo indígena. Nesta entrevista, Amotara falou com tristeza, mas também com esperança, sobre uma viagem à Brasília realizada em 2012, segundo

¹ Optamos pela expressão "identidade adormecida" utilizada pelo Tupinambá Cláudio Magalhães no livro *Índios na visão dos índios: Tupinambá* (GERLIC, 2001: 07- 08), em referência ao período em que os/as Tupinambá eram identificados/as como caboclos/as. Segundo os/as indígenas, teriam os Encantados despertado a identidade Tupinambá. O processo do despertar desta identidade equivale à expressão "emergência étnica", nem sempre bem aceita entre pesquisadores/as e indígenas (ANDRADE, 2002: 27).

a narradora, para conversar com o Presidente Lula.

No entanto, sabemos que desde 2011 a Presidente da República é Dilma Rousseff. Compreendemos a confusão com relação aos nomes, pois como discorreu Halbwachs a respeito das lembranças reconstruídas: "À medida em que os acontecimentos se distanciam, temos o hábito de lembrá-los sob a forma de conjuntos, sobre os quais se destacam alguns dentre eles, mas que abrangem muitos outros elementos, sem que possamos distinguir um do outro, nem jamais fazer deles uma enumeração completa" (HALBWACHS, 2006: 77).

É importante ressaltar a possibilidade que o Presidente Luís Inácio Lula da Silva tenha se tornado uma referência política de destaque para Dona Nivalda, em comparação com a representatividade de Dilma Rousseff, em razão da expressividade do ex-Presidente com relação a temática indígena no Brasil e, particularmente, com relação à TI Tupinambá de Olivença. Nos governos do Presidente Lula (2003-2010) 81 terras indígenas foram declaradas e 87 homologadas. Enquanto que sob os governos da Presidenta Dilma Rousseff (iniciado em 2011), apenas 13 terras indígenas foram declaradas e 18 homologadas².

Com relação às peculiaridades Tupinambá em Olivença, sob o governo do Presidente Lula, foram iniciados os procedimentos de identificação, delimitação e demarcação da TI (2004), tendo sido aprovado e publicado no Diário Oficial da União o

Resumo do Relatório Circunstanciado de Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, delimitando a TI (2009), ainda que entre 2008 e 2010 o povo Tupinambá tenha sido gravemente violentado pelo Estado, a partir das ações da Polícia Federal (2008) e alguns/as de seus caciques presos/as, Valdelice Jamopoty (2009) e Babau (2008 e 2010).

Os/as indígenas realizaram viagens à Brasília, a exemplo de Dona Nivalda (2012), com a intensificação dos conflitos vivenciados sob o mandato da Presidenta Dilma. Em 2012 a consultoria jurídica do Ministério da Justiça declarou a aprovação dos estudos elaborados que concluíram a tradicionalidade da ocupação do território Tupinambá, contudo, a portaria declaratória da TI, até o momento da elaboração desse artigo, não foi assinada. Os conflitos agravaram-se em 2013, culminando na última prisão do cacique Rosivaldo Ferreira da Silva, conhecido nacionalmente como "Babau", em 2014.

Dona Nivalda carrega, portanto, impressões e vestígios de lembranças com as quais reconstruiu o quadro de sua viagem. As lembranças, nesse sentido, podem ser entendidas como "uma reconstrução do passado com a ajuda de dados tomados de empréstimo ao presente e preparados por outras reconstruções feitas em épocas anteriores", da qual "a imagem de outrora já saiu bastante alterada" (HALBWACHS, 2006: 91). As novas imagens do passado recobrem, assim, as antigas, tratando-se de uma atualização de uma memória não linear.

² Demarcações nos últimos seis governos. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/demarcacoes-nos-ultimos-governos>>. Acesso em 16/02/2016.

A partir da citada entrevista, Amotara denunciou a ausência do manto Tupinambá no território indígena:

Com Lula. Conversei sim. Eu queria que ele trouxesse, até hoje nós temos esperança... O manto. O manto que foi feito pelo um... Um... Um primeiro cacique, chamava-se Fulgêncio. Meu tio Fulgêncio foi quem fez o manto tupinambá, tudo de pena vermelha de guará, pena de guará.

[...] E já foi baixo assinado, já foi tanta coisa, mas eu acredito que se ele, se Lula tivesse assim uma firmeza, nesse, podia ter mandado só os índio, nera? Com firmeza, trazia. Muito disse que lá é rei, né? Chegou e disse assim: "É... É bom que apareceu o dono!"

Foi roubado! Porque vivia numa arca de couro, dentro da igreja debaixo do subterrâneo. Então foi roubado. Os portugueses quando chegaram por aqui, que foi quando os jesuítas tava fazendo a igreja, ficou à vontade... Não tinha ninguém pra olhar uma obra e tudo e roubaram. Acharam que era de valor, levaram (NIVALDA AMARAL DE JESUS, 2015).

Amotara Tupinambá afirmou ter recordado, a partir das histórias contadas por sua avó Ester, as características do manto feito por seu tio/avô Fulgêncio: vermelho, feito com penas de guará. Ironicamente, a narradora foi convidada pela *Folha de São Paulo* a reconhecê-lo numa exposição num Museu do Parque Ibirapuera/São Paulo, a "Exposição Brasil +500 Mostra do Redescobrimento".

De acordo com o citado jornal, o "manto tupinambá de penas vermelhas", um dos destaques da exposição, foi levado pelos holandeses, em 1644, de Pernambuco para a Dinamarca, encontrando-se atualmente no acervo "Nationalmuseet", em Copenhague, sendo por este Museu conservado e restaurado

(ANTENORE, 2000). Ao retornar à Holanda, em 1644, Maurício de Nassau, governante de enclave da Companhia Neerlandesa das Índias Ocidentais no território brasileiro entre 1630 e 1660, após a assinatura do Tratado de Haia pelo qual a Holanda reconheceu a soberania portuguesa sobre Pernambuco, levou consigo um manto de plumas vermelhas.

No entanto, Dona Nivalda afirma ter reconhecido o Manto Tupinambá, guiada pelo espírito de sua avó, não podendo levá-lo consigo, apesar de desde o momento do reconhecimento ter manifestado o desejo, segundo a *Folha*. Sonhando com o dia em que os/as guerreiros/as Tupinambá de Olivença resgatarão na Dinamarca o importante símbolo da identidade e ancestralidade destes/as indígenas. Um dos símbolos culturais entre tantos outros roubados dos/as Tupinambá:

Disse que até hoje, até hoje tem! Porque eu fui, eu fui ver se era ele mesmo. Não fui em Brasília, mas fui em São Paulo. No Parque de Berapoera. Aí teve uma exposição que teve mais de quinhentos, quinhentos... Amostra indígena. Inclusive ele estava também. Eles levaram, pessoa já representou já, ele tupinambá. E eu fui. [...] Nunca cheguei assim pra pegar, pra ver, pra pôr assim de perto assim não! Sabia porque minha vó contava tudo, né?

[...] Ele me soltou, me soltou assim lá e eu fui guiada pelo espírito de minha vó Ester, minha vó, eu fui guiada por ela. Eu via ela assim... [...] Quando eu cheguei assim uns cinco metro, cinco metro – mediram, deu cinco metro mermo –, antes de chegar de junto do manto, eu reconheci, e me deu um frio minha fia, um frio, me veio um frio assim por debaixo de meus pés assim... Aquele frio assim que me tomou toda assim! [...] Fui chegando perto, quando cheguei assim, eu disse: "É esse aqui!" Botei a

mão nele assim... "É esse aqui! Ô meu Deus! Primeira vez que tô pegando no manto que meu avô fez! O manto tupinambá!" [...] Nós nunca que queria desapartar desse manto! Toda vez, era caminhada, era reunião na praça, então, toda vez que tinha uma coisa assim, feita assim pelos espírito tupinambá, ele tava ali presente, e pronto!"[...] Dinamarca. É... Dinamarca. Mas eu tô dizendo que se se juntasse, se esses índio fosse tudo unido, juntasse! Porque abaixo assinada já foi, e tudo... Já foi até de outras pessoas, quer dizer, e não deu... E ele não entregou, então, quer uma força mais forte, né? (NIVALDA AMARAL DE JESUS, 2015).

Ainda de acordo com a *Folha de São Paulo*, a liderança Núbia Batista da Silva afirmou que os/as Tupinambá vivenciam "um processo de resgate cultural. Recuperar o manto significa trazer a memória de nossos ancestrais para mais perto" (ANTENORE, 2000). O manto é um símbolo antigo da identidade Tupinambá, remontando ao Século XVII. Carlos Fausto (2009: 391 e 392) se referiu ao manto como indumentária utilizada pelo "carrasco" no ritual antropofágico de

morte do "cativo". Aquele que o autor percebeu como "carrasco" vestia-se com o manto de penas e imitava uma ave de rapina ao matar.

"É esse passado vivido, bem mais do que o passado apreendido pela história escrita" relevante para nós, pois é "nesse sentido que a história vivida se distingue da história escrita: ela tem tudo o que é preciso para construir um quadro vivo e natural em que um pensamento pode se apoiar, para conservar e reencontrar a imagem e seu passado" (HALBWACHS, 2006: 75). Foi importante para Amotara Tupinambá recordar e expressar oralmente suas memórias, que denunciaram a ausência do manto Tupinambá, assim como parte do processo histórico violento (por parte dos não indígenas) e criativo (pelos/as indígenas) de transformações identitárias e territorial que a própria narradora vivenciou.



Dona Nivalda reconhecendo o manto Tupinambá na Mostra do Descobrimento em São Paulo/SP

Fonte: *Folha de São Paulo*, 01/06/2000.

A matéria a qual nos referimos e da qual extraímos a fotografia acima, publicada no jornal *Folha de São Paulo* foi intitulada *Índios de Ilhéus dizem pertencer à etnia considerada extinta e reivindicam peça do século 17 – “Somos tupinambás, queremos o manto de volta”*. É evidente a ênfase na crença no desaparecimento étnico dos Tupinambá e a importância do manto na construção da afirmação da identidade pelos/as indígenas. O texto publicado na *Folha de São Paulo* iniciou acentuando tal crença:

Uma modesta comunidade em Olivença (distrito de Ilhéus, no litoral sul da Bahia) está tentando mudar a história oficial do Brasil. São aproximadamente mil pessoas, a maioria lavradores, que não querem mais receber o tratamento de “caboclos” ou “pardos”, como ocorre há pelo menos seis décadas. Dizem-se índios tupinambás – etnia que a literatura especializada julga extinta desde o século 17 – e exigem, agora, que o governo os reconheça assim. Nos últimos 18 anos, discutiram a questão de identidade sem estardalhaço, quase às escondidas. Em janeiro, porém, sentiram-se maduros para torna-la pública e lançaram uma carta “à sociedade nacional”, explicando o que desejam (ANTENORE, 2000).

A historiografia brasileira sob a perspectiva do botânico alemão Von Martius que percorreu O Brasil no início do Século XIX acreditava que os povos originários estavam à beira de total extinção, resultado do processo de inserção e “civilização” dos povos indígenas na sociedade não indígena (MONTEIRO, 2001).. As representações dualistas de “índio

aculturado” e “índio puro” foram construídas no século XIX e ainda na atualidade encontram ressonância entre os que se posicionam contra a demarcação territorial Tupinambá em Olivença, mantendo-se em nossa historiografia até a década de 1970. A partir de pesquisas interdisciplinares realizadas por historiadores/as, antropólogos/as, arqueólogos/as e linguistas, que atuam junto aos povos indígenas no Nordeste, tornou-se possível uma “nova história indígena” em que a crença na extinção de tais povos foi substituída pelas evidentes etnogêneses (ALMEIDA; PROFICE; SANTOS, 2014: 61).

Em maio de 2002, antes de o Brasil tornar-se signatário da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho/OIT, a FUNAI reconheceu a identidade étnica dos/as Tupinambá de Olivença, que entre os finais do século XIX e durante todo o século XX foram identificados/as como caboclos/as, “visto que o conflito de terras na região gerava o risco de morte ao se auto-afirmar indígena”. E também porque os não indígenas os denominavam assim a fim de deslegitimar qualquer tentativa de reivindicar uma especificidade étnica (ALMEIDA; PROFICE; SANTOS, 2014: 64; COSTA, 2013: 29; FERREIRA; MESSEDER, 2010: 186). Esse reconhecimento étnico, porém, foi e continua sendo questionado pela população regional (Sul da Bahia), principalmente pelos ditos proprietários das terras em Olivença.

A negação da identidade Tupinambá pela sociedade circundante, porém, não é recente. Em 1803, o Ouvidor da Comarca de Ilhéus afirmou que os/as indígenas da Vila de Olivença estavam civilizados/as, pois tinham assimilados aspectos da cultura dos não índios: "eram cristãos, falavam a língua portuguesa, vestiam-se à moda ocidental, inclusive casacas, adotavam nomes cristãos e praticavam atividades ligadas ao comércio e à administração pública" (MARCIS, 2004: 118). Admitia-se que os/as moradores/as de Olivença eram descendentes dos/as indígenas do antigo aldeamento, porém, o Estado negava que os tais descendentes ainda fossem Tupinambá.

No entanto, tornou-se questionável a suposta integração dos/as Tupinambá à chamada sociedade brasileira, tendo em vista os processos colonizadores e as tentativas de imposição ocidental vivenciados pelos/as indígenas em Olivença. A respeito dos povos indígenas no Nordeste, o pesquisador Edson Silva (2003) assinalou suas estratégias de resistências cotidianas (visíveis e invisíveis) sob as contínuas ações agressivas colonialistas. O autor questionou visões tradicionais nas quais os/as indígenas eram descritos/as como absolutamente passivos/as, apontando novas abordagens históricas: Monteiro (1994), Gruzinski (1995), Vainfas (1997)³ e Pompa (2001) em que os/as indígenas foram evidenciados/as como sujeitos sociopolíticos.

O antropólogo João Pacheco de Oliveira (1999) se reportou aos/as

indígenas no Nordeste, explicando a relação de etnogênese como reconstrução (e não construção, pois já existente) da identidade étnica no fluxo histórico das relações interétnicas e os "processos de territorialização" envolvendo esses povos. Um desses processos ocorreu no Século XVII e nas primeiras décadas do Século XVIII, e esteve vinculado às missões religiosas ou às "guerras justas", instrumentos da política colonial que possibilitaram a expansão territorial sobre as terras indígenas e uma "primeira mistura", a partir da catequização de indígenas de povos diversos reunidos/as nos aldeamentos, produzindo perdas como também reelaborações nas identidades étnicas.

As crianças recebiam aulas de catecismo, eram, portanto, catequizadas com o objetivo de que as formas de ser e viver dos/as indígenas fossem esquecidos. A língua indígena foi, então, proibida e substituída pela língua portuguesa e o Latim, o que talvez tenha resultado na separação entre filhos/as e mães/pais e demais parentes. A língua indígena era essencial aos/as Tupinambá, cujo modo de socialização de saberes cotidiano ocorria exclusivamente pela oralidade. No entanto, na medida em que os adultos aprendiam a língua portuguesa e guardavam em sua memória a língua tupi, o modo de ser e viver, era também guardado pela resistência e resiliência (COSTA, 2013: 109-110).

Numa perspectiva complementar a de João Pacheco de Oliveira, a pesquisadora Teresinha Marcis (2004: 50) observou ainda que os/as Tupinambá enfrentaram

A Santidade de Jaguaripe sua "mensagem rebelde", sua organização, crenças e seu templo "que mesclavam, de forma original, o catolicismo e a cultura tupinambá", foi objeto de estudo de Ronaldo Vainfas (1995) em sua contextualização da resistência indígena ao colonialismo, assim como "as metamorfoses da mitologia tupi sob o impacto do colonialismo" e as "atitudes cotidianas de boicote e transgressão à Igreja e à dominação colonial" (VAINFAS, 1995: 15; 16; 31). Em algumas circunstâncias, os/as indígenas resistiam ao Cristianismo de tal modo que zombavam dos padres, das missas e da simbologia cristã. Nessa vivência multifacetada, símbolos religiosos cristãos foram aceitos pelos/as indígenas, assim como a doutrina dos Jesuítas foi modificada e rejeitada conforme as tradições tupis (VAINFAS, 1995: 107-21). Existiram acordos e desacordos, apropriações presentes ainda nos dias atuais e "casos de acordes dissonantes que revelam contrastes mal resolvidos" (BOSI, 1992: 30). Também na Tese de Doutorado em História/UNICAMP de Maria Cristina Pompa (2001) encontramos uma análise do encontro sociocultural da religião cristã católica romana ocidental com os "sistemas mítico-rituais" indígenas. No contexto colonial em que o "outro" era visto como um problema a ser resolvido. O citado estudo procurou mostrar que a religião ocidental não obteve sucesso total em suas tentativas de imposição, na medida em que o mundo simbólico indígena não deixava de existir. Para a autora, o que ocorreu foi "um processo de tradução recíproca, em que os símbolos de um e de outro constituíram uma linguagem de mediação". As aceitações e as transformações se fizeram presentes.

diferentes violências desde que foram aldeados/as em Olivença. As violências aumentaram especialmente com a implementação do Diretório dos Índios (1758) quando os/as indígenas no Brasil foram pressionados/as para serem integrados/as à sociedade colonial. O que pressupunha abandonar a sua diversidade indígena, a fim de que tivessem suas terras incorporadas aos interesses do Estado: transformando os aldeamentos em vilas que se tornaram projetos de cidades.

Entre outras ações, a integração imposta pelo Diretório do Marquês de Pombal ocorreu a partir de casamentos interétnicos e a acomodação de colonos brancos nos antigos aldeamentos, os quais tiveram as propriedades regularizadas pela Lei de Terras de 1850. Como visto, em 1803, o Ouvidor da Comarca de Ilhéus, Domingos F. Maciel, afirmou que o processo de "civilização" dos/as indígenas de Olivença estava concluído, e que os/as indígenas teriam perdido não somente a identidade como também a posse da terra (MARCIS, 2004: 50-62).

Como observou João Pacheco de Oliveira:

Ao final do Século XIX, já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como "remanescentes" ou "descendentes". São os "índios misturados" de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios, os registros de suas festas e crenças sendo realizados sob o título de "tradições populares" (1999: 26).

Pelo que sugere esta citação, muitos aldeamentos foram extintos no Nordeste e os/as indígenas vivenciaram um processo de "caboclicização", "mistura" ou "mestiçagem": sendo denominados/as caboclos/as pela sociedade local (SILVA, 2003: 43) e supostamente tomando como sua a cultura regional, como se o "índio" fosse um estado transitório e pudesse ser transformado imediatamente em não índio (ARRUTI, 1995: 57-60; CARVALHO; DANTAS; SAMPAIO, 1992: 451-452).

O antropólogo Darcy Ribeiro afirmou que as "tradições culturais" indígenas, africanas e portuguesas se fundiram para "dar lugar a um povo novo" (RIBEIRO, 1995: 19). Este pensamento de fundição e de não mais existência de uma identidade indígena começou a ser desenvolvido pelo desde a década de 1950, um período de permanência da "caboclicização" dos/as Tupinambá de Olivença, entre outros/as povos indígenas, e de silenciamento de suas histórias. Quando a primeira edição da obra citada foi publicada, em 1995, a Constituição Federal de 1988 determinava a proteção aos direitos territoriais indígenas, ainda assim, as ideias do citado autor eram bastante influentes em nível nacional.

A definição de uma indianidade, importante para o reconhecimento étnico oficial, ocorreu por meio da desconstrução da identidade enquanto caboclo/a e da reconstrução do ser Tupinambá. Porém, ainda que identificados/as como "caboclos/as", é importante lembrar que no início do século XX, houve uma ascensão de uma classe política, econômica e social indígena,

de uma elite indígena que ocupava cargos administrativos relevantes, inclusive existindo um coronel Tupinambá, Manoel Nonato do Amaral (MARCIS, 2004: 84).

Essa ascensão ocorreu ainda que os/as Tupinambá fossem denominados/as "caboclos/as" ou por isso mesmo ser identificado como "caboclo/a" era sinônimo de pertencer ao "povo de Olivença", um pertencimento que não deixou de ser indígena. Segundo Ugo Andrade (2002: 72), a designação "caboclo" mantém uma ambiguidade, pois ao mesmo tempo em que denota "mistura de sangue", portanto, ilegitimidade da diferença étnica com relação à população local, também aponta para uma ascendência indígena.

O processo de territorialização e suas "misturas", discutidos por João Pacheco de Oliveira (1999), não foram suficientes para exterminar o modo de ser e viver dos/as Tupinambá de Olivença, entre outros povos indígenas que resistiram a colonização. Os/as indígenas em Olivença se identificam como povo indígena: são Tupinambá, com sua trajetória sociocultural reelaborada no decorrer de todo o processo histórico vivido, no qual os "sinais da etnicidade" foram retomados "no momento em que se impõe a necessidade de realçar as fronteiras étnicas" (MARCIS, 2004: 121).

Analisando o processo de reconstrução da identidade Tupinambá de Olivença, Teresinha Marcis (2004: 121) observou que ocorreram perdas e reelaborações, em razão dos relacionamentos interétnicos desde antes da

colonização, inicialmente entre povos indígenas diferentes e posteriormente com a presença europeia no Nordeste brasileiro, causando grande impacto nos modos de vida indígenas. No entanto, os impactos socioculturais tornaram-se violentos e impositivos a partir da chegada dos europeus.

O reconhecimento étnico Tupinambá: contradições e contraposições

A Comissão dos Pequenos Produtores da Região Sul da Bahia, que representa uma parcela dos que se posicionam contra a demarcação da TI Tupinambá de Olivença, somada aos latifundiários e empreendedores imobiliários estrangeiros afirmam que no processo histórico de colonização dos/as Tupinambá por europeus, iniciado no século XVI e ecoando nos dias atuais, ocorreram "descaracterização étnica" e, conseqüentemente, "desconfiguração dos traços étnicos", especialmente dos "traços genéticos", referindo-se ao fenótipo dos/as Tupinambá (COSTA, 2013: 30).

Porém, os/as indígenas Tupinambá em Olivença, acreditam numa etnicidade comum, a exemplo do que afirmou Dona Maria da Glória, moradora da Aldeia Serra do Padeiro/Una e Buerarema/BA, companheira do Pajé Lírio e mãe do Cacique Rosivaldo Ferreira da Silva, conhecido como "Babau":

Mas eu tinha minha história, que minha avó, meu avô, tudo era índio. Agora a gente não podia se autodenominar índio porque tinha uma massacrção... Se falasse que era índio, morria. E a minha vó criou nós avisano que isso era oculto.

Chamava "os caboco", mas não podia falar que era índio. [...] O que é ser indígena? É nós saber de nossa história, auto se denominar o que que nós é, porque é a gente que tem que dizer o que é, e aprovar pro Governo, pro noticiário o que que nós somos. E nós temos estudo e temos o território, que nós nunca foi de outro lugar, meu marido, meus avô, a avó de meu marido, aqui da Aldeia Tupinambá e nunca foi de outro canto. [...] Intoce nós tem prova e nós sabe o que que nós é! E nós que diz o que que nós é, não é o Governo que vai dizer! [...] Temos nossas história, temos os antepassado, temos as mata, temos conhecimento do que é ser índio e somos índio e não saímos daqui mais não! Cansemo de negar o que nós é pra satisfazer fazendeiro que tomou as terra tudo, matou muito índio e hoje quer cantar de galo em nossa Aldeia! E a gente sabe que um dia tem que morrer, então vamos morrer dizendo o que que nós é! (MARIA DA GLÓRIA DE JESUS, 2015).

A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1979:46) reforçou esta ideia, além de antropólogos/as interacionistas, ao definir: "assim, é índio quem se considera e é considerado índio". Reafirmando o Estatuto do Índio (Lei nº 6001, de 19 de dezembro de 1973), no Art. 3, sobre a definição "Índio": "É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional". Esclarecendo, portanto, que o fenótipo não é relevante para o reconhecimento étnico de povos indígenas.

No texto "Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno regional", José Maurício Andion Arruti (1995) apresentou argumentos questionando as possibilidades de avaliar a identidade indígena a partir da

aparência física e da frequência com que são realizados rituais. E assim colocando sob suspeita os critérios utilizados pelas agências indigenistas estatais para o reconhecimento de indígenas, que ocorriam, sobretudo, pela comprovação daquelas pessoas de terem o domínio do ritual, com seus cantos e danças.

A negação da etnicidade dos/as Tupinambá de Olivença está relacionada ao "jogo de poder entre a heteroidentificação e a autoidentificação na construção das identidades coletivas envolvidas na formulação das relações entre os que definem aos outros e os feitos outros" (MEJÍA LARA, 2012: 38-39).

Cronistas portugueses do século XVI descreveram a "acentuada disparidade cultural entre os Tupinambá e os europeus" (ALMEIDA; PROFICE; SANTOS, 2014: 62). No entanto, o projeto colonial português era o de superar tal disparidade, intervindo nos alicerces socioculturais deste e de outros povos indígenas.

Para o livro *Cultura viva: esperança da Terra*, Aracy Tupinambá trouxe afirmações essenciais para a compreensão da atual e salientada dúvida sobre a identidade dos/as Tupinambá de Olivença, expressada pela maioria dos não índios que habitam a região Sul da Bahia, tanto no senso comum quanto no ambiente acadêmico: a comparação dos/as Tupinambá do século XXI com aqueles/as encontrados/as pelos europeus aqui no Brasil no século XVI ou com povos indígenas que habitam a floresta amazônica. Para Aracy, não somente o modo de vida dos/as Tupinambá foi

alterado, como também a cultura europeia:

A realidade indígena nos dias atuais é bem diferente do passado, da mesma forma que os tataranetos dos portugueses que chegaram com suas caravelas nesse solo não se vestem hoje da mesma maneira que seus avós. Nós povos indígenas possuímos vestimentas tradicionais próprias e grafismos com os quais fazemos pinturas corporais, mas nossa nudez ou não nudez, não define ser indígena ou não indígena. Toda cultura é dinâmica, está sempre em constante movimento... (GERLIC, 2012: 24).

Aracy Tupinambá referiu-se às indumentárias e grafismos feitos nas peles dos/as indígenas Tupinambá em momentos de reivindicações e celebrações, isto porque é corrente na região Sul da Bahia as afirmações que os/as Tupinambá de Olivença deveriam andar nus para a comprovação de sua autêntica identidade indígena aos não indígenas. Concordamos com Aracy quando afirmou que na cultura, ou no modo de ser e viver dos/as indígenas, assim como a dos/as não indígenas, ocorreram transformações por movimentos históricos, dinâmicos e fluídos.

Ainda para o mesmo livro, Kaluanã Tupinambá escreveu o texto intitulado "A história do povo Tupinambá de Olivença que não está nos livros"(GERLIC, 2012: 28), no qual expôs quais aspectos socioculturais foram forçosamente excluídos temporariamente do cotidiano Tupinambá: "Para os povos que não morreram, os portugueses forçaram muita coisa: não falar mais nossa língua materna, vestir roupas e não fazer mais nosso ritual sagrado, ou seja, queriam descaracterizar um povo que sempre teve sua própria

cultura". Atualmente, os/as Tupinambá vivenciam processos de retomadas, não somente de seu território considerado sagrado, como também de sua língua e da prática do Porancim⁴.

O citado pesquisador Arruti denominou de "reencantamento do mundo" as possibilidades de recuperar e constantemente (re)construir e intervir nos aspectos simbólicos e socioculturais, tais como o ritual (ARRUTI, 1995: 76). O ritual Porancim não somente acontece enquanto um dos meios de expressão das mobilizações pelo reconhecimento identitário e pela posse da terra, como também com a sua realização torna visível e acentua os laços coletivos e místicos que são as bases para a conquista e consolidação dos direitos, pois motivam o prosseguimento com outras mobilizações Tupinambá.

O Porancim é celebrado nos momentos de reuniões para discussões, em outras ações em defesa da demarcação da TI e em retomadas, para o fortalecimento espiritual e da identidade coletiva, a "comunicação dos participantes do ritual com os *encantados*", no processo de reivindicação por seus direitos (COUTO, 2003: 74-75). A garantia do território indígena se constitui essencial para a continuidade desta prática "político-religiosa" E os Encantados são "entidades não humanas que dispõem de domínios territoriais específicos e, conforme a cosmologia Tupinambá, são os verdadeiros donos da terra" (UBINGER, 2012: 107).

Para os/as Tupinambá, toda a Natureza contém os Encantados: as águas e as matas. Numa conversa

⁴ O Porancim é o ritual sagrado dos/as Tupinambá de Olivença. Uma liderança inicia a dança circular e o entoar dos cânticos sagrados que tratam da Natureza, das mobilizações contra os preconceitos difundidos a respeito do povo indígena Tupinambá de Olivença e pela demarcação territorial. Os/as demais acompanham a liderança, ao mesmo tempo em que dançam, batendo os pés no chão com firmeza e balançando o maracá, instrumento musical sagrado, o círculo que compõem, gira.

informal, Célia Tupinambá explicou à pesquisadora Helen Ubinger (2012: 72): "Existem também os encantados das estrelas – tipo anjos, um mundo no céu de estrelas encantadas. Tudo vem de Tupã, é como se fosse um sonho". Em suas vivências junto aos/às Tupinambá, essa pesquisadora constatou que tais indígenas "mantêm uma cosmologia propriamente Tupinambá".

Obras de Alfred Métraux (1979) e Florestan Fernandes (1970) indicavam esta relação com os "espíritos das matas" entre os indígenas Tupinambá (apud UBINGER, 2012: 46). Segundo os/as indígenas em Olivença, foram os Encantados que despertaram a identidade adormecida, pois "vêm sendo parte dessa reestruturação coletiva" (UBINGER, 2012: 53). É fortalecedora a comunicação com os Encantados, que por vezes são também seus antepassados, "com os quais mantêm um laço vivo entre o passado e o presente, mediante sonhos, intuições, sentimentos, sensações, decisões e também lembranças" (MEJÍA, 2012: 38).

É ainda frequente que os/as indígenas "escutem" os Encantados quando estão dormindo, por meio de sonhos relacionados ao movimento indígena, sobre acontecimentos previstos (MEJÍA, 2012: 105; 114). Os indígenas afirmam que esta espiritualidade diferenciada os/as distingue de outros povos indígenas e dos não indígenas. Em outras palavras, a diferença identitária Tupinambá está diretamente ligada à espiritualidade.

Uma "identidade adormecida"

No livro *Índios na visão dos índios: Tupinambá* (GERLIC, 2001: 07-08), Cláudio Magalhães falou de uma "identidade adormecida" por um período de negação identitária vivida por seus antepassados. Afirmou ainda, uma ideia frequente entre os não indígenas preocupados com a ascensão constante do Capitalismo: a de que os/as indígenas são empecilhos ao progresso do país. Sobre isto, pensamos que "cada sistema social utiliza suas energias intelectuais dentro dos limites de seu horizonte cultural [...]. Não podemos mensurar ou classificar esta forma de organização a partir de uma escala civilizatória ou primitivista..." (ALMEIDA; PROFICE; SANTOS, 2014: 66).

De acordo com o narrador, na atualidade existem tupinambás⁵ que não assumem sua identidade indígena por conta da interpretação distorcida sobre esta identidade predominante entre os não indígenas, com os quais estes/as indígenas têm contato. Tal interpretação incorre em preconceito que marginaliza os/as Tupinambá:

Nós não tivemos descanso, são 500 anos de confronto, e sempre preservando, reconstruindo. Muito de nossos parentes não falam da história porque foram muito humilhados, hoje estão com a identidade adormecida. Os índios daqui sempre foram muito reprimidos, perseguidos. Nós fomos cercados ideologicamente, sempre nos dizendo que não somos índios, que não temos direitos, que somos selvagens, brutais, que não queremos que o país desenvolva, mas nós índios somos solidários, libertários, sempre buscando a igualdade. Alguns índios não se assumem como índios, mas não por uma questão de covardia, e sim, de sobrevivência (GERLIC, 2001: 07-08).

⁵ Em referência ao povo indígena Tupinambá, escrevemos com a inicial maiúscula, usando a letra "T" e no singular, quando nos referirmos a coletividade indígena. E grafamos "tupinambás" em minúsculo e no plural, quando citarmos indivíduos indígenas. Regra essa de acordo com a "Convenção para a grafia dos nomes tribais", estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia/ABA em 14/11/1953, publicada na *Revista de Antropologia* (vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954, p. 150-152) e utilizada nos estudos acadêmicos sobre a temática indígena.

Quando em janeiro de 2015 entrevistamos Dona Nivalda, a mesma também falou a respeito da constante negação da identidade indígena por parte de alguns/as tupinambás. No entendimento da narradora, para ser Tupinambá, é necessário ter raiz no território:

Outros chega na casa do outro índio: "Você é o quê?" "Sou Tupinambá!" Mas têm outros que você chega numa casa e diz: "Você é índia?" "Não, eu nem sei..." Se não sabe, num é, num é? Tem que saber suas raízes! É... Ó! Tem gente aqui, que chega aqui em casa e diz assim: "A raiz da senhora da onde veio? Aí eu vou explicar da onde foi que vem que é que cê chega aqui diz assim: "Eu sou", diz, "eu sou Tupinambá", mas nem sei de que raiz você é, de que família você é – raiz é família, né? – De que família você é? Aí você vai dizer de que família você é (NIVALDA AMARAL DE JESUS, 2015).

Com base na compreensão dos processos históricos vivenciados pelos/as Tupinambá de Olivença, envolvendo interações étnicas de assimilações, reelaborações e resistências, com relação à identidade deste povo, podemos afirmar que "a força de sua diferença se mantinha" (COSTA, 2013: 32). Porém, ainda que sempre distintos/as dos não indígenas, os/as Tupinambá foram e continuam sendo denominados/as "caboclos/as de Olivença", tendo sua identidade indígena negada. No entanto, "se ainda hoje tais argumentos ecoam e encontram quem os defenda é porque existem aqueles que, num movimento contrário, continuam a reafirmar suas identidades" (CARVALHO, 2013: 05). As mobilizações sociopolíticas dos/as Tupinambá são, portanto, contínuas e resistentes às negações de sua identidade étnica.

Possivelmente os/as tupinambás que não assumem a identidade indígena, como afirmaram Dona Nivalda e Cláudio Magalhães, não o fazem por conta das impostas interpretações preconceituosas pelos habitantes não indígenas na região sobre o que venha a ser o indígena. A pesquisadora Teresinha Marcis apontou para um "grande desconhecimento dos povos originários durante a Colônia, o Império e a República" (2004). Tal desconhecimento permanece e provoca equívocos sobre a identidade Tupinambá de Olivença e suas reformulações, continuidades e descontinuidades no decorrer de décadas.

Para a composição do citado livro *Cultura viva: esperança da Terra*, o Tupinambá Jeanderson,⁶ quando apresentou um pouco de sua atuação na Oca Digital, enfatizou a necessidade de viver com dignidade e liberdade, sem que a identidade de seu povo seja distorcida preconceituosamente. Os invasores do território reivindicado pelos/as Tupinambá, assim como os demais não indígenas contrários à demarcação territorial costumam divulgar por mídias eletrônicas (*blogs* e *sites*), *outdoors* (espalhados na entrada da cidade de Buerarema) e outros meios de comunicação, tais como jornais, rádio e televisão, uma caracterização falsa da identidade Tupinambá.

Nós aprendemos a lidar com o mundo e também passar para o mundo quem somos e como nós agimos, nós lutamos por um mundo melhor com dignidade, porque o que nós mais queremos é ser livre, poder andar tranquilamente nas ruas sem sermos olhado dos pés a cabeça e sem

⁶ Integrante da Oca Digital, um dos laboratórios ativos da ONG Thydêwá de tecnologias e artes para a ampliação da comunicação a favor dos/as Tupinambá.

sermos chamados de vagabundos, ladrões, descarados. [...] O mais importante é que além do orgulho de sermos indígenas, somos pessoas direitas (GERLIC, 2012: 26).

São “representações socioculturais sobre os índios Tupinambá” que decorrem numa “visão negativa acerca das suas ações”, além de “criminalização, preconceito e violência” (COSTA, 2013: 30). Por meio da Oca Digital e/ou também por mídias eletrônicas, Jeanderson e outros/as Tupinambá divulgam outra imagem identitária de si mesmo e de seu povo. Atualmente, os/as Tupinambá contam com uma rádio local, a partir da qual afirmam a identidade indígena (com base na apresentação de palavras na língua Tupi, de músicas do ritual Porancim e outros aspectos identitários), divulgando informações e momentos de reuniões para discussões relacionadas à demarcação territorial.

O pesquisador João Pacheco de Oliveira (2014: 73) alertou para “situações de violência extrema em que os indígenas se tornaram o foco de condutas intolerantes e racistas”, afirmando ainda que tais situações

expressam “o terror e a intolerância absoluta e opera o código da violência bruta e inominável”. Deste modo, entendemos que as violências simbólicas e físicas direcionadas aos/as Tupinambá não estão limitadas aos primórdios da colonização, ocorreram desde então e se estendem à contemporaneidade.

A fotografia abaixo é de um *outdoor* encontrado em 2013 em Buerarema, uma das cidades na qual se encontra parte do território dos/as Tupinambá de Olivença. O *outdoor* veiculou a falsificação dos/as indígenas de Olivença, além de, inversamente à situação, acusando-os/as da injustiça, miséria e fome que indignam os/as próprios/as indígenas e outros habitantes no município. É, evidente, um manifesto em oposição à conclusão do processo demarcatório da TI Tupinambá em Olivença que exige a “devolução das terras aos produtores da agricultura familiar”, ainda que estes produtores não sejam os principais contrários à demarcação, mas sim os latifundiários.



Outdoor na entrada da cidade de Buerarema num período de conflitos armados entre fazendeiros e os/as Tupinambá.

Foto: Tamires de Brito, 09/2013.

Diante desses acontecimentos, a emergência de uma história sobre as retomadas de identidades e territórios indígenas no Nordeste ocorre como uma demanda dos/as próprios/as indígenas, “uma espécie de exigência de que sua história seja reconhecida”. A memória oral e os livros escritos pelos/as indígenas são contribuições à História que, contrapartida, toma um “sentido humano”, democratizando-se e devolvendo a estas pessoas seu passado, “reafirmando-lhe um protagonismo que haviam perdido em benefício de uns poucos” (GARRIDO, 1992: 36).

O despertar da “identidade adormecida”

A partir da atuação na Pastoral da Criança e no Coletivo de Educadores da Região Cacaueira (CAPOREC), em 1989, Dona Nivalda, Núbia Batista e Pedrísia Damásio, que também são lideranças

Tupinambá, dialogaram com outros/as tupinambás a respeito da “consciência identitária indígena” e do etnônimo do grupo. O Pajé Lírio, morador na Serra do Padeiro, nos municípios de Una e Buerarema/BA foi um dos que confirmaram serem os/as indígenas em Olivença Tupinambá. Desde então, a partir das memórias dos/as anciões/ãs, os/as Tupinambá despertaram para questões sobre a sua identidade indígena (UBINGER, 2012: 53-55).

Conforme narrativas das citadas indígenas, ambas deram continuidade ao rompimento do silêncio a respeito da identidade indígena entre os/as Tupinambá de Olivença. Nas palavras de Pedrísia:

Foi em 1989 que eu procurei buscar um pouco, saber a identidade nossa, aí o pessoal ficou perguntando, até meus primo ficava: “Você é caboca?” E eu dizia assim: “Sou caboca e sou índia, porque caboco, no que eu li na história, é uma mistura de branco com índio” (COUTO, 2003: 67).

As evidências indicam que os/as Tupinambá de Olivença foram inicialmente estimulados/as por Dona Nivalda, Pedrísia Damásio e Núbia Batista a pesquisarem e refletirem sobre a temática indígena, para assumir a identidade Tupinambá e a reivindicação de direitos territoriais. Contudo, nas memórias narradas de anciões/ãs e lideranças, registradas no livro *Memória viva dos Tupinambá de Olivença* (2007:12), organizado por professores/as Tupinambá, foi apresentada uma *Carta Indígena Tupinambá de Olivença à Sociedade Brasileira*. Elaborada em janeiro de 2000, na qual os/as Tupinambá de Olivença afirmaram que estavam “excluídos do direito à existência como povo Tupinambá de Olivença”. A carta deixou evidente que existe ainda um quadro recente de não reconhecimento da identidade Tupinambá pelos não índios, especialmente no Sul da Bahia.

A prática do ritual Porancim é ainda outra forma de resistência à violação da identidade Tupinambá, que fortalece os/as indígenas em suas mobilizações diárias. O Porancim compõe a afirmação da atual identidade Tupinambá, considerado pelos/as indígenas como um patrimônio sociocultural do povo Tupinambá de Olivença. A esse respeito, Jaguatey Tupinambá, no livro *Índios na visão dos índios: somos patrimônio*, enfatizou que a partir da prática ritual, os/as Tupinambá perpetuam o modo de ser de seus antepassados:

Eu busco fortalecer os rituais e os traços culturais do meu povo, da mesma forma que nossos antepassados faziam.

É um ritual religioso e festivo que é nossa forma de celebrar a vida, a natureza. Nossos antepassados faziam e vem passando de geração em geração. Apesar de todos os massacres, das opressões sofridas, enfim... Hoje vivenciamos ainda nosso ritual, por isso o *Porancim* é um grande Patrimônio do Povo Tupinambá de Olivença (GERLIC, 2011: 36).

Ensinado pelos antepassados e pelos/as anciões/ãs, o Porancim aproximou e aproxima crianças de diferentes idades, adolescentes, adultos/as e idosos/as. Em conversa informal com Dona Nivalda, conhecida como Amotara Tupinambá, contou que quando criança, assim como outras da mesma idade, percebia o Porancim como uma grande ciranda, uma brincadeira importante. A partir de tal atividade lúdica, foram e são ensinados conhecimentos acerca das relações sociais e com os espaços naturais e a importância deste aspecto identitário para os/as Tupinambá.

Desde cedo, a partir da posição que cada um/a ocupa na grande roda (quem a lidera e em que ordem os demais se posicionam), assim como observando quem inicia cada canção entoada durante o ritual, aprende-se sobre as relações sociais estabelecidas no território. O estudo dos aspectos que compõem o Patrimônio Cultural Tupinambá exige uma abordagem interdisciplinar, especificamente entre áreas do conhecimento que dialogam mais constantemente como a História, a Antropologia e a Sociologia.



**Ilustração 03– Ritual Porancim Tupinambá de Olivença.
Os indígenas cantam e dançam, vestindo vestes específicas.**
Fonte: *Índios na visão dos índios: somos patrimônio* (GERLIC, 2011: 36).

Um laço sagrado ente a identidade Tupinambá e o território

Uma das caciques Tupinambá de Olivença, Valdelice Jamopoty, foi entrevistada em dezembro de 2010. A narrativa tornou-se um dos textos que também compõe o livro *Cultura viva: esperança da Terra*. Na entrevista, Valdelice, entre outras reflexões, discorreu sobre a forte ligação entre a identidade Tupinambá e o território: “Não se pode falar de cultura, educação, de saúde, sem falar de território” (GERLIC, 2012: 23). Assim como Valdelice, entendemos que no território Tupinambá em Olivença ocorrem as relações históricas entre estes/as indígenas de maneira coletiva e individual, formando identidades.

As práticas cotidianas de beber *giróba* (feita de mandioca), celebrar o Porancim junto aos Encantados, bem como a Festa do Divino Espírito Santo e a Puxada do Mastro de São Sebastião, utilizando vestimentas específicas e pintando

seus corpos com tinta de jenipapo, de fazer artesanatos, construir suas casas de taipa, caçar, pescar e cultivar, foram socializadas para os/as curumins (crianças) pelos/as anciões/ãs “por meio das interações cotidianas [...] de uma forma lúdica e divertida” (ALMEIDA; PROFICE; SANTOS, 2014: 68).

Além desses saberes de ordem prática, quando adolescentes, os/as Tupinambá passam a conhecer “os saberes abstratos” ou “os saberes filosóficos de sua cultura” ligados à espiritualidade, à coletividade e ao sentimento de pertença à Natureza, que atribuem significado sagrado a tais práticas (ALMEIDA; PROFICE; SANTOS, 2014: 68-69). Deste modo, vem sendo mantida “viva a chama da ancestralidade” (COSTA, 2013: 35).

São estes aspectos socioculturais contrastantes com os não indígenas a serem objetivados “dentre aqueles que mais carregam nas cores da contrastividade”. Tais aspectos, todavia, são móveis e fluídos “num tempo de mundo global” e de “hegemonia capitalista” e de

possibilidade da intervenção criativa pelos/as Tupinambá. De modo que o processo do despertar da identidade ou “renovação étnica” é marcado pela inventividade e dinâmica “e não o resgate de tradições congeladas” (ANDRADE, 2002: 36-44).

Em janeiro de 2015, também entrevistamos Dona Maria de Lourdes (80 anos), que ensinou de que e como é feita a giróba. Por vezes, é ainda acrescentado o açúcar à bebida feita de “mandioca mansa (*Mandioca Caravela, Olho Roxo*)”. Há também quem deixe a bebida fermentar por dois dias. Importante destacar que a mandioca, também utilizada para a produção de farinha, é o principal alimento dos/as Tupinambá de Olivença (COSTA, 2013: 103; VEIGAS, 2007: 160).

É feita da mandioca! Cozinha a mandioca, o aipim, né?! Quando tá bem cozinhadinho pega o garfo, machuca e tem o vaso colocar pra ficar bem azedinha. Quando tá azeda pode pôr na vasilha e beber. Se quiser o açúcar, pode pôr o açúcar. E fica, e bebe.

O pessoal antigamente, os caboclo dizia que era a vitamina.

Aí invês de tomar o café, né?! Tomava a giróba. Aí meu pai, meu irmão, gostava de beber, aí ele... bastava fazer meu pai... aí chegava os vizinho lá, aí ele: “ Vamo tomar, vocês quer o que? Quer café?! Não! Nós vamo tomar o cauim!” É a giroba, né?!

Você pega o aipim, cozinha. Quando tá bem cozinhadinho, pega o garfo machuca e põe a água e adoça. Não! Põe a água e bota lá bem tampadinho assim, encostado assim, num lugar bem que fica quente. Se tiver um fogão que nem tem antigamente tinha, aqueles fogão de lenha assim, de lenha. Aí botava o, assim é... o... como é que chama?! O catuto. E botava lá. De manhã cedo pegava e levava e eles tomavam (MARIA DE LOURDES, 2015).

Ainda na entrevista Amotara Tupinambá, contou sobre “a raiz” de

uma das expressões socioculturais Tupinambá em Olivença, a Festa da Puxada do Mastro de São Sebastião, cuja realização anual é também um meio de afirmar e atualizar memórias, um “documento vivo” que “comemora a memória” (COSTA, 2013: 106). Assim também, a Festa, enquanto processo histórico de festejar reafirmando a identidade do povo indígena Tupinambá de Olivença.

Segundo a narradora, roupas contaminadas por varíola foram doadas aos indígenas de Olivença enquanto mais uma violência contra este povo. Foi então que São Sebastião impediu que os/as indígenas continuassem a morrer, segundo a crença dos/as Tupinambá de Olivença:

A raiz da Puxada do Mastro foi assim: Chegou, um pessoal chegaram aqui, encontraram aquelas mulheres tudo de tanga e olhava assim, já via tudo, né? Via tudo. Porque era bugariana, era aqueles paninho bem frágil mesmo, que a gente botava remendo, botava remendo, mas num segurava aquele remendo, num segurava. Eu mesmo cansei de vestir bugariana, chegava assim, olhava e via tudo! Aí eu tinha vergonha de vestir, mas não queríamos andar nu, né? Tinha vergonha, num gostava, andava, até rasgava. Pra poder vestir.

Chegou esse carro cheio de gente, pessoal assim... Foi embora pra Salvador. No outro dia, chegou um carro, dois carro, intupetado de roupa! As roupinha tudo limpinha, tudo passadinha a ferro, tudo dobradinha, tudo. [...] Dois carro cheio, foi chegando, abrindo na rua, e foi chamando: “Cadê os índio pra receber as roupa?” Que é. Tinha mais gente. Ajuntou foi gente! Fechou mesmo! Aí pronto, na mesma hora que davam, dava uma hora, eles vestiam as roupa. Tudo engomadinha! Usava roupa ingomada, roupa branca ingomada, vestia tudo, vestia. Aqueles que vestia premeiro, esses, meu avô mesmo morreu disso. Interraram na roça, na roça dele. E

não interra no cemitero não! Só interra nas roça deles. Aí, interra desse jeito. Quando chegou, vestiram logo as roupa, contaminou. Tinha gente que fazia pena, menina! Chegava assim, fazia pena! Porque quando virava, a pessoa quando virava, ficava a pele toda, ficava na cama, não ficava na cama porque não tinha lençol que guentasse! Botava palha de banana, quando virava assim saia tudo, as pele, saía tudo na palha de banana. A palha de banana jogava tudo fora. Era assim mermo, tudo assim desse jeito. É uma malvadeza! E morreu foi índio! Porque eles se ajoelharam tudo na porta da igreja e pediram a Nossa Senhora da Escada(NIVALDA AMARAL DE JESUS, 2015).

A festa, que ocorre no dia seis de janeiro, em homenagem aos Santos Reis, tem início com a escolha da árvore e posterior derrubada da mesma que é transformada em Mastro e ofertada a São Sebastião.⁷ No entanto, para cortar a madeira antes de entrar na Mata, deve-se pedir autorização aos Encantados. Ao Mastro é atribuída força e proteção aos/às indígenas de Olivença. Desde o corte da madeira, os/as Tupinambá comem (farinha de mandioca e carne seca), bebem(giróba) e cantam "Ajuê, Dão!". Crianças e adolescentes realizam um rito semelhante ao dos adultos, cortando uma madeira menor e mais leve, com o auxílio daqueles. Na fase adulta, existe o ritual de passagem para o corte do Mastro (COSTA, 2013: 110-120).

Quando o Mastro foi descascado, parte das cascas é usada como amuleto pelos/as indígenas, está pronto para ser coletivamente puxado. Inicialmente pela Mata, passando por uma "duna fossilizada, onde se localiza o 'Sítio Arqueológico do Sirihiba'" e pela praia, até chegar à Praça de Olivença, a Aldeia Mãe, em frente à igreja. O Mastro somente

será levantado no dia seguinte, num outro ritual, e terá a imagem de São Sebastião fixada em sua extremidade superior.

É levantado por três grupos de homens, que puxam três cordas, por lados diferentes, formando um triângulo, puxando e equilibrando o Mastro até que esteja erguido. Somente depois de erguido, a imagem do Santo é posta no topo. Para finalizar a festa, são feitas orações e promessas, em memória da criação da festa com o advento da crise de varíola, quando foi necessário recorrer a São Sebastião pela cura dos/as Tupinambá de Olivença. O Mastro do ano anterior é queimado na fogueira de São João e novas árvores são plantadas(COSTA, 2013: 120-128). Ainda atualmente São Sebastião é visto como o "médico de todas as aldeias", sendo cultuado quando os/as Tupinambá estão enfermos/as físico e/ou espiritualmente (UBINGER, 2012: 80-81; COUTO, 2008: 103).

No entanto, desde 1985, aproximadamente, a administração local e seus financiadores (empresas de bebidas) passaram a fazer uso da Festa para atrair turistas e com isso obter lucros. Esta transformação tem aproximado os não indígenas que desejam apenas diversão, sem o conhecimento do sentido espiritual que a festa possui, e, conseqüentemente, afasta os/as indígenas que percebem aspectos cruciais à festa adulterados por um "processo de carnavalização" (COSTA, 2013: 125-127).Uma de nossas entrevistadas, Delfina Ferreira Barbosa (81 anos),contou que "Aqui era festa, era puxada de mastro dos índios! Hoje tá tudo misturado... Hoje

os índio vai, mas é uns 'quatro ou cinco' que vai...".

A Festa da Bandeira do Divino Espírito Santo inicia com o "Banho da Paixão" no mar na "sexta-feira santa" ou "sexta da paixão". Em dia de lua cheia, quando também se dança o Porancim, ocorrendo durante os quarenta dias de Páscoa e sendo encerrada no dia de Pentecostes. Os chamados "romeiros" recebem a benção do padre na Igreja de Nossa Senhora da Escada e, ao som de bumbo e tambor, saem em dois grupos separados, levando Bandeiras do Espírito Santo, decoradas com flores. Um grupo concentra-se no centro de Olivença ou Aldeia Mãe; o outro segue para as roças, dividindo-se em outros três grupos. O número de participantes de cada grupo aumenta ao longo dos dias. Carregam consigo "as bênçãos do Divino" (COSTA, 2013: 130-137).

Nas casas, as Bandeiras são levadas aos altares onde estão "os Santos e os maracás", recebendo fitas e os romeiros, "esmolos" (frutas, caças, galinhas, porcos e dinheiro). Além disso, ao chegarem na hora da refeição ou no momento de dormir, os/as moradores/as os acolhem. Para finalizar, o grupo da Aldeia Mãe encontra o grupo que se dirigiu às roças e retornam à Igreja para colocarem as Bandeiras de volta no altar. Para os/as Tupinambá de Olivença, o Divino Espírito Santo acompanha o nascimento das crianças, enquanto um Encantado, sendo assim valorizado pelas parteiras e mulheres grávidas. Em

gratidão, as fitas que enfeitariam a Bandeira quando da festividade, estarão no ambiente do parto. A criança é ainda enrolada na Bandeira quando esta chega (COSTA, 2013: 137-143).

Contam os/as anciões/ãs que a Festa da Bandeira do Divino Espírito Santo surgiu a partir de um dia de caça dos Tupinambá onde atualmente está localizada a Igreja de Nossa Senhora da Escada. Onde atualmente está o altar da Igreja, foi encontrada uma "Índia de madeira", na forma de Santa, debaixo do "pé" de gameleira. Quando da construção da Igreja, o "pé" de gameleira foi cortado, no entanto, descobriu-se que as raízes da árvore têm grande medida, alcançando a beira do mar. Onde acaba a raiz, há uma "Fonte dos Milagres", brotando águas sagradas e curativas (COSTA, 2013: 145).

Em Olivença existe também o Balneário de Tororomba, uma estância hidromineral com piscinas e cachoeiras artificiais, mas com águas vindas diretamente do rio, portanto, ferruginosas e ricas em iodo, magnésio e bicarbonato. De acordo com Dona Nivalda Amaral de Jesus, as citadas piscinas eram medicinais (e ainda o são, embora os frequentadores do Balneário talvez não tenham conhecimento) e sagradas. Erlon Costa também afirmou que as águas "são consideradas milagrosas, capazes de curar doenças ligadas à pele ou mesmo com funções terapêuticas" (2013: 77).



Balneário Tororomba em Olivença, Ilhéus/BA

Foto: Tamires de Brito, 01/2015.

Ainda assim, os não indígenas transformaram o espaço em local comercial, onde, para desfrutar das águas nas piscinas, é necessário pagamento. O local foi também alterado, perdendo suas características originais. Conforme Dona Nivalda:

A piscina era medicinal. Antes do banho, a gente tomava dois ou três copos da água para limpar o estômago, o intestino, a pele. Aquela água curava tudo. Naqueles tempos, não tinha água encanada, então a gente botava na lata e carregava na cabeça até chegar em casa. Aí coava, botava no pote e ia beber. O lugar era bem rústico, com uma bica de patí (árvore). Nós tomávamos banho junto de uma pedra grande que tinha lá. O povo de fora, quando chegava, ia logo tomar banho. E depois que os brancos começaram a frequentar, eles tiraram a pedra. Mas a piscina foi feita pelos

índios e não tinha esse negócio de vender banho, não. Eles chegaram e logo transformaram nossa piscina sagrada em comércio (GERLIC, 2012: 11).

As circunstâncias históricas, os conflitos, as negociações e adaptações fizeram parte das vivências multifacetadas de indígenas, construídas por estes sujeitos históricos que frequentemente reelaboram suas expressões socioculturais. Trata-se de estratégias para a autoafirmação dos modos de vida indígenas a partir das possibilidades.

A identidade étnica dos/as Tupinambá de Olivença foi percebida como uma construção histórica e dinâmica, a partir de reelaborações e incorporações de novos

conhecimentos advindos de experiências individuais e/ou coletivas nas relações sociopolíticas, econômicas e ecológicas. Não sendo possível, portanto, ao/a pesquisador/a encontrar uma suposta cultura original desses/as indígenas (MARCIS, 2004: 8-10).

Referências

ALARCON, Daniela Fernandes. *O índio que cortava orelhas: a criminalização dos Tupinambá*. Disponível em:

<http://etnico.wordpress.com/2014/09/10/o-indio-que-cortava-orelhas-a-criminalizacao-dos-tupinamba/#_ftnref7>. Acesso em 18/09/2014.

ALMEIDA, Nathane Matos; PROFICE, Christiana Cabicieri; SANTOS, Gabriel Moreira. *As brincadeiras entre crianças Tupinambá de Olivença: tradições passadas por gerações*. Santa Catarina, v. 1, n. 30, jul-dez, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/zeroseis/article/view/1980-4512.2014n30p59>>. Acesso em 16/03/2015.

ANDRADE, Ugo Maia. *Um rio de histórias: A formação da alteridade Tumbalalá e a rede de trocas do sub-médio São Francisco*. 2002. 318 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

ARRUTI, J. M. A. Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno regional. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 57-94, jan./jun. 1995.

CARVALHO, Maria Rosário G. de Carvalho; DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 431-456.

CARVALHO, Taís Almeida. "Somos índios (...) somos que nem piaçava!": Memórias Tupinambá de Olivença. In: VI ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA, 2013, Bahia. *Anais Eletrônicos*. Ilhéus: ANPUH-BAHIA/UESC, agosto, 2013. Disponível em: <<http://anpuhba.org/wp-content/uploads/2013/12/Ta%C3%ADs-AdS-Almeida-Carvalho-ST-07.pdf>>. Acesso em 25/03/2014.

COSTA, Erlon Fábio de Jesus. *Da Corrida de Tora ao Poranci: a permanência histórica dos Tupinambá de Olivença no Sul da Bahia*. 2013. 203 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília.

COSTA, Rosa Maria de Oliveira; NAVARRO, Patrícia; TUPINAMBÁ, Nádia Acauã (Orgs.). *Memória viva dos Tupinambá de Olivença: lembrar é reviver, é afirmar-se ser*. Salvador: Associação Nacional de Ação Indigenista; CESE, 2007.

COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. *Os filhos de Jaci: ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença – Ilhéus-BA*. 2003. 83 f. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais com concentração em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador – BA.

_____. *Morada dos Encantados: identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro*. 2008. 169 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador – BA.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da Cultura residual mas irreduzível. In: _____. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 1979, p. 235-244.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da Etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In CUNHA, Maria Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 381-396.

FERREIRA, Sonja Mara Mota; MESSEDER, Marcos Luciano Lopes. A educação escolar entre os Tupinambá da Serra do Padeiro: reflexões sobre a prática docente e o projeto comunitário. *Revista da FAAEBA: Educação e Contemporaneidade*, Salvador, v.19, n. 33, p. 185-198, jan./jun. 2010.

GARRIDO, Joan del Alcàzar i. As fontes orais na pesquisa histórica: uma contribuição ao debate. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: Anpuh/Marco Zero, v. 13, n.25/26, p. 33-54, set. 1992/ ago. 1993, 1992/1993.

GERLIC, Sebastián (Org.). *Cultura viva: esperança da Terra*. Salvador: Thydewá, 2012.

_____. *Índios na visão dos índios: somos patrimônio*. Salvador: Thydewá, 2011.

_____. *Índios na visão dos índios: Tupinambá*. Salvador: Thydewá, 2001.

GRUZINSKI, Serge. *La Colonización de lo Imaginario*. 3ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2006.

MARCIS, Teresinha. *A "hecatombe de Olivença": construção e reconstrução da identidade étnica - 1904.2004*. 163 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Bahia, Salvador - BA.

MEJÍA, Amiel Ernenek Lara. *Estar na cultura: Os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia*. 2012. 153 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas - SP.

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

_____. *Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Campinas: UNICAMP, 2001.

OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

_____. Metáforas naturalizantes e violência interétnica na Amazônia contemporânea: memórias do terror e instrumentos da Etnografia. In: RODRIGUES, Lea Carvalho; SILVA, Isabelle Braz Peixoto. *Saberes locais, experiências transnacionais: interfaces do fazer antropológico*. Fortaleza: ABA Publicações, 2014, p. 73-92.

POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. 2001. 461 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas - SP.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SILVA, Edson H. Povos indígenas no Nordeste: contribuição a reflexão histórica sobre o processo de emergência étnica. *Mneme: Revista de Humanidades*, Rio Grande do Norte, v.4, n.7, fev./mar., 2003. Disponível em <www.cerescaico.ufrn.br/mneme>. Acesso em 17/07/2013.

UBINGER, Helen Catalina. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. 2012. 189 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador – BA.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIEGAS, Susana de Matos. *Terra Calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro e Coimbra: 7Letras/Almedina, 2007.

Entrevistas:

Delfina Ferreira Barbosa, 81 anos. Aldeia Mãe, Olivença, Ilhéus/BA, em 22/01/2015.

Maria da Glória de Jesus, 60 anos. Aldeia Serra do Padeiro, Buerarema-Una/BA, em 04/07/2015.

Maria de Lourdes (Dona Dedé), 80 anos. Aldeia Mãe, Olivença, Ilhéus/BA, em 22/01/2015.

Nivalda Amaral de Jesus (Amotara Tupinambá), 83 anos. Aldeia Mãe, Olivença, Ilhéus/BA, em 22/01/2015.

Periódico eletrônico:

ANTENORE, Armando. Índios de Ilhéus dizem pertencer à etnia considerada extinta e reivindicam peça do século 17 – “Somos tupinambás, queremos o manto de volta”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 01 jun. 2000. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0106200006.htm>>. Acesso em 15/01/2015.

RECEBIDO EM 02/01/2016

APROVADO em 21/01/2016

INTERPRETAÇÕES DO KANAIMÎ NO CONTEXTO RELIGIOSO MACUXI

Manoel Gomes Rabelo Filho
Doutorando em Ciências da
Religião/UNICAP

Professor de Sociologia na Educação
Básica no Estado de Roraima
mgrabelo@bol.com.br

Resumo: Este texto expõe interpretações sobre o *Kanaimî* dentro do contexto religioso dos índios Macuxi. A metodologia usada perpassa pelas concepções de representações sociais, aplicadas às ciências sociais e as ideias de interpretação, aplicadas ao contexto religioso dos Macuxi. As referências, além da literatura socioantropológica, são entrevistas de dois indígenas que relataram ter sido atacados pelo *Kanaimî* em dois diferentes contextos. No primeiro há uma atitude de coragem diante dele, e no outro de medo. A partir destas representações tomamos um caminho interpretativo para verificar se estas atitudes diante do *Kanaimî* estão presentes na identidade do povo Macuxi. É possível que estas características identitárias possam explicar, além dos comportamentos, a sua religiosidade.

Palavras-Chave: *Kanaimî*, Religião, Macuxi, Violência, Identidade.

Abstract: This article presents interpretations of *Kanaimî* within the religious context of Macuxi Indians. The methodology used pervades the conceptions of social representations, applied to the social sciences and the interpretation of ideas, applied to the religious context of Macuxi. References beyond the anthropological literature, are the testimonies of two Indians who reported being attacked by *Kanaimî* in two different contexts. At first there is a brave attitude before him, and the other with fear. From these representations

take an interpretive way to verify that these attitudes toward *Kanaimî* if present in the identity of Macuxi. It is possible that these identity characteristics can explain addition to behavior, their religiosity.

Keywords: *Kanaimî*, Religion, Macuxi, Violence, Identity.

Introdução

Este texto parte do princípio de que os Macuxi¹ compreendem o *Kanaimî*² como um ser terrível, destruidor da vida e dos sonhos, que alimenta o medo nas malocas³ através das histórias contadas pelos mais velhos. Esse povo vê na relação entre os integrantes da tribo e os *Kanaimî* um problema existencial e uma fonte da estrutura identitária do povo Macuxi. Neste sentido, há um paradigma que frequenta a elaboração de suas representações. Os limites entre ser ou não Macuxi ou *Kanaimî*, do ponto de vista interpretativo, são mínimos. Às vezes, os Macuxi informam que há *Kanaimî* entre eles e até pode ser um Macuxi ou mesmo da própria família.

Tais interpretações configuram como são pensados os espíritos que influenciam a cultura Macuxi. O *Kanaimî* se apresenta como um deles e fornece modificação em diversos comportamentos, orientando o cotidiano ao longo do Rio Branco e seus afluentes no Estado de Roraima, incluindo tribos próximas, que possuem fronteira étnica muito tênue, diferenciadas por formas de residências que formam descendências de diferentes procedências, em especial nas zonas de intercessão entre as etnias.⁴ (SANTILLI, 2016).

¹ Os Macuxi é um povo indígena de origem linguística *Karib* localizadas ao longo do Rio Branco no Estado de Roraima –Região conhecida como *Circum-Roraima* – na fronteira entre Brasil, Guiana e Venezuela – e seus afluentes, sobretudo dos campos no Estado, em uma área com a vegetação de cerrado.

² O *Kanimî* – em língua Macuxi – é traduzido para a língua portuguesa como *Kanaimé* ou *Canaimé*. Esta expressão aparece na literatura socioantropológica de língua francesa como *Canâémés* e de inglesa e espanhola como *Kanaima*.

³ Expressão da região *Circum-Roraima* para indicar a Aldeia.

⁴ Além dos Macuxi, existe os Taurepang, os Arekuna, os Kamarakoto e os Ingarikó que fazem parte do mesmo tronco linguístico *Karib*. No entanto na Região ocorre grande influência mútua entre os Macuxi e os Wapixana do tronco linguístico *Aruak*. (SANTILLI, 2016).

As representações se constituem de dois depoimentos coletados durante a pesquisa de campo do Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco concluída em 2012 no Recife. O imaginário dos Macuxi a respeito do *Kanaimî* explica grande parte das doenças e dos problemas ocorridos nas malocas indígenas. Nosso objetivo é elaborar uma interpretação a respeito desse ser. Muitos acontecimentos são explicados a partir dele. A vida do *Kanaimî* é como vivência em outra dimensão e que pode influenciar no cotidiano dos Macuxi. Coragem e medo diante do *Kanaimî* são comportamentos determinados pela violência, sobretudo se os ataques terminam em morte.

A concepção de interpretação e representação da religião e o contexto religioso Macuxi

No que se refere à interpretação William E. Paden nos informa que só se pode chegar à religião por meio de um ponto de vista e será necessário distanciar-se das diversas visões para tomar consciência delas. Uma perspectiva pode revelar muito sobre uma teoria religiosa, mas o conjunto de diversas noções sobre ela pode apresentar uma interpretação multifacetada nos contextos mais diversificados. A concepção do mundo depende da forma como o vemos, dos óculos do observador, do conhecimento e das lentes da cultura. As visões de mundo são apenas visões e a maneira de abordar um assunto, uma religião ou de se aproximar de um tema qualquer, são apenas canais,

uma das possibilidades de “organizar o mundo do sentido” (PADEN, 2001, p. 10).

O delineamento que pretendemos encaminhar ao contexto religioso Macuxi será apoiado pela representação e pela interpretação como apresentadas por Paden. Focaremos nas visões dos depoimentos, com a intenção de aproximar a realidade vivida da religião desse povo, buscando dar sentido às interpretações dos informantes. Medo e coragem fazem esse povo orientar o mundo do sentido, mostrando sua identidade e suas relações com os espíritos.

A interpretação conta o que uma coisa é e as abordagens sobre a religião podem ser conflitantes, contraditórias, fragmentadas e incongruentes. No entanto, embora desarticuladas podemos ampliar a perspectiva, manter um distanciamento para que tenhamos um olhar sobre os conceitos e as ideias sobre a religião Macuxi. A intenção é superar as questões internas de qualquer religião para ter como objeto “a questão dos contextos em que é observada e explicada” (Ibid., p. 14).

Ao abordar a religião indígena refletiremos sobre o seu significado, mesmo que este apresente perspectiva fragmentada e contraditória. Estes aspectos não invalidam os valores nela presentes. O olhar sobre ela indicará o diferente, o diverso e a interpretação ampliada a partir de seus contextos vivenciais.

A trama interpretativa de pensar a religião tem horizonte limitado. Isto quer dizer que cada

qual – podendo ser as posições do fiel, do cientista ou do sem religião – apresenta o tema a partir de sua própria perspectiva e as outras visões permanecem obscurecidas. Desta forma há uma perspectiva monoposicionada das teorias religiosas e uma interpretação condicionada por posições e territórios advindos do campo linguístico a qual só é acessível aos que as compartilham. “As culturas e religiões tradicionais naturalmente assumiram seus próprios pontos de vista como absolutos” (Ibid., p. 15).

A visão do Macuxi pode ser monoposicionada, no sentido de ocultar as outras, mas sua interpretação pode não apresentar exclusivismo ou absolutismo, devido a ausência de dogmas. O contexto da tradição Macuxi possibilita abertura a outras interpretações. O fato deste povo abandonar sua religião tradicional sem interferir totalmente em sua tradição pode indicar que possui identidade clara em relação a outras visões.

Os esquemas usados pelas culturas passam a ser concebidos como explicação da própria realidade, colocando-os como o centro do universo, criando calendários e ordenando o espaço e o tempo a partir de seus absolutos sagrados. Pode-se afirmar com Paden que: “O que não se podia perceber – tão coesas e autoritárias eram essas visões tradicionais do mundo, e tão inocentes de uma genuína perspectiva transcultural – era que esse esquema 'linguagem/realidade' constituía uma interpretação do mundo entre centenas de outras diferentes” (Ibid., p. 16).

O estudo dos diversos esquemas interpretativos nos faz ver que a nossa própria visão de mundo é apenas uma visão. Com esta consciência é possível visualizar a pluralidade de perspectivas e entender que a própria interpretação é situada, e a forma como conhecemos o mundo está se tornando pluralista (Ibid., 2001).

Estes conceitos ajudarão a melhor compreender o ponto de vista do povo Macuxi. A sua visão de mundo se constitui de diversos espíritos que agem sobre a realidade em diversos momentos. Ora agem para realizar coisas boas – a produção agrícola e a produção de frutas – ou coisas ruins – as doenças e desavenças comunitárias e a violência.

Em relação às representações a serem analisadas advém de entrevistas que revelam a visão do Macuxi. O *Kanaimî* é simbolizado como a estrutura do mal que se manifesta pela doença e pela violência do cotidiano deste povo. Representar o *Kanaimî* dá ao Macuxi a chance de interagir com os espíritos do seu contexto social.

Retirada do senso comum a noção de representação significa a interpretação e simbolização de um dado objeto. Refere-se ao conhecimento prático da vida social de sujeitos originados nas relações comuns da vida cotidiana. As representações sociais são estruturas cognitivo-afetivas que se apresentam em alguns contextos nas interações sociais. Constituem a expressão da realidade intraindividual, na qual são exteriorizados os afetos (SPINK, 2011).

A partir de elementos afetivos, mentais, sociais as representações sociais integram a cognição, a linguagem e a comunicação dessas relações, intervindo na realidade material, social e ideativa. A elaboração das representações devem ser compreendidas em seus contextos, pois são eles que as engendram. A elaboração das representações sociais requer uma série de reinterpretações no espaço de interação. Este é o objeto de estudo das representações sociais, o qual possui seus tempos históricos e findam na construção dos significados sociais. Essa elaboração se dá pelos conteúdos circulantes na sociedade, pelas forças originadas no processo de interação social e as pressões para definir as identidades coletivas. O contexto é intertextual no sentido de possuir um texto sociohistórico, advindo da subjetividade e um texto que é parte das relações sociais. Os conteúdos das representações sociais podem ser remotas, locais e atuais. Nelas há o tempo curto, o tempo vivido e o tempo longo (Ibid.).

Neste texto interessará o tempo vivido, visto que o imaginário social dos indivíduos entrevistados referem-se ao "processo de socialização [...] das disposições adquiridas em função da pertença a determinados grupos sociais" (Ibid., 2011, p. 99). Ainda que reconheçamos que o aqui e agora da interação pode demandar a diversidade e a criação, afastando a possibilidade da demonstração das representações mais estáveis e das permanências no imaginário social, o

conteúdo dos depoimentos indica algo novo referente aos comportamentos contraditórios – coragem e medo – dos indivíduos e da relação destes com a religião indígena.

O *Kanaimi* na literatura socioantropológica

O *Kanaimi*, para a cultura dos índios Macuxi da região Raposa Serra do Sol, situada no Nordeste do Estado de Roraima, é um ente que age para praticar o mal através da violência física e da violência "espiritual". Estas formas violentas se caracteriza pelo conjunto de orações que o *Kanaimi* faz para realizar os seus atos e a ação violenta. Tal ente pode ser um animal ou um homem, ou que tem o poder de se transformar em animal ou homem.

Ao se referir aos indígenas Macuxi, Taurepang e Maiongong⁵, Theodor Koch-Grünberg destacou que

o conceito de kanaimé desempenha um papel muito importante na vida desses índios. Designa de certo modo o princípio do mau, tudo o que é sinistro e prejudica o homem e de que ele mal consegue se proteger. O vingador da morte, que persegue o inimigo anos a fio até matá-lo traiçoeiramente, esse "faz kanaimé". Quase toda morte é atribuída ao kanaimé. Tribos inteiras tem a má fama de ser kanaimé. Kanaimé, porém, é sempre inimigo oculto, algo inexplicável, algo sinistro. "Kanaimé não é um homem", diz o índio. Ele anda por aí a noite e mata gente, não raro com a maça curta e pesada, como a que se leva ao ombro durante a dança. Com ela, parte "em dois todos os ossos" da pessoa que ele encontra; só que a pessoa não morre imediatamente, mas "vai para casa. À noite, porém, fica com febre e, depois de quatro ou cinco dias morre" (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 70).

⁵ Os Taurepang (Taulipang) são indígenas do grupo *Pemon*, e os Ingaricós (Ingarikó) pertencem ao grupo *Kapon*; ambos da família linguística karib, mesma família linguística da qual pertencem os Macuxi (AMODIO, et al., 1989).

A importância referida pelo antropólogo é uma delimitação da identidade de cada povo em relação ao *Kanaimí*. Parece um ser invisível, quando esse autor informa ser o princípio do mau. O fato de não conseguir se proteger em relação a ele, o índio desenvolveu uma espécie de alerta constante. Delega ao *Kanaimí* uma série de ações da vida cotidiana, o que faz com que haja uma série de comportamentos entre os Macuxi que se justificam por esse entendimento. Por exemplo: evita-se sair durante noites escuras; costuma-se ter cuidado maior em épocas de colheitas, porque nessa época o *Kanaimí* pode aparecer em festas e realizar atos violentos. O vingador de morte comentado por Koch-Grünberg o caracteriza como uma pessoa e, na frase seguinte, indica que toda morte é a ele atribuída, é configurado como uma doença. A indicação de que Tribos inteiras possam ser de *Kanaimí* é uma alusão às guerras ocorridas no passado entre elas e que provavelmente teriam sido comentadas pelos informantes do antropólogo. A caracterização de inimigo oculto dada pelo autor parece ser referência a um tipo de ser que ataca com um pedaço de madeira quando as pessoas estão sós e andam a noite. O fato de quebrar os ossos, não matar imediatamente e a vítima sentir febre antes de morrer, aparecem na grande maioria dos depoimentos entre os indígenas da região.

A respeito de alguns destes aspectos o próprio Koch-Grünberg também faz algumas observações importantes para o processo

interpretativo do *Kanaimí*:

Quem experimentou no próprio corpo as agudas febres da Guiana, especialmente a malária com os seus sintomas, entende essa crença dos índios.

"Matar é uma boa ação, e não acontece nada com o homem que faz isso."

Às vezes, o kanaimé veste a pele de uma onça ou um veado e assusta as pessoas com ela. Os Seregóng⁶ e os Ingarikó no alto Cotingo e a nordeste do Roraima são considerados aqui kanaimé muito maus. Diz-se que alguns Seregóng se estabeleceram outrora na Maloca Bonita junto à Serra do Mairari, que é habitada por índios Taulipang e Makuschí. Mas que então na condição de kanaimé, mataram várias pessoas sem motivo. Por isso Pitá não quer gente dessas tribos em sua aldeia (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 70).

Numa conversa com os xamãs Maiongong (Majonggóng) sobre o *Kanaimí* Koch-Grünberg nos informa ser um chefe Taurepang (Taulipáng):

Dizem que o pior kanaimé de toda a região é Dxilawó, chefe de uma aldeia Taulipáng próxima da missão do alto Surumu, o homem mais odiado também entre os companheiros da tribo. No fundo ele é um homem bastante bom, Manduca acha, mas sua mão não presta. Ela se separa do corpo quando ele dorme e encarrega todos os maus espíritos possíveis, na forma de onça, cobras gigantescas etc., de fazer mal às pessoas. A epidemia de febre que grassou aqui e nos arredores durante a época das chuvas é atribuída a esse pobre diabo, assim como a doença da encantadora filhinha de Pirokaí. Se a criança morresse, diz o pai, ele mataria Dxilawó. Mas isso é coisa remota, pois meu Pirokaí não é nenhum herói (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 79).

A questão da mão como uma força separada do resto do corpo é um aspecto diferente, mas pode explicar o fato de muitos *Kanaimí*

⁶ No entender de Koch-Grünberg (2006) os Seregóng teriam se misturado com os Taurepang. Provavelmente aqueles foram integrados a esses, formando uma mesma tribo.

serem pessoas comuns e conhecidas e que subitamente se transformam em outra pessoa, tanto na forma da ação moral quanto no que ela fazia costumeiramente e deixou de fazer. Quando se transformam em animais, os *Kanaimî* nos revelam suas possibilidades e são considerados maus espíritos. O oposto de mão má é a mão boa referida ao rezador ou *Tarenpokon*, como os Macuxi o chamam.

Além dos Taurepang, como afirmado acima, os Ingaricós e os Seregongs também são considerados *Kanaimî*:

"Pitá⁷ diz que os Ingarikós são kanaimé perigosos. Quando respondo "não tenho medo!" ele diz depressa, "eu também não!". Além disso o kanaimé só mata pessoas sozinhas, à noite, "a caminho", mas nunca várias juntas, de modo que nada temos a temer. Apesar disso, a coisa lhe parece pouco segura, pois quando alguém quer comprar uma espingarda inglesa, ele faz o outro esperar até termos regressado do [Monte] Roraima, já que ainda precisará de arma de fogo "para matar os kanaimé dos Ingarikó e dos Seregong!". (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 82)

Uma das formas de o *Kanaimî* se manifestar é pelos gritos. Sempre que ouvidos são associados a eles: "No jantar, Teodoro conta que nossa gente ouviu um *Kanaimî* gritando quando pescava rio acima. A gente percebe nitidamente como a floresta parece sinistra e esses habitantes da savana aberta e, nós agora sentimos o mesmo" (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 82).

Interessante é observar a visão dos Maiongong em relação ao *Kanaimî* na interpretação de Koch-Grünberg:

O Majonggóng, de novo, está terrivelmente fanfarrão: diz que, em sua terra, não há piuns, nem carapanãs, nem kanaimé. Que os Arekuná do Caroni "fazem kanaimé", assim como os Ingarikó e os Serengóng e os Pischaukó. Que os Ingarikó-kanaimé também envenenaram o inglês. Diz que em sua terra tudo é muito melhor. (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 111)

⁷ Um indígena informante de Koch-Grünberg.

Koch-Grünberg relatou que a palavra *Kanaimî* era ouvida com frequência entre os índios da região. Quando havia uma doença grave ou morte de várias pessoas era referida como causa a sua desgraça. Pode ser uma pessoa, um vingador de um assassinato ocorrido. Ele persegue suas vítimas durante anos para alcançar seus objetivos. É um assassino clandestino a vagar pelas noites, algum homem mal que prejudica os outros com suas feitiçarias. Todos fazem *Kanaimî* e podem existir tribos inteiras de *Kanaimî*. Podendo ser uma tribo hostil vizinha, a qual por sua inimizade anterior tornou-se uma amizade duvidosa. Estas são abertas ou secretamente consideradas *Kanaimî*. Uma tribo chama a outra desta forma (KOCH-GRÜNBERG apud CIRINO, 2008).

William Curtiss Farabee afirmou que o índio poderia viver eternamente, se não existisse o *Kanaimî*. Os pajés e outras tribos são possíveis *Kanaimî* que causam doenças. Por influência dos brancos, o fato de não poderem eliminar os maus pajés, os índios se tornam vulneráveis à sua ação (FARABEE apud CIRINO, 2008).

Coudreau relatou que o tuxaua e um grande número de crianças novas da Malacacheta morreram de febre. O novo tuxaua

decidiu fundar outra maloca, livre da maldição (COUDREAU apud CIRINO, 2008). Estas maldições estão associadas à presença de *Kanaimî* no local em que as pessoas mortas por sua ação foram enterradas. Este é um dos motivos pelo qual indígenas da região não entram em locais onde há restos mortais de antepassados, pois é considerado um local proibido, causador de doenças.

Estes aspectos apresentados sobre a compreensão do *Kanaimî* informa algumas características de como é interpretado. O povo Macuxi se sente vítima de sua violência e frequentemente são encontradas pessoas que não falam sobre o assunto, ou que sentem dificuldades de se expressarem sobre o que ocorreu com elas diante dele. Os outros povos que possuem um contato direto com os Macuxi possuem as mesmas impressões a respeito do *Kanaimî* e o representam de formas muito semelhantes.

Duas representações do *Kanaimî*

Os *Kanaimî* possuem sentidos muito diversificados. Existem aquelas pessoas que se dispõem a falar e usam formas jocosas ao referirem-se a ele. Ora aparece como animal que se transforma em humano e vice-versa, ora é humano que se vê atacado por um espírito e outras vezes é espírito que vaga pelos campos e florestas com o objetivo de se fortalecer com a morte dos humanos. Às vezes é um bicho que invade casas, roças e estradas para obter algum benefício, e em outros momentos possui um poder assustador que passa nos caminhos de transeuntes, fazendo

medo às pessoas com o fito de adoecê-las.

No imaginário Macuxi o *Kanaimî* representa também a estrutura simbólica do mal. Quando os índios afirmam “fazer *Kanaimé*” significa que uma pessoa pode estar, ou com o seu espírito, ou imitando-o para assustar os outros. Um ou diversos assassinatos ao mesmo tempo são compreendidos como sua manifestação. Podem ser pessoas, consideradas boas, que foram invadidas por ele e fizeram o seu mesmo mal.

Tomamos aqui duas representações, uma com o sentimento de coragem diante do *Kanaimî* e a outra com uma atitude de medo.

Esses depoimentos foram coletados em 2010; de duas pessoas da etnia Macuxi, às quais denominamos aqui de José (60 anos) e Maria (38 anos); tendo como objetivo a elaboração da dissertação de Mestrado.⁸ Retomamos os significados do *Kanaimî* adaptados ao contexto religioso, com o objetivo esclarecê-los.

José descreve assim o seu encontro com o *Kanaimî*: O que eu vi foi “que saiu correndo como um cachorro e depois saiu correndo em pé [...], mas não foi só eu que vi não”, o meu filho já viu. O tuxaua

falou que é um *Kanaimé* velho, porque dizem que o *Kanaimé* novo não faz isso. [...] Eu tinha encontrado ele outra vez. Aí eu disse: A próxima vez que eu encontrasse ele, ia correr atrás dele, e corri mesmo. Eu fiquei normal, normal.⁹ Até quando ele saiu correndo e pulou fora do caminho, aí eu vim embora (RABELO FILHO, 2012, p. 178).

⁸ Os nomes das pessoas são fictícios que se referem aos depoimentos D1 – José – e D2 – Maria (RABELO FILHO, 2012, p. 178-179).

⁹ A expressão normal, repetida duas vezes, indica uma ênfase dada pelo depoente para indicar que as pessoas encontradas pelo *Kanaimî* ficam com febre e adoecem de forma grave, definindo até a morte, o que não foi o seu caso.

Do relato de José entende-se que o *Kanaimî* é uma espécie de animal fantástico, semelhante a um cachorro, mas que corre de pé como um ser humano. Esta característica de ter um poder de se transformar em animais e homens aparecem nas interpretações de Koch-Grünberg: Às vezes o *Kanaimî* vestia-se na pele de jaguar para assustar a vítima que se desesperava, ficava doente e morria rapidamente (apud CIRINO, 2008). Henri A. Coudreau afirma que “as tribos mansas possuem um terrível medo dos animais selvagens, com os quais há relação [com os *canaemés*], de se tornarem vítima do assassino” (COUDREAU, 1886, p. 8).¹⁰ A interpretação de Edson Soares Diniz informa que “os canaimés podiam chegar no recinto em forma de onças, veados, macacos, pássaros, tartarugas, cobras e índios de alguma outra tribo” (DINIZ, 1971, p. 69).

A atitude de José, em destacar que o seu filho viu, serve para tentar provar a sua afirmação. No entanto, a maioria dos casos de pessoas que encontraram o *Kanaimî* estava só e nunca comunicavam aos outros o que havia ocorrido. As histórias dos *Kanaimî*, às vezes, são ouvidas pelos Macuxi com desconfiança, a não ser que a pessoa consiga provar o fato ocorrido. Quando alguém morre por doença desconhecida, esta é atribuída ao *Kanaimî*.

A coragem de José não é comum, pois a atitude de enfrentar o *Kanaimî*, em diversos casos analisados, aparecem poucas vezes.¹¹ Esta representação indica um ser estranho que invade o espaço geográfico conhecido pela vítima,

visto que os fatos relatados ocorreram em caminho habitual frequentado pelo depoente. Como José se sentiu seguro na presença do *Kanaimî*? Possivelmente pelo fato dele conhecer muito bem a região e já ter ouvido falar de muitas histórias e que diante dele, ter medo seria muito pior.

Maria relatou que na sua experiência de ter visto a *Kanaimî* se sentiu mal: “porque ele me assustou. Me senti mal. Nunca me espantei com o *Kanaimî*, aí passei mal mesmo. Daí fiquei com medo desse *Kanaimî*, de andar de noite.” Ela contou que o seu pai foi quem a curou e que o fato já fazia muito tempo. Ela passou um mês doente e que sentia “fraqueza no corpo”. Ela destacou ainda o fato de o *Kanaimî* ter apenas a espantado, mas que tem “Kanaimé que deixa morto” (RABELO FILHO, 2012, p. 179).

A maneira como Maria discorreu sobre os fatos, sendo o *Kanaimî* extremamente mal. Podemos interpretá-lo como o ser que age por suas habilidades espirituais. Quando ela afirma se sentir mal com a sua presença. O “susto” caracteriza o tipo de ação que o *Kanaimî* usou para atacá-la. É uma ação considerada violenta, mas com sua força e seu poder demandados pela suposta superioridade espiritual que ele possui e que a usa para o mal.

Outro fato importante é o fato de ter ocorrido à noite. Sabe-se que o *Kanaimî* realiza os seus males durante à noite, pois se ocorresse durante o dia seria reconhecido. O medo provocado pelo “susto” do *Kanaimî* e a sua prática de violência

¹⁰ Tradução nossa de: *Les tribus mansas ont une peur terrible de se bêtes fauves, avec lesquelles elles n'entretiennent aucune relation, si ce n'est celle de victime à assassin.*

¹¹ Refiro-me ao universo de 21 indivíduos entrevistados, do total de cerca de 300 moradores das Malocas Cantagalo e Maturuca, que representam o *Kanaimî* como um ser extremamente perigoso do qual a maioria sente muito medo. Apenas José e outros dois entrevistados afirmaram ter enfrentado o *Kanaimî* por alguns instantes.

leva os Macuxi a saírem pouco de casa, especialmente nas noites muito escuras e na época das frutas e da colheita da mandioca, em geral entre novembro e janeiro.¹²

Maria contou que obteve a sua cura com muitas dificuldades. O seu pai era um rezador e teve seu atendimento com rapidez, o que explica o fato de ela ter sido salva. Caso o ataque do *Kanaimî* ocorra em lugar distante, onde não haja pajé ou rezador, dificilmente a pessoa escapa da morte. No caso, Maria ficou doente e sentiu fraqueza. Tal fato revela que os poderes espirituais do *Kanaimî* agiram apenas através do "espanto", do "susto". Se o *Kanaimî* quisesse ou pudesse, poderia ter provocado sua morte, ou ainda ter usado de violência física.

O *Kanaimî* neste caso funcionou "como o bandido dos brancos" (ARAÚJO, 2006, p. 138). Ele teve o propósito de causar males à saúde de Maria. Tal medo causado pelas perseguições levam os Macuxi a saírem sempre acompanhados. No momento em que Maria foi atacada estava só, fato que revela a atitude considerada mais comum em relação aos ataques dos *Kanaimî*.

Considerações finais

O contexto religioso do *Kanaimî* refere-se também aos seus aspectos culturais, sociais e antropológicos, visto que seria impossível separar as suas interpretações destes aspectos.

O *Kanaimî* pode ser um ente espiritual que age nas pessoas ou nos animais – em especial no Tamanduá – com o intuito de

provocar a violência física ou espiritual nos integrantes das comunidades indígenas Macuxi e povos vizinhos. A sua ação é identificada quando o indivíduo adoce sem explicações e quando sofre ataques de violência física, no qual o *Kanaimî* realiza certos rituais, podendo a pessoa chegar à morte. As vítimas de seus ataques quase sempre estão sós, de passagem em lugares ermos, ou lugares habituais isolados, mas sempre em locais escuros e à noite.

O *Kanaimî* também pode ser visitante de lugares distantes, o qual possui uma linguagem estranha, que fala o idioma Macuxi, mas com sotaques. Os índios Macuxi de Roraima afirmam que eles podem ser moradores da Guiana, lugar que possui grande quantidade de plantas, as quais são atribuídos diversos poderes de que os *Kanaimî* são os seus controladores. Eles podem ser o indígena de outra tribo, que querendo se vingar dos Macuxi invadem suas casas, se aproveitam de suas roças e fogem para as montanhas e florestas deixando para trás rastros de seus malfeitos. Podem ser o próprio Macuxi que conquista a confiança de suas vítimas, indivíduos das comunidades, e que aos poucos vai se revelando uma pessoa violenta, chegando a matar com o intuito de realizar ritual sarcófago próximo ao cemitério onde sua vítima é enterrada.

Existem representações que indicam o *Kanaimî* como seres de tribos desconhecidas e isoladas que se rebelam contra a forma de viver dos outros, porque tiveram seus familiares mortos ou doentes, e que

¹² Neste período ocorrem festas frequentes, pois o povo Macuxi tem o hábito de produzir as bebidas típicas e convidar a todas as malocas vizinhas.

acreditam que suas ações maldosas poderiam salvar os seus parentes. Outra ainda afirmam ser um animal, ou gente que se autotransforma em animal para fugir pelos campos e encontrar locais de festas para se divertirem bebendo caxiri e causando confusões, brigas e discórdias entre os indivíduos das comunidades Macuxi.

Quanto à questão identitária dos Macuxi, o *Kanaimî* integra o conjunto de seres existentes na sua cultura. A manifestação religiosa deste povo indica que o *Kanaimî* simboliza a morte em potencial, representa o perigo que a vida lhes impõe. Não está em nosso objetivo defender que o medo e a coragem

diante do *Kanaimî* sejam orientadores diretos dos ritos e manifestações religiosas deste povo, no entanto, isto pareça ser possível. Interpretamos que o *Kanaimî*, representado em seu contexto, pode influenciar nos comportamentos dos indivíduos. A relação entre o *Kanaimî* e os medos provocados por ele projetam à cultura Macuxi diversos comportamentos – não andar sós à noite, não pescar só, evitar sair em noites escuras – e estes podem ou não vincularem-se aos ritos de pajelança. Isto significa que a representação dos Macuxi, acerca do *Kanaimî*, delineia diversos sentidos à sua existência.

Referências

- AMÓDIO, Emanuele, et al., *Índios de Roraima: Macuxi, Turepang, Ingarikó, Wapixana*. Coleção Histórico-antropológica n. 1, CIDR – Centro de Informação Diocese de Roraima, Brasília: Coronário, 1989.
- ARAÚJO, Melvina. *Do corpo à alma: missionários da consolata e índios Macuxi em Roraima*. São Paulo: Humanitas, 2006.
- COUDREAU, Henri Anatole. *Voyage au Rio Branco, aux Montagnes de la Lune, au haut Trombetta (mai 1884—avril 1885)*. Rouen: Imprimerie de Espérance Cagniard, 1886.
- DINIZ, Edson Soares. *O xamanismo dos índios Makuxí*. In: Journal de la Société des Américanistes. Tome 60, 1971, p. 65-73.
- GUARESCHI, Pedrinho. JOVCHELOVITCH, Sandra. *Textos em representações sociais*. 12ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *De Roraima ao Orinoco: v. I Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos 1911 a 1913*. Tradução Cristina Alberts-Franco. São Paulo: UNESP, 2006.
- SANTILLI, Paulo. *Povos indígenas no Brasil*. 2004 Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org>>, Acesso em 30/03/2016.
- RABELO FILHO, Manoel Gomes. *A representação social do Kanaimî, do Piya'san e do Tarepokon nas Malocas Canta Galo e Maturuca*, 2012. Dissertação (Mestrado). Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Mestrado em Ciências da Religião, Recife, 2012.
- SPINK, Mary Jane. Desvendando as teorias implícitas: uma metodologia de análise das representações sociais. In: GUARESCHI, Pedrinho. JOVCHELOVITCH, Sandra. *Textos em representações sociais*. 12ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

Mnemosine Revista

Volume 7, n.1, jan/mar 2016

RECEBIDO EM 07/01/2016
APROVADO EM 02/02/2016

O ESTADO NOVO E OS POVOS INDÍGENAS: O SILÊNCIO DAS PALAVRAS

Zeneide Rios de Jesus
Professora da Universidade Estadual
de Feira de Santana/UEFS.
zeneiderios@hotmail.com

Resumo:

Esse texto tem por objetivo apresentar alguns aspectos da política de colonização denominada de *Marcha para o Oeste*, efetivada durante o Estado Novo, e seus impactos sobre as populações indígenas. Pesquisa qualitativa de caráter bibliográfico e documental. Os resultados apontaram as condições que favoreceram uma atuação expressiva dos intelectuais nesse contexto, bem como a aproximação de alguns deles com as políticas governamentais. Demonstraram ainda como o jornal *A Manhã* informava aos seus leitores sobre a *Marcha para o Oeste*. As políticas governamentais tiveram impactos para as populações indígenas, a exemplo de invasões e tomadas de seus territórios. Também mostraram o silenciamento que ainda prevalece na historiografia brasileira e no ensino de história, em relação às temáticas indígenas referentes aos períodos para além do contexto colonial. Concluiu-se que o governo brasileiro utilizou a imprensa para legitimar a política de colonização e silenciar acerca do avanço violento sobre as terras indígenas.

Palavras-Chave: Indígenas; Estado Novo; Silenciamento.

Abstract:

This text aims to present some aspects of settlement policy called March to the West, carried out during the Estado Novo, and their impact on indigenous peoples. Qualitative research of bibliographic and documentary character. The results showed the conditions that favored a significant acting of intellectuals in this

context as well as the approach of some of them with government policies. Demonstrated even as the newspaper *A Manhã* informed its readers about the March to the West. Government policies have impacts on indigenous peoples, such raids and taken from their territories. Also showed silencing that still prevails in Brazilian history and teaching of history in relation to indigenous issues relating to periods beyond the colonial context. It was concluded that the Brazilian government used the press to legitimize the colonization policy and silence about the violent advance on indigenous lands.

Keywords: Indigenous; Estado Novo; Silencing.

INTRODUÇÃO

No início da década de 1940, o Estado brasileiro, sob a presidência de Getúlio Vargas, formulou uma política de colonização que visava povoar e desenvolver a região Centro-Oeste. Esse projeto foi denominado de *Marcha para o Oeste* e contou com uma ampla divulgação da imprensa, por intermédio do jornal *A Manhã*, que criou uma coluna diária para tratar desse tema.

Por intermédio de intervenções políticas, legais e ideológicas, o Estado brasileiro adentrou vários territórios indígenas, subjugando muitas etnias que até aquele momento haviam se mantido longe do alcance dele. Órgãos responsáveis pela formulação e aplicação das políticas indigenistas, a exemplo do SPI foram fundamentais para facilitar o acesso do Estado às terras indígenas¹.

Com a *Marcha para o Oeste* o, Estado Novo não só lançava um projeto político, mas também um discurso cultural sustentado por

¹ Antropologicamente a noção de "Terra Indígena" diz respeito ao processo jurídico-político conduzido pelo Estado. Já a de "território Indígena" remete à construção e a vivência, culturalmente variável, da relação entre uma dada sociedade e sua base territorial, Cf.: Gallois (2011).

intelectuais como Cassiano Ricardo e muitos outros. Esse discurso promovia uma invisibilidade dos grupos indígenas, legitimando um projeto que resultou na intervenção direta sobre as comunidades indígenas que tiveram seus modos de vida devassados e suas terras espoliadas.

Este texto explora as relações entre o Estado Novo e os povos indígenas, por meio da *Marcha para o Oeste*. Seus objetivos são orientados pela busca de uma compreensão em torno de aspectos fundamentais nesse processo, a exemplo das formas de participação da imprensa, dos intelectuais e dos órgãos responsáveis pela política indigenista, bem como os impactos dessa política para os povos indígenas. Nesse sentido, apresentamos considerações respaldadas em uma breve pesquisa realizada no jornal *A Manhã* e numa bibliografia sobre esse tema.

Consideramos a atuação dos intelectuais junto ao governo, como forma de identificar a colaboração dessa categoria para difundir e legitimar esse projeto por meio da imprensa e de um debate sobre o Brasil que ganhou força no pós 1930, conferindo a esse grupo um lugar de destaque na sociedade brasileira, comportando, em muitos casos, uma atuação direta no governo, especialmente após 1937, com a criação do Estado Novo.

Analisamos algumas edições do jornal *A Manhã*, sobretudo as que circularam no ano de 1941, quando esse periódico enfatizou a *Marcha para o Oeste*, fazendo uma ampla propaganda desse projeto e legitimando as ações ideológicas do Estado. Nessas análises, apontamos

o silenciamento que o jornal promoveu em relação à presença das populações indígenas nos territórios devassados pela *Marcha*, largamente referidos no jornal como "espaços vazios".

Por meio do exemplo dos Xavante, povo alcançado pelo projeto de colonização do Estado Novo, analisamos os efeitos dessa política para as comunidades cujos territórios encontravam-se na região Centro-Oeste. Apontamos a atuação de órgãos relacionados com a questão indígena, como o SPI, para a efetivação dos objetivos propostos pela *Marcha para o Oeste*, e avaliamos a forma como as comunidades atingidas posicionaram-se frente ao projeto e demonstraram os limites dessa política de Estado.

Neste texto, a questão do silêncio nos motivou a fazer uma avaliação tanto no que se refere ao silenciamento promovido no contexto da política aqui examinada quanto o silêncio que ainda impera na historiografia e no ensino de História, mantendo temas como esse restritos às lacunas que caracterizam, em boa parte, as questões indígenas. Ao incluir considerações nesse sentido, o texto pretende contribuir com as reflexões que nos últimos anos têm se voltado para pensar os desafios da História Indígena e para propor escritas e leituras que resultem em novas interpretações sobre esses povos, desmontando o projeto de apagamento da presença indígena que perpassou a historiografia brasileira desde o século XIX até os anos setenta do século XX, mas que ainda hoje mantém alguns dos seus efeitos.

O BRASIL NOS ANOS 1930: INTELLECTUAIS EM AÇÃO E APROXIMAÇÕES COM O ESTADO

As falas a seguir foram publicadas na obra *Introdução à Realidade Brasileira*, lançada no ano de 1933, de autoria de Afonso Arinos de Melo Franco (1905-1990), com o objetivo de indicar o papel dos intelectuais brasileiros no conturbado contexto dos anos 1930:

Donde se conclui que a responsabilidade dos intelectuais cresce na proporção da facilidade da sua ação [...] Os povos atrasados como o nosso, sem capacidade de defesa ou de reação, sem livre arbítrio, tomam o destino que lhes indicam aqueles que possuem a única força ativa da sociedade que é a força espiritual. (FRANCO, 1933, p. 6).

A década de 1930² tem sido apontada como um período singular, cuja característica mais significativa seria a ambiguidade. Marcada por crises e mudanças, ela se caracteriza também por uma significativa ênfase na circulação de ideias por meio de intelectuais e de um mercado editorial crescente e renovado³.

A crise do capitalismo que assolou o mundo nas primeiras décadas do século XX foi vivida e sentida de formas diferenciadas nos diversos países. No Brasil, essa crise impactou e condicionou as opções de governo durante vários anos. Seus reflexos somaram-se aos impactos advindos do Movimento de 1930 e deram o tom das profundas transformações que marcariam o país em diversas áreas. De múltiplas dimensões, pois atingia aspectos econômicos, políticos, sociais e culturais, a crise do capitalismo permitiu que ideias, conceitos e problemas existentes na Europa há

muito tempo fossem reelaborados no período entre guerras de forma a se tornarem politicamente úteis e servirem às necessidades do período, a exemplo do nazismo e do fascismo (BERTONHA, 2000).

Nesse contexto marcado por incertezas, crises, mudanças e uma intensa polarização ideológica, os intelectuais brasileiros tiveram grande expressividade e os estudos sobre o Brasil ganharam uma nova dinâmica. Trata-se de um período em que foram criadas políticas públicas, sobretudo durante o Estado Novo, com vistas a regulamentar as relações de trabalho, a educação, a saúde pública, a questão agrária, a questão indígena e a cultura. Com esta última, buscou-se privilegiar a "identidade nacional brasileira". Nesse caso, uma das medidas adotadas foi a criação de uma política cultural que resultou em grande destaque para os intelectuais (GOMES, 2007).

Esse cenário nacional e internacional aguçou os questionamentos e incentivou ainda mais as produções dos intelectuais brasileiros que, aliás, desde décadas anteriores, com destaque para as primeiras do século XX e a atuação dos Modernistas, eram instados a pensar o país. A produção ensaística destinada, na maioria das vezes, a refletir sobre problemas cruciais do Brasil, a exemplo do "atraso econômico e social", ganhou maior robustez a partir da década de 1930 (GOMES, 2012), quando se observou não só maior interesse por esses estudos, mas também condições favoráveis ao seu desenvolvimento, além de propiciarem a criação de Universidades (FÁVERO, 2006) e o

² Essa década apresenta desafios, na medida em que temos, por um lado, um movimento tido como "revolução", que alterou significativamente o cenário político brasileiro e, por outro, a constituição de um Estado autoritário com uma forte ampliação do caráter intervencionista sobre a sociedade. Trata-se de um período de modernização econômica e social, mas há também uma convivência com o que podemos chamar de "tradicional", como a permanência de práticas clientelistas, ainda que estas não tenham permanecido com o mesmo vigor e prestígio que possuíam antes. Tem que se acrescentar ainda a violência física e simbólica exercida pelo Estado.

³ Listamos, nas referências deste texto, uma literatura na qual o leitor pode encontrar um panorama desse Mercado Editorial, que nos fornece informações importantes sobre as editoras e seus respectivos editores, bem como das publicações, a exemplo das várias Coleções publicadas na época. Cf.: Chaves (2011), Dutra (2004), Franzini (2006), Pontes (1988).

crescimento significativo do mercado editorial (HALLEWELL, 1985).

Esse contexto complexo e multifacetado, que exigiu dos intelectuais brasileiros um interesse crescente pela realidade e pela formação do Brasil, requeria, entretanto, uma potencialização nas formas de circulação dos saberes produzidos. O incremento do mercado editorial foi fundamental nesse sentido, resultando, na década de 1930, em um momento expressivo, especialmente no tocante às publicações que visavam entender e explicar o país, com ênfase em sua formação e em seu povo.

Nesse período, a imprensa manteve seu papel fundamental, possibilitando aos intelectuais brasileiros posicionarem-se acerca dos grandes debates sobre o país, fazendo, com isso, circularem suas ideias. Essa imprensa, entendida aqui como divulgação sistemática de notícias geralmente veiculadas por jornais e revistas, destacou-se como espaço de agregação, que instituiu redes específicas entre os intelectuais. Os vários jornais e revistas, alguns com vida breve, outros dotados de longevidade, constituíram-se em espaços tanto de circulação das ideias e produções dos intelectuais, dos projetos governamentais, quanto de embates em torno dos projetos políticos e questões artístico-literárias da época (LUCCA, 2011).

Atendendo à heterogeneidade que marcava o grupo de intelectuais, os jornais e as revistas no pós 1930 também se configuraram como espaços diversos que refletiram a complexidade do multifacetado cenário em que se moviam os

intelectuais brasileiros. Dividindo espaços nas páginas da imprensa escrita, intelectuais de direita e de esquerda escreviam sobre seus projetos para o Brasil. Colaborando em periódicos modernistas, revistas de cultura, publicações oficiais ou não, a intelectualidade que girava em torno do governo ou não, encontrava espaço para fazer coro aos projetos e ideias que acreditavam ser o melhor para o país e para seus interesses, fossem eles pessoais ou de classe.

Encontraram também meios de expressarem o que pensavam em tempos difíceis, marcados por uma conjuntura de guerras e crescimento das soluções autoritárias. Alguns, valendo-se de formas "dissimuladas", ousaram discordar, ainda que indiretamente, do pensamento autoritário instalado no pós 1937 (LUCCA, 2011); outros utilizaram esses espaços para legitimar as políticas do governo ou os projetos que conceberam como primazia do grupo ao qual pertenciam. Dentre os veículos de comunicação que permitiram essa cooperação entre intelectuais e governo, o Dossiê *Era Vargas*, publicado no site da Fundação Getúlio Vargas (ca. 2016), elenca as revistas *Ciência Política*, *Estudos e Conferências*, *Dos Jornais*, *Brasil Novo*, *Planalto* e a *Revista Cultura Política*. Esta última destaca-se pelo objetivo de explicar e divulgar as transformações operadas no país via Estado Novo.

O jornal *A Manhã* compõe esse grupo de publicações que divulgavam os projetos do Estado Novo, dando legitimidade aos atos governamentais. Sob a direção do jornalista, poeta e ensaísta Cassiano Ricardo (1895-1974), um dos

intelectuais que colaborava com o Estado, esse periódico difundia a ideologia do Estado Novo para toda a sociedade.

Na seção seguinte, demonstraremos a forma como esse jornal divulgou a *Marcha para o Oeste*, política de colonização e ocupação do interior do Brasil, atendendo ao objetivo de divulgar os projetos do governo de Getúlio Vargas, para promover, junto à população brasileira, a aceitação e o apoio aos referidos projetos.

A "MARCHA PARA O OESTE" NAS PÁGINAS DO JORNAL "A MANHÃ"

A instituição de um governo autoritário, em 1937, trazia a necessidade de criação de um aparato discursivo voltado para a difusão de sua ideologia. A produção dos intelectuais foi fundamental para sustentar e legitimar as ideias que embasavam as políticas governamentais desse momento.

Jara (2011) analisou a estreita relação entre intelectuais e política, quando estudou o papel dos discursos públicos na construção das identidades indígenas no México. Para essa autora, esse discurso público é conformado pela junção do discurso político e a produção intelectual, o que nos leva a refletir sobre essa produção e a formulação de projetos e políticas públicas, implicando na associação dos intelectuais com o poder, mesmo que esses não ocupem cargos nas instituições e nos órgãos governamentais.

No contexto aqui referido, os intelectuais podiam, sim, influenciar em decisões importantes que afetavam a vida da população, além

de contribuírem para a formação de uma memória coletiva, na medida em que suas ideias circulavam em variados espaços e passavam a ser apropriados de diversas maneiras, especialmente pela via da oralidade.

Conforme Schwarcz e Starling (2015), a natureza do Estado Novo era autoritária, modernizante e pragmática. Como qualquer governo de força, dependia do consentimento da maioria da população. Para atingir esse objetivo, o governo investiu em um aparato capaz de legitimar e difundir seu ideário político. O Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) constituía-se em uma máquina bem planejada, capaz de interferir em todas as áreas da cultura brasileira. Uma das ações do DIP foi a exploração do potencial da imprensa escrita, criando publicações com o propósito de divulgar e legitimar seus projetos.

Os jornais e revistas possibilitaram que essa imprensa fosse utilizada para elaborar os elementos fundamentais da ideologia do Estado Novo, de modo a serem compreendidos pelos leitores. Nas matérias, simplificavam-se ideias e as apresentavam de forma que os leitores se sentissem atraídos por elas. A apresentação visava a compreensão dos projetos políticos, mas pretendia também suscitar emoções capazes de envolver os leitores de forma que se sentissem partes daqueles projetos⁴.

O Jornal *A Manhã* cumpria essa função, ao divulgar o projeto da *Marcha para o Oeste*. Em 1941 iniciava sua circulação no Rio de Janeiro, exibindo a coluna intitulada "Marcha para o Oeste". Daquele ano até julho de 1945, esse periódico foi

⁴ Exemplo disso pode ser encontrado na Edição 13 do jornal *A Manhã*, de 23 de agosto de 1941, quando foi divulgado o Programa Cultural do Ginásio Piedade transmitido pelo rádio. Esse programa, organizado pelo professor Gama Filho, ficava a cargo dos alunos e defendia a *Marcha para o Oeste* seguindo a linha do jornal. Outros exemplos são: "Movimento Oesteano", criado em São Paulo, envolvendo estudantes e professores, em sua maioria, das Faculdades de Direito e Medicina Veterinária da Faculdade Mackenzie, e "Cruzada Rumo ao Oeste" movimento sediado no Rio de Janeiro.

dirigido por Cassiano Ricardo, autor da obra também intitulada de *Marcha para o Oeste*, publicada em 1940, na qual faz uma analogia entre a organização do bandeirantismo do século XVI e a política de colonização formulada pelo Estado Novo. O jornal *A Manhã* era um órgão oficial do Estado destinado a divulgar as diretrizes propostas pelo regime para um público diversificado.⁵

Em sua primeira edição, *A Manhã* trazia várias notícias sobre o

país e o governo. Dentre elas, destacamos as referentes à *Marcha para o Oeste*, cujas matérias eram tratadas numa coluna exclusiva, geralmente acompanhada de uma sugestiva ilustração, que trazia o mapa do Brasil e representava iconograficamente os elementos que caracterizavam a referida marcha, como podemos observar na reprodução a seguir:

⁵ Esse jornal diário contava com colaboradores famosos, entre eles Gilberto Freyre, Afonso Arinos de Melo Franco, Vinicius de Moraes, Cecília Meireles, Ribeiro Couto, entre outros. Para maiores informações ver o link "A era Vargas dos anos 20 a 1945", na página da Fundação Getúlio Vargas ([ca. 2016]).

Figura 1 – Ilustração que acompanhava a coluna *Marcha para o oeste* do jornal *A Manhã*



Fonte: CIVILIZAÇÃO..., 1941, p. 8.

A ilustração dava aos leitores informações fundamentais sobre a proposta do governo, ao apresentar um país que partia do litoral para o seu interior num claro processo de colonização. Nela estão expostas as ideias que embasavam o programa governamental, que tinha como um dos focos a geopolítica e o objetivo

de conquistar o que se denominou na época de "vazios" territoriais, além de reparar a pouca interação dos centros urbanos. Tratava-se de uma política territorial que era acompanhada de ações voltadas para o povoamento das áreas consideradas "vazias", um sistema de deslocamento populacional e de comunicação que

exigia abertura de estradas, criação de malha ferroviária, desenvolvimento da navegação e o estímulo à conquista da terra e também ao trabalho.

Na primeira edição de *A Manhã* também identificamos a inspiração para a qualificação do espaço tido como “vazio”, na medida em que, ao fazer referências ao processo de urbanização no Brasil e à superpopulação das cidades, o jornal caracterizava esse quadro com uma frase atribuída a Euclides da Cunha, que afirmava ser a civilização brasileira uma “civilização de fachada” (CIVILIZAÇÃO, 1941, p. 8). O periódico informava aos seus leitores que a mudança para aquela situação estava chegando com a *Marcha para o Oeste* e que estaria diariamente demonstrando que a nossa civilização não viria de fora, mas do próprio coração da terra. Tal observação levava em conta a ideia de que o programa tinha inspirações no bandeirantismo do período colonial, mas, naquele momento, os atores desse processo seriam os próprios brasileiros.

Os leitores de *A Manhã* também foram informados de que a mudança que estava em curso chegava num momento em que o Brasil esperava “uma grande voz”, capaz de ressoar por todos os cantos do país, mostrando os “males das cidades hipertrofiadas”, e que traçasse o “verdadeiro sentido da civilização brasileira”. Por isso a *Marcha para o Oeste* era, segundo o jornal, “a síntese da moderna política” empreendida por Getúlio Vargas, o dono da voz esperada. O governante, por sua vez, comprovava as possibilidades do seu programa,

ao ir pessoalmente aos chamados Sertões, levantando “[...] todos os problemas que afetavam a verdadeira alma brasileira” (CIVILIZAÇÃO, 1941, p. 8).

O termo *Marcha para o Oeste* extrapolava os limites da região Centro-Oeste, uma vez que o jornal deixava claro que a coluna que recebeu essa denominação destinava-se ao que era considerado o “nosso imenso *hinterland*”. Todas as regiões brasileiras localizadas distante dos modernos e progressistas centros urbanos eram vistas como foco privilegiado do processo civilizador, englobadas no plano do governo e propaladas pelo jornal, cujo objetivo explicitado era oferecer aos seus leitores, em seus artigos, “[...] um curso de geografia animada, viva, palpitante” a fim de “[...] fomentar em cada brasileiro, desse ou daquele recanto do país, um maior apreço e um conhecimento mais perfeito dos vários ambientes de nossa grande nacionalidade” (MARCHA, 1941a, p. 8).

Em muitas matérias, a região Nordeste também ganhava destaque. O ponto de partida para a série que o jornal pretendia que fosse um curso de geografia era a região do Cariri, no Ceará. Entretanto, ao longo das várias edições, outros lugares da região Nordeste mereceram destaque na referida coluna, especialmente aqueles que apresentavam rico potencial econômico e baixa densidade demográfica.

“Descobrir o país aos seus próprios habitantes” era a fórmula apresentada pelo programa e veiculada no jornal, para que o país chegasse a “[...] surpreendentes fontes de uma riqueza ainda não

conhecida inteiramente” (MARCHA, 1941b, p. 8). A região de Mato Grosso figurava como o grande atrativo e um excelente potencial de pastagem. Era concebida como um local onde rebanhos poderiam multiplicar-se, aproveitando bem seus campos. Getúlio Vargas visitava essa região e, segundo o jornal, que o associava aos bandeirantes, o presidente “[...] ia sem lutas e sem instrumentos de guerra, fortalecendo as raízes da nossa nacionalidade e irradiando o prestígio de uma política construtiva” (MARCHA, 1941b, p. 8).

Diante da grandeza dos recursos naturais divulgados pelo governo, o Brasil era considerado uma potência passiva que precisava ser explorada após a conquista do interior, condição que era atrelada aos progressos da nação. Esse potencial, referendado pelas incursões que o próprio presidente fazia, ao sobrevoar e visitar áreas consideradas ermas e despovoadas, precisava ser explorado e administrado mediante algumas estratégias elencadas pelo jornal e consideradas de vulto, tais como: a fundação de Goiânia⁶, criação de colônias agrícolas, proteção à família para estimular a proliferação nativa, construção de diversas artérias ferroviárias, reorganização ferroviária da estrada Madeira-Mamoré e assistência direta do governo federal aos municípios que reconquistassem os seus antigos forais (COLONIZAÇÃO, 1941, p. 7).

O Jornal também apresentava ao público os projetos futuros para a conquista do interior brasileiro. Dentre as medidas a serem tomadas, estavam: formulação de uma política decisiva de orientação econômica,

elaboração de uma política educacional que fosse capaz de transformar os indivíduos em “[...] fatores de progresso regional e aproveitamento dos recursos naturais, pelo incremento da pecuária” (COLONIZAÇÃO, 1941, p. 7). Entretanto, chamava a atenção para o fato de que a política que deveria concretizar os objetivos da *Marcha para o Oeste*, seria a de organização dos territórios de fronteira, pois estes, com “batalhões avançados”, não seriam apenas as “barreiras vigilantes” de nossa integridade territorial ou marcos de nossas linhas limítrofes. Seriam especialmente, “[...] grandes reservas de brasilidade e as mais poderosas células de nossa civilização futura” (COLONIZAÇÃO, 1941, p. 7).

Para este texto, consultamos as edições de *A Manhã* no período de 1941 até 1945, quando Cassiano Ricardo deixou a direção do jornal (julho de 1945) e Getúlio Vargas, o governo (outubro de 1945). A coluna *Marcha para o Oeste* foi publicada quase que diariamente no ano de 1941, aparecendo de forma mais espaçada nos anos seguintes. A última aparição da Coluna, com sua respectiva ilustração, foi em 7 de março de 1945. (O I CONGRESSO, 1945, p. 8). O jornal, não informa sobre a exclusão dessa seção, ela apenas deixa de constar. Depois disso, as referências à *Marcha para o Oeste* continuaram aparecendo, porém de forma bastante irregular e sem constituir um espaço específico.

A tônica das matérias que compunham a coluna destinada à *Marcha para o Oeste* era centrada nos termos “progresso” e

⁶ Embora o jornal aponte a fundação de Goiânia como um dos projetos da *Marcha para o Oeste*, estudos indicam a imprecisão dessa associação, demonstrando que os planos para a construção de Goiânia antecedem os anos 1940, e também os propósitos da política de colonização. Cf. Silva e Mello (2013).

“modernidade”, “não civilizado” e “processo civilizador”. Essas expressões construía o sentido da *Marcha para o Oeste*. Por outro lado, raramente as matérias faziam qualquer menção aos indígenas. Ainda que a política de colonização empreendida com essa *Marcha* tenha avançado ferozmente nos territórios em que viviam várias etnias, o silêncio sobre eles caracterizou a quase totalidade dos artigos.

Essa constatação permite-nos concordar com a afirmação de que o silêncio é fundante. Para Orlandi (2007, p. 14), há um “[...] silêncio que atravessa as palavras, que existe entre elas, ou que indica que o sentido pode ser sempre outro, ou ainda que aquilo que é mais importante nunca se diz”. Ainda conforme essa autora, “[...] as palavras são cheias de sentido a não dizer” (ORLANDI, 2007, p. 14), e isso nos ajuda a entender o aparato discursivo utilizado pelo jornal *A Manhã*, ao tratar diretamente de uma política tão cara aos povos indígenas. Sua estratégia foi silenciar, de forma gritante, sobre a condição desses povos e os impactos que a *Marcha para o Oeste* teve sobre eles.

Ao enfatizar as ações de um Estado que se autodenominava moderno e progressista, responsável por levar a civilização para os rincões não civilizados do país, o periódico calava o que havia de mais significativo na política do Estado, silenciava sobre o que não podia ser dito. Silenciava acerca da violência com a qual o Estado brasileiro tratou as comunidades indígenas que, a despeito das afirmações de territórios vazios e despovoados, habitavam parte dos espaços que, na visão dos

governantes e ideólogos do Estado Novo, constituíam a riqueza passiva do país. Logo, esses povos figuravam, para os defensores da *Marcha para o Oeste*, como verdadeiros obstáculos ao projeto de uma pretensa brasilidade que não os incluía desde tempos remotos.

No caminho dessa *Marcha*, povos como Xavante, Borôro, Bakairi, Txikão, Juruna, Kalapálo, Kamayurá e muitos outros mostravam aos governantes e ao Brasil inteiro os equívocos da propaganda desse projeto e, especialmente, dos objetivos pretendidos por ela. Mostravam, sobretudo, os limites de uma política autoritária centrada numa ideia enviesada de brasilidade excludente e atrelada aos interesses capitalistas cujas terras indígenas representavam a centralidade.

A “MARCHA PARA O OESTE” E OS POVOS INDÍGENAS

Esse contexto de efetivação da *Marcha para o Oeste* é frequentemente associado a um processo de reorganização, modernização e burocratização do Estado. Nele, diversas agências estatais ampliaram suas ações por todo o território brasileiro. Interessamos, para os objetivos deste texto, a atuação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) que, a partir da década de 1940, experimentou uma expansão sem precedentes, atingindo regiões até então mantidas à margem das ações do Estado brasileiro (ROCHA, 2003).

Em 1910, com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), o Estado brasileiro lançou as bases para o

estabelecimento de uma política de caráter puramente laico com os povos indígenas tanto em relação à formação dos quadros que compunham esse órgão quanto à sua ideologia de ação (LIMA, 2011). Em 1918, por meio de uma reforma administrativa baseada na Lei nº 3.454, o Estado retirou desse órgão a competência de localizar trabalhadores nacionais, passando a chamá-lo apenas SPI (ROCHA, 2003).

Ao longo dos anos, o SPI foi ganhando uma estrutura mais complexa e burocratizada. Suas transformações aparecem relacionadas a contextos históricos específicos e a projetos do governo. Da mesma forma, a condução da política indigenista também seguia, em grande medida, diretrizes consoantes os projetos do Estado. Assim, o SPI, que em 1930 encontrava-se subordinado ao Ministério do Trabalho, passou, em 1934, para o Ministério da Guerra. Já em 1939, esse serviço voltou à alçada do Ministério da Agricultura, quando a questão indígena passou a ser relacionada com a colonização. Nesse contexto, os indígenas foram vistos como potenciais colaboradores, que, se bem orientados, poderiam tornar-se úteis para as populações civilizadas na condição de trabalhadores agrícolas. A partir dos anos 1940, as reformulações feitas nesse órgão conferiram-lhe uma configuração que permaneceu até 1967, quando foi extinto e a Fundação Nacional do Índio (Funai) o substituiu (ROCHA, 2003).

Não obstante o SPI configurar-se oficialmente como

órgão de proteção dos indígenas, sua visão em relação a esses povos sob sua tutela pautava-se pela concepção que preconizava o fim inexorável dessas populações. Apoiando-se em uma visão evolucionista, o Estado brasileiro encarava a condição indígena como transitória. Esses povos “estavam índios”, pois, na medida em que fossem incorporando-se à sociedade nacional, deixariam de ser índios. Nesse processo, cabia ao SPI “melhorar” esses indivíduos, para que se incorporassem à sociedade brasileira vista sob o signo da homogeneidade e da harmonia (ROCHA, 2003).

Essa ideia de nacionalização e integração não era a única a guiar a política do SPI para as populações indígenas. Entretanto, para fins deste texto, nos restringiremos a ela, na medida em que preconizava a nacionalização dos indígenas e sua integração na sociedade brasileira. Essas medidas eram vistas como condição essencial para a evolução desses povos e implicavam na transformação de todas as práticas tradicionais que orientavam o cotidiano desses grupos e incluíam a liberação dos territórios indígenas. Ao longo dos anos, a questão da nacionalização dos indígenas contemplou vários significados e esteve atrelada aos projetos governamentais.

No contexto da *Marcha para o Oeste*, nacionalizar os indígenas não significava mais, conforme observou Rocha (2003), transformá-los em guardas de fronteira ou trabalhadores rurais, como se buscava no início do século XX. Interessava ao Estado, transformá-

los em colonos, modelo mais apropriado aos objetivos da *Marcha* cujos interesses voltavam-se para a colonização e o controle geopolítico do território. Nesse contexto, o termo integração vai se sobrepondo cada vez mais ao termo nacionalização.

Durante a proposição e aplicação da *Marcha para o Oeste*, várias mudanças afetaram a política indigenista. Foram criados alguns órgãos cujo trabalho de cooperação com o SPI possibilitaram a aceleração do trabalho de “pacificação” de vários povos indígenas da Amazônia Ocidental, como o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), a Fundação Brasil Central (FBC) e a Superintendência do Plano de Valorização da Amazônia (SPVEA). (ROCHA, 2003). Essa política de “pacificação” equivalia, conforme Oliveira (2014), a um processo dito humanitário, exercido pelo Estado com objetivo de proteger a população altamente vulnerável e desfavorecida que, naquele contexto, precisava ser contatada sem o exercício da violência.

A coluna *Marcha para o Oeste* do jornal *A Manhã*, apresentada anteriormente, tinha como um dos objetivos criar uma visão romântica e mítica da política de colonização. Nas matérias publicadas, era corrente a ideia de que se tratava de um convite para aventuras. Uma aventura capaz de proporcionar felicidade para quem a abraçasse. Dizia-se que a *Marcha* era mais do que a possibilidade de alcançar a felicidade; era, especialmente, uma forma de distribuição dessa. Tratava-se da circulação da crença de “[...] criação de uma vida sem violências, no

ambiente primitivo” (O PROGRAMA..., 1941, p. 8).

O rastro da *Marcha para o Oeste* revela situações muito aquém de um “estado de felicidade”, sobretudo para os grupos indígenas que foram alcançados pelos instrumentos da chamada modernização do Estado brasileiro. A negação da face violenta da *Marcha para o Oeste* aparece em diversas edições do jornal, que estimulavam a posse dos territórios considerados vazios, propalando seu potencial econômico e instigando o povo brasileiro a aproveitá-lo. Raramente são citadas as comunidades indígenas que viviam nesses territórios e, quando o são, as terras por essas ocupadas jamais lhes eram atribuídas. Seus ocupantes eram tratados como “[...] míseros, provisórios habitantes” (O PROGRAMA, 1941, p. 8).

O resultado desse processo foi o atendimento aos chamados do governo, mediante uma vigorosa propaganda, por correntes migratórias que se deslocaram para a região central, formando frentes de expansão e provocando conflitos intensos com as populações indígenas, em função das questões relacionadas com a disputa pelas terras. Por sua vez, o SPI, que em 1940, como vimos, passou a ser subordinado ao Ministério da Agricultura, aliou a política indigenista aos objetivos da *Marcha*. A ação desse órgão, assentada no binômio proteção-assistência, traduz os discursos oficiais, reforçando a ideia da necessidade de o Estado amparar os indígenas por meio de uma legislação especial, definida como tutela, para garantir a posse da

terra. No entanto, a noção de terra, nesse caso, apresenta-se de forma muito restrita e completamente distinta da ideia de território. Conforme o Estado, bastava garantir aos indígenas a terra para morarem e subsistir (ROCHA, 2003). Essa política subvertia todas as necessidades e lógicas dos grupos indígenas e recrudescia ainda mais a grave situação de conflitos engendrada pelas políticas do Estado com a convivência do SPI.

Falamos anteriormente que a política do SPI apontava na direção do “melhoramento” dos indígenas, que deveriam ser integrados e nacionalizados, e que sua incorporação à sociedade civilizada era vista como um processo inexorável. A imprensa ajudava a difundir esse pressuposto, usando recursos como a crônica publicada no jornal *O Estado de Mato Grosso* com o título de *A Flecha do Bugre*, em que narra o episódio ocorrido com Bandeira de Melo quando a serviço do SPI teve seu capacete de cortiça atravessado por uma flecha. A narrativa informava que, ao retornar a sua residência, Bandeira de Melo resolveu usar a flecha como um objeto decorativo em seu gabinete de trabalho. Passado o tempo, um funcionário do SPI teria levado um “bugre recém-catequizado” para a sua residência. O indígena, tratado na crônica como um “ex-silvícola”, para surpresa de todos, reconheceu ter fabricado a flecha e teria lastimado bastante o fato de quase ter ceifado a vida do seu grande e recente “amigo e benfeitor” (A FLECHA, 1940).

A crônica ajudava, indiretamente, a divulgar a ideia de

que, inevitavelmente, os indígenas desapareceriam, já, que pela lógica oficial, gozavam de um estado transitório. No caso citado, o indígena identificado como da etnia Caingangue, passou a ser um ex-índio, que experimentava, naquele contexto, as benesses da vida civilizada numa relação em que era sugerida a existência da comunhão entre brancos e indígenas. Esta situação era tida como possível graças ao “melhoramento” do índio promovido pelas práticas introduzidas pela política indigenista, que se achava capaz de torná-lo apto para conviver com os “civilizados”. Ao indígena, com base nessa concepção, restava tornar-se um deles e abrir mão de sua identidade.

Essa política, nefasta para as populações indígenas, corroborou o processo de avanço nas terras desses povos, favorecido pela política de colonização do Estado, protagonizada pela *Marcha para o Oeste*. Ao longo do século XX, as populações indígenas conviveram com as chamadas frentes de expansão que avançaram sobre seus territórios tradicionais por meio de um processo violento com a participação de “[...] jagunços, pistoleiros, oficiais de justiça, juízes, enfim, diversos atores, em uma batalha desigual [...]” (ROCHA, 2003, p. 150). Situação muito diferente da propagandeada pelo jornal *A Manhã*, que descrevia a colonização dessas áreas como pacífica e harmônica.

As ações do Estado, ao instituírem uma política de ocupação do interior do Brasil, associaram-se a outras estratégias de colonização, o que nos leva a concordar com Rocha (2003), quando afirma que a *Marcha*

para o Oeste não pode ser entendida sem o estabelecimento de uma relação entre ela, a Expedição Roncador-Xingu (ERX) e a política indigenista. Com a edição da Portaria nº 77, de 3 de junho de 1943, instituída pela Coordenação de Mobilização Econômica, apresentavam-se as metas oficiais da referida expedição: "A criação de vias estratégicas de comunicação com o Amazonas através do interior do país e a necessidade de exploração e de povoamento do maciço central do Brasil, nas regiões da cabeceira do Rio Xingu" (ROCHA, 2003, p. 165).

Formada por homens recrutados em São Paulo, Rio de Janeiro e Centro-Oeste, a equipe inicial da expedição Roncador-Xingu – contrariando os preparativos iniciais, que previam sua saída de São Paulo, como forma de simbolizar o bandeirantismo –, partiu de Aragarças, fronteira dos Estados de Mato Grosso e Goiás, em direção ao Rio das Mortes, território dos Xavante, povo que até aquele momento era arredo ao contato com os brancos. Em 1945, com a deserção de alguns componentes, a Expedição foi recomposta, incluindo, na ocasião, os irmãos Vilas Bôas com reconhecido papel nos trabalhos de "pacificação" de povos indígenas do Alto Xingu (ROCHA, 2003).

As narrativas sobre os Xavante criavam a imagem de grandes estrategistas, muito hábeis nas guerras de guerrilhas (ROCHA, 2003). Eram tidos como índios temidos, por armarem emboscadas para os intrusos. Tais referências faziam com que fossem vistos como um perigo constante, e sua hostilidade era ressaltada e indicada

como elemento capaz de atrapalhar o desenvolvimento do Brasil Central (GARFIELD, 2011). A resistência dos Xavante ao projeto colonizador pode ser constatada também em notícias veiculadas em outros periódicos, como observamos na revista *O Cruzeiro*, na matéria escrita em 1946 pelos repórteres Nasser e Marzan (1946).

Diante do perigo oferecido pelos Xavante, o Estado buscou a cooperação da Fundação Brasil Central (FBC) com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) para facilitar a penetração no território Xavante. O SPI passou a atuar na tarefa de "pacificar" os indígenas, usando os Postos Indígenas⁷ Pindaíba, Pimentel Barbosa e São Domingo. Essa aliança possibilitou que, em 1946, o SPI montasse mais uma "frente de atração" e conseguisse o contato com os Xavante (ROCHA, 2003).

É preciso registrar, porém, que tal empreitada não transcorreu com grande facilidade, o que nos leva a desmontar os pressupostos que definem os povos indígenas como seres destituídos de qualquer possibilidade de engendramos estratégias políticas e de resistência. O processo de pacificação dos Xavante, pretendido pelo SPI, foi longo, violento, intermitente, contestado e minado, muitas vezes, pela ação dos Xavante, conforme relata Garfield (2011). Os esforços iniciais para tal "pacificação" ocorreram em 1941, quando uma pequena equipe do SPI iniciou a chamada fase do "namoro", que consistia em deixar ferramentas, roupas e outras oferendas para que os indígenas recolhessem, facilitando, assim, a aproximação

⁷ Os Postos Indígenas constituíam unidades básicas para a implementação da política indigenista. Geralmente localizavam-se dentro de uma reserva. Para informações mais detalhadas sobre esses postos e seu papel, consultar Rocha (2003).

entre os dois grupos. Nesse mesmo ano, não obstante terem recolhido as oferendas, os Xavante responderam à intrusão do Estado brasileiro, matando a bordunadas o chefe Genésio Pimentel Barbosa e mais cinco integrantes da equipe. Dessa forma responderam às investidas do SPI para pacificá-los (GARFIELD, 2011).

Em 1944 nova tentativa foi feita com a chefia de Francisco Meireles. Nessa fase, o apoio logístico dado pela Força Aérea Brasileira (FAB) foi fundamental para que o SPI pudesse localizar mais facilmente as aldeias Xavante, evitasse acidentes e elaborasse estratégias de contato (GARFIELD, 2011). Só após dois anos de "namoro" é que o SPI pôde dar por encerrada sua missão de "pacificar" os Xavante, num contexto em que Getúlio Vargas já não estava mais no poder, mas "[...] não deixou de se orgulhar das transformações forjadas pelo Estado Novo" (GARFIELD, 2011, p. 95).

Cabe aqui um parêntese para as observações feitas por Garfield (2011), quando chama a atenção para o fato de que a pacificação em questão não atingiu os Xavante de forma geral, pois estes não possuíam uma estrutura política centralizada. Cisões internas fizeram com que grupos dessa etnia se dirigissem para variados lugares antes da chegada da expedição. Logo, a pacificação sob o comando de Francisco Meireles dirigia-se apenas à comunidade da região do Rio das Mortes, cuja aldeia, denominada de Aröböñnipó, chefiada por Apoena, foi a que o SPI contactou em 1946. O Estado brasileiro chegava, portanto, a apenas uma parte dos povos Xavante.

Nos anos de 1948 e 1949, novas expedições foram organizadas com o objetivo de penetrar pelo Xingu em direção à Serra do Cachimbo/Teles Pires. Tratava-se de território com vários povos indígenas, que, paralelo aos trabalhos de construção de pistas de pouso, foram "pacificados". Nesse sentido, o SPI, a ERX e a FAB foram abrindo terreno e "pacificando" etnias como Kalapálo, Kamayurá, Kayabí, Jurúna, Txikão, Suyá e Txukahamãe (ROCHA, 2003).

Essas comunidades indígenas tiveram seus territórios devassados e suas aldeias foram afetadas por epidemias, como as de gripe, que dizimaram muitas vidas. Os Kalapálo são exemplares nesse sentido. Em 1946, vivendo numa aldeia próxima do acampamento da ERX, perderam 28 vidas em função de um surto de gripe. Essas baixas ocorreram numa população de apenas 180 indivíduos. Surtos de malária, sarna, gripe, sarampo, tuberculose e desnutrição afetaram as comunidades indígenas das regiões devassadas pela *Marcha para o Oeste*, que sofreram muitas baixas. A situação médico-sanitária só foi mais ou menos controlada na década de 1960, diante da assustadora taxa de mortalidade entre esses povos (ROCHA, 2003).

Essa ação do Estado abriu espaço para que a sociedade civil intensificasse o avanço sobre os territórios indígenas. Anos antes do início da Expedição Roncador Xingu já havia registros de que o processo de modernização do Estado favorecia essa situação. Se voltarmos ao ano em que foi instituído o Estado Novo, poderemos localizar registros desse tipo no primeiro número da Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e

Artístico Nacional (SPHAN). Em um artigo intitulado "Contribuição para o Estudo da Proteção ao Material Arqueológico e Etnográfico do Brasil" a antropóloga do Museu Nacional, Heloisa Alberto Torres traçava as linhas condutoras da política que o SPHAN adotaria para o tratamento do patrimônio produzido pelas populações indígenas e fazia sérias denúncias a respeito do esbulho das terras indígenas.

Para Torres (1937), era imprescindível o reconhecimento do direito que os indígenas possuíam em relação às terras que habitavam, portanto deveriam ser conservados em seus ambientes e de acordo com seus modos de vida. Argumentava que, por meio de uma política de reparação, o Estado deveria compensar as perseguições que esses povos sofreram ao longo dos séculos. A antropóloga reconhecia que havia uma dificuldade grande a ser enfrentada para a conservação dos indígenas em suas terras, diante do processo de modernização em curso. Argumentava que, entre os chamados *progressistas*, persistia a ideia de que os indígenas deveriam desaparecer, quanto mais depressa melhor. E ressaltava que esse espírito progressista, na maioria das vezes, acobertava grandes ambições, que tinham como foco as terras indígenas.

É a castanha, é a seringa é a madeira das terras demarcadas para índios que desperta neles tamanhos pruridos de progresso; que os leva a manifestar-se desse modo e, pior do que isso, a agir no sentido de apressar o desaparecimento do índio atrasado e inaproveitável. Ilustrar a asserção por meio de exemplos levaria à constituição de uma

biblioteca de muitas centenas de volumes... (TORRES, 1937, p. 25).

A afirmação dessa antropóloga encerra-se com a observação de que centenas de volumes de livros seriam necessários para exemplificar os casos que atestavam tal assertiva, mas ia além, ao sugerir que a ambição pelas terras indígenas comportava ações que "[...] apressavam o desaparecimento do índio atrasado e inaproveitável" (TORRES, 1937, p. 25). Suas observações estavam pautadas na ação do Estado com seus órgãos produtores das políticas indigenistas, deixando claro que, nos rastros dessas políticas, muitos inimigos tradicionais dos indígenas, fortalecidos pelos poderes locais e pelo próprio governo federal, tiravam proveito do aumento das pressões econômicas sobre as terras indígenas nas regiões onde ocorria a expansão da sociedade.

Conforme Oliveira (2014, p. 137), no contexto republicano "[...] as 'pacificações' foram fundamentais para insular os indígenas em pequenas faixas de terras, liberando paralelamente vastos espaços para serem apropriados por interesses privados". Se analisarmos a atuação do SPI e relacioná-la à intensa propaganda veiculada no Jornal *A Manhã*, na coluna *Marcha para o Oeste*, compreenderemos como a ação conjunta desse órgão com os demais responsáveis pela política de colonização empreendida pelo Estado Novo culminou na valorização da terra nas regiões habitadas por vários grupos indígenas, bem como na facilitação do acesso aos territórios indígenas e,

consequentemente, na tomadas dessas áreas.

O Estado brasileiro, ao instituir um mercado de terras altamente valorizado nas regiões propagadas pela *Marcha para o Oeste*, permitiu que especuladores fundiários experimentassem as possibilidades de incorporar grandes áreas territoriais ao seu domínio. Nesse processo, a política omissa do SPI, cuja premissa baseada na proteção representou sérias ambiguidades, abriu espaço para que se institísse um grande mercado de terras naquelas regiões antes ocupadas por muitas etnias indígenas.

Se tomarmos como referência os estudos de Garfield (2011) sobre os Xavante, veremos que a política do SPI junto a esse povo visava, sobretudo, transformá-lo em trabalhador, política que felizmente não pôde ser considerada exitosa. Conforme esse autor, as investidas do SPI para “[...] ‘fixar’ os índios em seus lotes, arregimentar trabalho ou conter comportamentos ‘antissociais’” (GARFIELD, 2011, p. 347) não foram bem-sucedidas. O autor citado constatou que, na década de 1950, os Xavante eram observados por uma antropóloga do Museu Paulista, que relatou as dificuldades que o Posto do SPI enfrentava, entre elas as alegações de que os indígenas realizavam suas tarefas de má vontade, nunca estavam dispostos a usar os instrumentos de metal para o trabalho agrícola, dormiam no trabalho, enquanto outros ficavam em vigília, evitando que o guarda do posto os surpreendessem, além de abandonarem suas tarefas sempre que o alarme de caça soava.

Garfield (2011) também chama a atenção para o fato de que o encarregado do Posto precisava recorrer a estratégias que facilitassem o trato com os indígenas, a exemplo de um tratamento diferenciado com os chefes nativos e seus parentes, por meio da oferta de “presentes”, acreditando que assim poderia acelerar o processo de integração indígena. Entretanto, o SPI, com sua estrutura de Posto Indígena de onde irradiava a política indigenista, não foi capaz de lidar com a complexidade que implicava a chamada “pacificação” dos indígenas e o caso dos Xavante é emblemático. Além de todas as dificuldades apontadas no campo das estratégias políticas de resistência e os equívocos da conduta do SPI, as rivalidades internas entre os Xavante recrudesceram as dificuldades do órgão.

Lembramos que, na coluna *Marcha para o Oeste*, havia um grande investimento para incutir no brasileiro o amor pela terra e a tudo que se relacionasse ao campo, ao ponto de se propor um programa de educação que disseminasse a educação rural (O PROGRAMA, 1941). No caso dos indígenas que eram contatados nas investidas feitas em seus territórios após a Marcha, esperava-se transformá-los em trabalhadores disciplinados, verdadeiros agricultores. A mesma lógica foi direcionada para os Xavante, porém, todas as questões que citamos com base em Garfield (2011) contribuíram para que os esforços do governo federal não tivessem resultado. Esse autor conclui que “[...] os líderes indígenas haviam aceitado as mercadorias

oferecidas no processo de 'pacificação', mas rejeitaram os esforços para remodelar seus padrões de subsistência" (GARFIELD, 2011, p. 348).

A afirmação do Estado sobre a existência de espaços vazios tornou-se uma falácia. Quando, em 1940, Getúlio Vargas declarou em Goiânia, no lançamento da *Marcha para o Oeste*, que "O Brasil é um arquipélago formado de algumas ilhas entremeadas de espaços vazios" (O OESTE, 1941, p. 9), o governante, deliberadamente, não mencionou que, nesses "espaços vazios", estava uma presença indígena. Entretanto, teve que verificar mais tarde que essa população, apesar de atropelada, solapada, desrespeitada, violentada, estava disposta a mostrar os limites do domínio do Estado brasileiro. O fracasso das políticas do SPI configurado no exemplo dos Xavante reflete, como nos alerta Garfield (2011), tanto os limites dessa política quanto a persistência dos indígenas em defenderem suas formas tradicionais de vida.

A *Marcha para o Oeste*, ao propor uma política de colonização em pleno século XX, já nos dava a certeza de que o processo de colonização empreendido nos séculos anteriores não tinha se encerrado. A resistência dos vários grupos indígenas dispostos em todo o território nacional, independente do alcance da *Marcha*, e a luta cotidiana desses povos implica numa noção de que o processo de colonização no Brasil é contínuo.

A persistência dos povos indígenas, que hoje se mostram articulados politicamente e lutam cotidianamente para garantir suas

distinções étnicas e para manter ou retomar suas terras, coloca em evidência as limitações de um projeto orquestrado pelo Estado brasileiro. Apesar dos avanços para subordinar e esfacelar esses grupos, o Estado nunca deixou de ser desafiado e nem pode colocar-se como amplamente vitorioso, na medida em que, apesar de todas as perdas que podemos apontar, as populações indígenas vêm crescendo. Cerca de 900 mil indígenas, pertencentes a 305 etnias e falantes de 274 línguas, conforme dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2012), continuam desafiando os projetos de exclusão perpetrados pelo Estado e pela sociedade brasileira.

Essa presença indígena também deslegitima toda a produção intelectual que produziu, ao longo de séculos, uma invisibilidade que lhes negou a condição de sujeitos, relegando-os ao papel de meros transmissores de uma herança ao povo brasileiro, como se esses povos tivessem o passado como seu lugar de direito. No contexto da *Marcha para o Oeste*, intelectuais que se moviam nas redes de sociabilidades que lhes emprestavam grande expressividade reforçaram essa invisibilidade, por meio da participação direta nos quadros do governo ou de produções veiculadas em livros, jornais, revistas, conferências e aulas. Ao legitimarem o discurso dos espaços vazios e silenciarem sobre os indígenas dispostos por todo o território nacional, elegeram o discurso da mestiçagem como mito fundador da nossa nacionalidade e invisibilizaram a presença indígena.

O DESAFIO PERMANENTE: QUEBRAR OS EFEITOS DO SILÊNCIO DA HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA NO ENSINO DA HISTÓRIA

Hoje, decorridos quase oito anos da promulgação da Lei nº 11.645/08 (BRASIL, 2008), que tornou obrigatório o ensino da história e da cultura dos povos indígenas nas escolas brasileiras, se fizermos um rápido levantamento na maioria dos programas de História do Brasil destinados aos cursos de licenciatura em História, não nos surpreenderemos se não encontrarmos qualquer referência às questões indígenas em período posterior ao colonial. Podemos verificar situação semelhante na maior parte dos livros didáticos de História destinados ao ensino fundamental e médio, mesmo os que foram publicados após 2008. Todas as questões referidas neste texto permanecem, na sua maior parte, silenciadas.

Se indagarmos aos milhares de professores que hoje atuam nas escolas de ensino fundamental e médio, e até mesmo entre professores do ensino superior, qual história indígena embasou seu processo de formação, certamente teremos respostas muito próximas. A maioria, certamente, recordará as comemorações do dia do índio, incluindo em suas lembranças o cocar de papel que usou e o rosto pintado. Lembrarão também do quanto conjugaram o verbo no pretérito ao se referirem aos indígenas. Tais lembranças nos informam sobre qual memória foi construída sobre esses povos e como

ela ainda está presente na sociedade brasileira.

Se prosseguirmos com as perguntas e destiná-las aos milhares de alunos que fizeram ou fazem seus cursos de licenciatura em História, indagando-lhes quais aspectos relativos às sociedades indígenas eles estudaram na História do Brasil, que não se referem ao período colonial, também não teremos grandes surpresas. Certamente, muitos deles mostrarão total desconhecimento de qualquer referência aos indígenas em episódios que são incluídos em qualquer programa de disciplina, a exemplo do processo de construção da nação, da Guerra do Paraguai e dos vários movimentos que sacudiram o Império.

Em relação à história da República, devem apontar o chamado processo de modernização empreendido no governo Vargas, mas, certamente, os indígenas não serão citados nele. Também recordarão os processos desencadeados durante o regime militar, mas se mostrarão alheios aos impactos tanto do regime quanto das políticas econômicas sobre as comunidades indígenas. Isso só para ficarmos nos temas mais usuais e constataremos a imensa lacuna que ainda prevalece sobre a participação indígena nesses episódios, apesar do crescimento dos estudos dessa participação, mas que ainda não chegaram ao âmbito do ensino fundamental, do médio e, com algumas exceções, do superior.

Essa constatação, no entanto, não é nova. Nos últimos anos, os estudos voltados para as histórias dos indígenas vêm apontando essas lacunas e buscando tornar cada vez

mais ampla a compreensão de que as histórias desses povos não se restringem ao período colonial. Muitas são as pesquisas que demonstram como o ensino de História tem reproduzido uma série de pressupostos e estereótipos que congelaram os povos indígenas num passado remoto.

Apesar das mudanças em curso, ainda convivemos com os efeitos de um ensino que, por várias décadas, apresentou conteúdos que se destinavam a trabalhar a presença indígena com base em referências breves e vagas, presas ao passado. Um ensino cujos conteúdos eram apresentados, geralmente, com base em duas perspectivas: a denominada "pré-história"; e a introdução desses povos na História do Brasil do ponto de vista dos colonizadores, com o advento da conquista. Esta última situação prevalece ainda como preponderante tanto nos programas dos cursos de história quanto nos livros didáticos.

Essa forma de ensinar a história dos povos indígenas encontra seu referencial na historiografia do século XIX, quando, em detrimento de toda a diversidade existente na sociedade brasileira, se optou por construir a noção de um Brasil homogêneo, que buscava compensar suas frustrações por não poder ser considerado branco, com base no discurso da mestiçagem, valorizando, porém, as ações dos europeus e a nossa porção branca e europeia.

A produção historiográfica do século XIX sob a égide do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) delegou aos indígenas o passado como lugar por excelência. Presos nessa temporalidade, esses

povos foram tratados como a-históricos e considerados atrasados e inferiores. Ancorados nesses pressupostos, eles estavam sempre presentes na literatura desse período, fato que constituía uma presença invisível, uma vez que toda a ênfase recaía sobre os indígenas coloniais (ALMEIDA, 2010).

Adentramos o século XX e vemos que, até finais da década de setenta, poucas foram as mudanças em relação às formas de se interpretar e narrar as histórias dos povos indígenas. Os debates sobre a identidade nacional resultaram na construção de um país mestiço. Nesse processo, os indígenas, que permaneciam como símbolo de brasilidade, tiveram negadas suas identidades, ao serem incorporados ao mito das três raças, fundador de um novo tipo: o brasileiro.

Ao longo do século XX, sobretudo no pós 1930, muitos intelectuais ressaltaram a importância dos povos nativos no contexto da colonização lusa na América, como forma de explicar nossas origens e positivar a ideia de mestiçagem, distanciando-a das concepções anteriores que a via como fator de degeneração. Essa produção bastante diversa, centrada especialmente em ensaios, manteve a perspectiva hierarquizante, na qual os feitos dos europeus eram ressaltados e os indígenas apresentados como vítimas, enredados em um sistema que não deixava qualquer possibilidade de ação, por parte desses indivíduos, que pudessem indicar sua condição de sujeitos.

Nessa historiografia, os princípios da invisibilidade e do

silenciamento permaneceram. A presença indígena, que podia ser encontrada por todo o território nacional, era desconsiderada, em detrimento de uma visão que buscava apontar as contribuições e as heranças que esses povos legaram ao Brasil e aos brasileiros, para o bem ou para o mal, como podemos verificar respectivamente, em obras como *Casa Grande e Senzala*, publicada em 1933 (FREYRE, 1989), e *Conceito de Civilização Brasileira*, de 1936 (FRANCO, 1936)⁸. Por um lado, disseminava-se a compreensão de que o povo brasileiro era mestiço e os indígenas presentes naquele contexto eram “descendentes” dos indígenas coloniais ou “caboclos”. Por outro, elaboravam-se políticas indigenistas destinadas a atingir as populações indígenas, independente dos lugares em que elas se localizassem, conforme vimos com a *Marcha para o Oeste*.

Foram essas concepções que nortearam, por muitas décadas, o ensino de História, mantendo a invisibilidade sobre os povos indígenas, relegando-os ao passado, sempre na condição de vítimas, de meros coadjuvantes. A negação da historicidade desses povos foi uma constante em razão da disseminação da crença de que seria possível mudar seus costumes quando em contato com outros povos ou por causa das transformações históricas. Deprendia-se desse raciocínio a ideia de desaparecimento dos indígenas e o surgimento de um novo tipo de brasileiro que era o índio civilizado e incorporado à sociedade. Essa história sobre os indígenas foi contada nas escolas brasileiras, que se amparavam nos livros didáticos

que reproduziam as concepções presentes na historiografia.

A disseminação de uma visão diferente sobre a história indígena tem sido nosso grande desafio. Mesmo com um processo de mudanças em curso desde a década de 1980, boa parte das informações sobre os indígenas, que circulam ainda hoje, relacionam-se de forma intensa às concepções que apontamos, demonstrando a solidez de um projeto de apagamento da presença indígena e os múltiplos efeitos produzidos por ele.

Cabe ressaltar que tal apagamento não está traduzido na ausência. Afinal, os indígenas sempre ocuparam espaço nos estudos sobre o Brasil produzidos em diferentes épocas, ainda que tenham se reportado, via de regra, aos indígenas no passado. Entretanto, esse apagamento diz respeito às formas como essas populações foram incorporadas à nossa história escrita.

Orlandi (2007, p. 157) nos diz que “[...] o silêncio é a condição de possibilidade de o dizer vir a ser outro”. Um ensino de História que incluía as histórias dos povos indígenas deve dar sentido a esse silêncio de forma que o “dizer” seja de fato outro. Deve ser capaz de desmontar todos os pressupostos que legitimaram esse silêncio ao longo de séculos. Deve apresentar um outro “dizer” que incorpore os indígenas enquanto sujeitos portadores e construtores de história. Deve proporcionar um conhecimento da nossa própria história repleta dessa presença indígena, sem que esta seja minimizada em função de preconceitos, estereótipos e intolerâncias.

⁸ A historiografia sobre esse aspecto não se restringe a essas duas obras. Muitos foram os autores que escreveram sobre a formação do Brasil e seu povo com base na ideia de mestiçagem. Muitas dessas obras referiram-se aos indígenas, reportando-se ao passado colonial e apontando as contribuições deles para a formação do povo brasileiro. As obras aqui citadas buscam apenas exemplificar o tipo de produção a que estamos nos referindo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As análises que fizemos neste artigo, baseadas na imprensa da década de 1940 e nos estudos sobre intelectuais, políticas indigenistas e *Marcha para o Oeste*, indicaram uma forte atuação dos intelectuais brasileiros, cujas origens podem ser localizadas desde os anos 1920 com os modernistas. Essa atuação intensificou-se no pós trinta, sobretudo com o Estado Novo, quando muitos desses intelectuais passaram a assumir cargos junto ao governo e ajudaram a divulgar e legitimar as ações governamentais, a exemplo da política de colonização que tratamos aqui.

Nas páginas do jornal *A Manhã*, a população tomava conhecimento da *Marcha para o Oeste*. Esse periódico propagou as riquezas do território brasileiro, especialmente da região Centro-Oeste, com o objetivo de conferir-lhe credibilidade e envolver a população de forma a sentir-se parte dele. Com essa estratégia, pregava a necessidade da colonização e do aproveitamento do largo potencial econômico do país, ao mesmo tempo em que legitimava a noção de que a

Marcha avançaria sobre espaços vazios, silenciando a existência das várias etnias indígenas que ocupavam esse pretense vazio territorial. Através da colaboração dos órgãos que administravam as políticas indigenistas, o Estado brasileiro promoveu a conquista de vários territórios indígenas, causando inúmeros prejuízos a esses povos e favorecendo o esbulho das terras alcançadas pela *Marcha*.

Entendendo o silêncio como questão emblemática na história dos povos indígenas, fizemos um contraponto do silêncio da imprensa em relação à presença indígena impactada com o projeto *Marcha para o Oeste* com o silenciamento promovido pela historiografia brasileira, no que se refere aos temas indígenas ocorridos nos contextos fora dos limites do processo de colonização portuguesa. Esse contraponto nos permitiu refletir sobre o ensino de História e os nossos desafios para romper com esse silenciamento e fazer valer a Lei nº 11.645/08, de forma que o ensino de História contemple novas formas de inserção e de tratamento das histórias dos indígenas brasileiros.

Referências

- A FLECHA do bugre. *O Estado de Mato Grosso*, Cuiabá, Ano I, n. 242, p. 2, 1940. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 10 mar. 2016.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- BERTONHA, João Fábio. A questão da "Internacional Fascista" no mundo das relações internacionais: a extrema direita entre solidariedade ideológica e rivalidades nacionalistas. *Revista Brasileira de Política Internacional*, Rio de Janeiro, v. 43, n. 1, p. 99-118, 2000. Disponível em: <<http://www.redalyc.org>>. Acesso em: 8 ago. 2014.

BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 11.645, de 10 de março 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, 2008. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm> . Acesso em: 29 mar. 2016.

CHAVES, Vladimir Bahia. O Brasil resumido nos ensaios da coleção brasileira. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26, jul. 2011, São Paulo. *Anais...* São Paulo: ANPUH, 2011.

CIVILIZAÇÃO de fachada. *A Manhã*, Rio de Janeiro, Ano I, 9 de agosto de 1941. Marcha para o Oeste, p. 8. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 10 mar. 2016.

COLONIZAÇÃO. *A Manhã*, Rio de Janeiro, Ano I, 20 de agosto de 1941. Marcha para o Oeste, p. 7. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 10 mar. 2016.

DUTRA, Eliana de Freitas. *Companhia Editora Nacional: tradição editorial e cultura nacional no Brasil dos anos 30*. Trabalho apresentado no I Seminário Brasileiro Sobre o Livro e História Editorial, Rio de Janeiro, 2004. p. 1-22. Disponível em: <<http://www.livroehistoriaeditorial.pro.br/pdf/elianadutra.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2013.

FÁVERO, Maria de Lourdes de Albuquerque. A Universidade no Brasil: das origens à Reforma Universitária de 1968. *Revista Educar*, Curitiba, n. 28, p. 17-36, 2006.

FRANCO, Afonso Arinos de Mello. *Introdução à realidade brasileira*. Rio de Janeiro: Schmidt Editor; Civilização Brasileira, 1933.

_____. *Conceito de civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Companhia da Editora Nacional, 1936. (Coleção Brasileira).

FRANZINI, Fábio. *À sombra das palmeiras: a coleção documentos brasileiros e as transformações da historiografia nacional (1936-1959)*. 2006. 220 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2006. Disponível em: <www.teses.usp.br/teses>. Acesso em: 3 fev. 2014.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1989.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. *A era Vargas dos anos 20 a 1945*. Diretrizes do Estado Novo (1937-1945). *A Manhã*. São Paulo, [ca. 2016]. Disponível em: <<https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/anos37-45/EducacaoCulturaPropaganda/AManha>>. Acesso em: 5 mar. 2016.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany (Org.). *Terras Indígenas e Unidade de Conservação da Natureza*. O desafio das sobreposições territoriais. São Paulo: Instituto Socioambiental 2004. p. 37-41. Disponível em: file:///C:/Users/ricardo/Documents/2016/Aulas%20Hist%C3%B3ria%20Ind%C3%ADgena/terras%20ind%C3%ADgenas%20e%20unidade%20de%20conserva%C3%A7%C3%A3o.pdf. Acesso em: 6 mar. 2016.

GARFIELD, Seth. *A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista a Marcha para o Oeste e os índios Xavante (1937-1988)*. São Paulo: Edunesp, 2011.

GOMES, Angela de Castro. Azevedo Amaral e o século do corporativismo de Michael Moniolesco, no Brasil de Vargas. *Revista de Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 185-209, 2012.

GOMES, Ângela de Castro. Cultura política e cultura histórica no Estado Novo. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (Org.). *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 43-63.

HALLEWELL, Laurence. *O livro no Brasil: sua história*. Tradução Maria da Penha Villalobos e Lolio Lourenço de Oliveira. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTADÍSTICA. *Os indígenas no censo demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf>. Acesso em: 2 mar. 2016.

JARA, Eva Sanz. *Los indígenas de la nación: los indígenas en los escritos de intelectuales y políticos del México independiente*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, Bonilla Artigas, Universidade de Alcalá, 2011. (Colección Tiempo Emulado).

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Reconsiderando poder tutelar e formação do estado no Brasil: notas a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio - FUNAI, 2011. p. 201-211.

LUCA, Tania Regina de. *Leituras, projetos e (re) vista(s) do Brasil. (1916-1944)*. São Paulo: EDUNESP, 2011.

MARCHA para o oeste. *A Manhã*, Rio de Janeiro, ano I, 10 de agosto de 1941a. Marcha para o Oeste, p. 8. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 10 mar. 2016.

MARCHA para o oeste o sentido de uma viagem. *A Manhã*, Rio de Janeiro, ano I, 12 de agosto de 1941b. Marcha para o Oeste, p. 8. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 10 mar. 2016.

NASSER, David; MARZAN, Juan. Acusação aos brancos! *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, ed. 14, Ano XVIII, n. 14, p. 9-16, 26 jan. 1946. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 5 abr. 2016.

O I CONGRESSO econômico do Oeste e as classes produtoras do Brasil Central. *A Manhã*, Rio de Janeiro, Ano IV, 7 de março de 1945. Marcha para o Oeste, p. 8. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 10 mar. 2016.

O OESTE começa onde termina o asfalto. *A Manhã*, Rio de Janeiro, Ano I, 26 de setembro de 1941. Marcha para o Oeste, p. 9. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 10 mar. 2016.

O PROGRAMA cultural do Ginásio Piedade. *A Manhã*, Rio de Janeiro, Ano I, 23 de agosto de 1941. Professores e Estudantes, p. 8. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 10 mar. 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios. *Revista Mana – Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, n. 20, p. 125-161, 2014.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 6. ed. Campinas, SP: Edunicamp, 2007.

PONTES, Heloisa. Retratos do Brasil: um estudo dos editores, das editoras e das "Coleções Brasileiras", nas décadas de 1930, 40 e 50. *BIB - Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, n. 26, p. 56-89, 2. sem. 1988.

RICARDO, Cassiano. *Marcha para Oeste*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940.

ROCHA, Leandro Mendes. *A política indigenista no Brasil: 1930-1967*. Goiânia: EDUEFG, 2003.

SCHWARCZ, Lilia M.; STARLING, Heloisa M. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SILVA, Genilder Gonçalves da; MELLO Marcelo de. A Revolução de 1930 e o discurso da ruptura: Goiânia e a Marcha para o Oeste. *Revista Cordis. Revoluções, cultura e política na América Latina*, São Paulo, n. 11, p. 57-89, jul./dez. 2013.

TORRES, Heloisa Alberto. Contribuição para o estudo da proteção ao material arqueológico e etnográfico do Brasil. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, p. 9-30, 1937. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br>>. Acesso em: 18 set. 2015.

RECEBIDO EM 01/12/2016

APROVADO EM 28/01/2016

RELIGIOSIDADE E ENCANTAMENTO:

o pagamento de promessa no ritual indígena Jiripankó

José Adelson Lopes Peixoto
Doutorando em Ciências da Religião
Professor Assistente na Universidade
Estadual de Alagoas
adelsonlopes@hotmail.com
Lucas Emanuel Soares Gueiros
Graduando em História na
Universidade Estadual de Alagoa
Grupo de Pesquisas em História
Indígena de Alagoas/GPHIAL
emanoellucas49@hotmail.com

RESUMO: Este artigo descreve um pagamento de promessa realizado na comunidade indígena Jiripankó, do interior de Alagoas. Tal evento é um dos elementos para o fortalecimento da identidade daquele povo, ao tempo que se converte em um ponto de convergência entre os mundos humano e espiritual, numa cerimônia ritualística marcada pela materialidade da troca entre o encantado responsável pela cura e o doente curado. É um evento público que caracteriza o reconhecimento da graça alcançada e se reveste em comemoração, simbologia e reciprocidade onde cada um dos atores envolvidos incorpora o sentimento de pertencimento étnico que dá unidade aquele grupo. A descrição parte de pesquisa bibliográfica em autores como Marcel Mauss, Guita Grin Debert, Donna Goldstein, Darcy Ribeiro, Nestor Canclini, Claudia Mura, e culmina, em um segundo momento com a realização de pesquisa de campo com observação participante e entrevistas orais. A pesquisa bibliográfica norteou a pesquisa de campo e esta por sua vez permitiu o entendimento sobre o encontro do humano com o sagrado no espaço construído sob os domínios de uma divindade encantada cognominada Andorinha. Na tentativa de entender o ritual e lhe conferir sentido, faz

necessário descrever os elementos que o compõem.

Palavras-chaves: Praiá. Encantado. Cura.

ABSTRACT: This article describes a promise of payment made in the indigenous community Jiripankó, the interior of Alagoas. This event is one of the elements to strengthen the identity of the people, the time it becomes a point of convergence between the human and spiritual worlds, in a ritualistic ceremony marked by the materiality of exchange between the enchanted responsible for healing and healed sick. It is a public event featuring the recognition of achieved grace and clothes in celebration, symbology and reciprocity where each of the actors involved incorporates the sense of ethnic belonging that gives unity that group. The description of bibliographic research on authors such as Marcel Mauss, Guita Grin Debert, Donna Goldstein, Darcy Ribeiro, Nestor Canclini, Claudia Mura, and culminates in a second stage with the completion of fieldwork with participant observation and oral interviews. The literature guided the field of research and this in turn allowed the understanding of the human encounter with the sacred space built under the domains of an enchanted divinity nicknamed Swallow. In an attempt to understand the ritual and give it meaning, it is necessary to describe the elements that compose it.

Keywords: beach. Charmed. Cure.

O território como campo do olhar etnográfico

A comunidade indígena Jiripankó situa-se na zona rural de Pariconha, município do sertão de Alagoas, região marcada por serras e vales ocupados pela vegetação de caatinga. A região é castigada pela seca frequente, porém o evento descrito nesse artigo se deu em um momento em que o sertão acabara

de receber as primeiras chuvas do inverno e se revestiu de verde, de vida, de esperança e de promessa... Promessa de uma safra que venha a atender os anseios da população sertaneja e promessa como pagamento de uma graça alcançada, objeto dessa descrição.

A aldeia é composta por um conjunto de casas construídas de alvenaria e coberta com telhas, essas casas não tem uma grande proximidade, estão separadas entre si. Não vimos nenhuma habitação formada por palhas como se fazia em tempos passados, pois foi um dos costumes da modernidade, trazido pelo europeu e que o povo Jiripankó aderiu totalmente.

O Terreiro, local da festa, é um terreno de chão batido, com algumas elevações e depressões, com pequenas poças d'água em decorrência das intensas chuvas que caíam naquele período. No dia seguinte, o sol apareceu, mesmo que timidamente, mais foi o suficiente para evaporar a água do solo e gerar um pouco de poeira, situação comum aos rituais do sertão. As serras em volta a aldeia, emolduradas por uma linda e verde vegetação eram bem visíveis de qualquer ponto e completavam o conjunto daquela paisagem, porém no mundo ritualístico e cosmológico daquele povo, o Terreiro é um espaço sagrado vinculado aos encantados, é o lugar onde acontecem os rituais; tem o formato retangular e situa-se em frente ao Poró, apesar de não haver separação entre ambos, uma vez que os dois exercem importância fundamental e imprescindível para a existência do ritual, cada um é concebido de maneira diferente pelo

espectador e possui regras e interdições próprias. A atividade do Poró é interdita ao nosso olhar enquanto que a atividade do Terreiro é pública.

Sobre como o índio concebe o Terreiro, Priscila Matta constatou em pesquisa de campo que

Terreiro significa um santuário pra gente, é igualmente a uma igreja aonde o padre se sente abençoado dentro dessa igreja. Igualmente é a gente; a gente se sente mais aliviado dos seus problemas quando agente chega no terreiro da gente, no poró. A gente vai fazer os pedidos, é atendido. (SILVA 2003 *apud* MATTÁ 2005:70).

Nas horas que antecederam ao ritual, o Terreiro encontrava-se desocupado, tendo como componentes do seu espaço uma fogueira ainda apagada, um pequeno quadrado de pouco mais de um metro, composto de palhas de coqueiro ouricuri e de galhos de árvores entrelaçados servido de base e de sustentação para as palhas que estavam dispostas a sua volta. Simbolicamente aquela construção representava um rancho ou abrigo para alguém durante o ritual. Tal estrutura estava situada ao norte do Terreiro, enquanto que ao sul havia uma pequena casa de alvenaria, com apenas uma porta frontal, sem janelas, aparentando ser mais baixa do que as demais construções das proximidades. Essa pequena casa é denominada de Poró e possui, a sua esquerda, uma cisterna, também de alvenaria, usada para captar água das chuvas para uso no período de seca.

O Poró é uma espécie de templo, habitação do sobrenatural, motivo pelo qual existe a proibição

da entrada de não índios, de índias e até mesmo de índios que não estejam com o corpo limpo, em conformidade com as obrigações e jejum necessários. Cria-se, pois, no seu entorno uma espécie de fronteira entre dois mundos, pois o fato de haver interdições cria uma espécie de divisão e esta é mais espiritual do que material. As regras que definem o convívio nesse espaço não o isolam e não impedem o intercâmbio com outros povos ou com outras culturas, pois

A existência da fronteira é de certa forma, responsável pela manutenção da cultura, pois ao longo do contato dos índios com os não índios, especificamente no nordeste, a religião foi o elemento que sofreu menos invasão e mudança. Nesse caso, o Poró é o ícone da resistência religiosa dos Jiripankó. É um espaço simples e pequeno, mas que assume grandes proporções enquanto elemento simbólico da religião indígena. Tal espaço pode ser visualizado na fotografia a seguir.

[...] hoje todas as culturas são de fronteira. Todas as artes se desenvolvem em relação com outras artes: o artesanato migra do campo para a cidade; os filmes, os vídeos e canções que narram acontecimentos de um povo são intercambiados com outros. Assim as culturas perdem a relação exclusiva com seu território, mas ganham em comunicação e conhecimento. (CANCLINI, 1997:29).

Foto 1-
Poró



Fonte:
Acervo dos
autores,
2015.

Na noite do sábado, véspera do ritual, o espaço parecia deserto e não permitia imaginar a performance que viria a se desenvolver ali. Aquele

terreno de chão batido, irregular e pouco iluminado não remetia a nenhum espaço sagrado que o nosso imaginário pudesse projetar. A chuva fina e fria caía impiedosa e inibia

qualquer incursão pelos espaços, apesar de haver uma tensão no ar, uma expectativa que foi cedendo lugar a tranquilidade à medida que um homem deslocou-se para o terreiro e tentou acender a fogueira.

O Poró, enquanto espaço ritualístico é regido por interdições e silêncios quanto à sua finalidade e obrigações necessárias, além de regras que definem quem pode entrar naquele espaço. Sobre tal espaço, Matta descreveu que:

No momento em que os praiás estão se concentrando para entrar no terreiro e durante os intervalos dos rituais, e quando desejam descansar, utilizam o Poró, local para realizarem suas obrigações com os encantados. Estão abertos aos homens mais "preparados", conhecedores dos encantos e seus segredos, aos cantadores, tocadores e aos organizadores dos rituais, sendo interditados às mulheres, crianças e aos de fora. As coisas que acontecem no poró não devem ser reveladas por aqueles que o frequentam. Quem está de fora, no terreiro, escuta a movimentação, o som dos maracás e fica a espera do momento da saída dos praiás. (MATTA, 2005:74).

Conforme descrito acima, aquele espaço simples, no canto do Terreiro, assume um papel muito importante para os indígenas do lugar, pois de longe se percebe a sua enorme significação para o evento. A noite, durante os preparativos para o ritual foi possível observar que era do Poró que emanavam os primeiros sons das gaitas e dos maracás. Eram sons fortes e agudos que se sobrepunham ao som da chuva que continuava a cair sem cessar; além dos sons ecoavam gritos intensos que serviam para criar um clima de ansiedade e curiosidade.

Passados alguns instantes, depois de ouvidos os primeiros sons,

o senhor que tentava acender a fogueira desistiu da contenda quando a porta do Poró se abriu e de lá saíram algumas figuras vestidas de palhas de caroá, com um penacho no topo da cabeça. Tais figuras, no mundo ritualístico dos Jiripankó são denominadas de praiás e ocupam papel central no ritual do Menino do Rancho, atividade de pagamento de promessa dos povos indígenas do tronco Pankararu. O evento, elemento identitário desse povo, é visto, também, como uma comunicação entre as gerações, aonde os sentidos e significados vão sendo moldados e transmitidos com o intuito de assegurar sua própria existência enquanto grupo. Assim, "o homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridas pelas numerosas gerações que o antecederam". (LARAIA, 2001:46).

Tal herança tem sido condição de manutenção e de transmissão de costumes e de práticas ritualísticas como o Menino do Rancho. Antes de descrever o ritual, há uma necessidade de descrever os personagens nele envolvidos, de modo que tal descrição permita uma construção imaginária do espaço e dos atores envolvidos no evento. Para isso, será apresentado um conjunto de fotografias que dialogam com o texto proporcionando um sentimento de estar lá, assim como acontece ao lermos os célebres cronistas e viajantes do início da nossa colonização, como Pero Vaz de Caminha (*a carta sobre o achamento do Brasil*), Hans Staden (*Duas*

viagens ao Brasil), Jean de Léry (*Viagem à Terra do Brasil*), Pero de Magalhães Gandavo (*Tratados da terra do Brasil e História da província de Santa Cruz*), Fernão Cardim (*Tratados da terra e gente do Brasil*), Gabriel Soares de Souza (*Tratado descritivo do Brasil em 1587*) e Claude D'Abbeville (*História da missão dos Padres Capuchinhos na ilha do Maranhão*).

A Aldeia Jiripankó e os personagens do Terreiro

O povo Jiripankó é originário do interior de Pernambuco, do município de Brejo dos Padres, onde viviam aldeados sob o etnônimo Pankararu, até que a ação da colonização fez com que o grupo tivesse que se dispersar, numa atitude de busca pela sobrevivência, chegando às terras de Pariconha onde criaram seu aldeamento. Assim,

Esses grupos familiares que constituíam parcelas de antigos grupos étnicos foram se deslocando e sendo confinados nos aldeamentos, para depois se dispersarem novamente em virtude das medidas adotadas pela política fundiária após o Diretório Pombalino e, ainda, pela Lei da Terra, em 1850, que acelerou o desmantelamento dos aldeamentos e o acirramento da política da "mistura". (MURA, 2013:42).

Com isso, José Carapina e sua esposa Izabel saíram de Brejo dos Padres e se abrigaram na região que atualmente é denominada de Pariconha. Depois desse casal, outros parentes Pankararu chegaram à localidade e, posteriormente, criaram a aldeia e assumiram o etnônimo Jiripankó.

Atualmente esse povo se encontra dividido em várias comunidades próximas, com os

nomes de Ouricuri (centro), Piancó, Campinhos, Figueiredo, Pedrinhas... A divisão é apenas física, por questões territoriais, uma vez que o povo possui cacique e pajé comuns a todas as comunidades. Atualmente, o grupo é composto de aproximadamente 2.400 pessoas, que mesmo distantes do seu tronco Pankararu, em Brejo dos Padres, se mantem ligado a ele através dos seus rituais e festas, onde renovam, constantemente, seus laços identitários e de pertencimento. (SANTOS, 2015).

No mundo religioso dos Jiripankó, os personagens se assentam em uma ordem hierárquica composta de comandante, capitão, dono de batalhão, mestre e caboclo. Essa ordem, é, segundo Mura

[...] uma classificação militar, os encantados formam batalhões cujo ápice da hierarquia é ocupado pelo general Mestre Guia, sendo ele considerado o chefe da nação, os outros lhe devendo obediência, aí incluídos aqueles de alta patente, capitães e mestres. Em ordem de importância seguem dois encantados, chamados de ordenança, encarregados diretos da máxima autoridade (o Mestre Guia) e seus protetores. As classificações militares relativas a alguns encantados não remetem às lógicas referentes a conflitos bélicos. Pode-se dizer que respondem mais a uma necessidade de aglutinar, disciplinar e encontrar consenso. (MURA, 2013:170-1).

O batalhão de praiás se apresenta com o corpo coberto e essa cobertura ou máscara é composta por um conjunto de cinco peças, sendo a primeira delas a *máscara*, propriamente dita, feita de fibras de caroá ou ouricuri, cobre totalmente a cabeça e se estende até abaixo da cintura, tendo a parte superior firmemente unida através de

costuras, de modo que possuem apenas dois furos no lugar dos olhos e é pintada cada um com linhas coloridas que se cruzam até as bordas (Foto 2). Abaixo, os fios caem soltos pelos ombros e tem suas extremidades pintadas com a mesma cor das linhas da cabeça. A peça é também conhecida pelos mais tradicionais como tunã.

A segunda peça, chamada de *saiote*, é destinada a cobrir os quadris e as pernas. É fabricada com o mesmo material têxtil do tunã e traz a mesma pintura colorida nas bordas. No conjunto, apenas uma pequena parte dessa indumentária fica a mostra (Foto 3).

O adorno que mais chama a atenção é colocado no topo da cabeça, denominado de *rodela*, tendo em vista o formato que assume. A rodela é feita de madeira, coberta por um tecido de cor berrante, sendo fixado no eixo superior do tunã e todo contornado por penas de peru ou de gavião (a depender da disponibilidade da época da confecção). (Foto 4) Sua forma geral lembra as rosetas usadas pelos tupinambás, - célebres enfeites de guerra construídos com penas de

ema, que Lèry chamou de "arasóia" e Hans Staden de "endupe". Preso à rodela existe um *penacho* enfeitado de plumas ou penas de peru, fixado ao eixo superior do tunã.

A peça se completa com uma *túnica* de pano, que se põe nas costas do tunã. Os índios dão a esse adorno o nome de cinta. É feito de tecidos estampados ou bordados. Aparecem pinturas ou apliques de cruz, estrela de Davi ou imagem de santos (Foto 5). O elemento pintado nessa peça está associado ao nome do encantado que o moço representa. O figurino ritualístico se completa com o maracá, fabricado com cabaça de coité e a flauta-apito, produzida de bambu (Foto 6). Esses instrumentos são tocados freneticamente ao longo do ritual, geralmente para marcar a cadência do bailado, mas quem vê de fora, tem a impressão de que são usados para alguma comunicação simbólica entre os praiás e os puxadores. As imagens a seguir ilustram a descrição acima e permitem um contato visual com o Praiá, figura central na religiosidade do povo indígena Jiripankó.

Foto 2 - máscara do Praiá



Fonte: Acervo dos autores, 2015

Foto 3 - Saiote do Praiá



Fonte: Acervo dos autores, 2015

Foto 4 – Rodela e Penacho



Foto 5 – Cinta



Foto 6 – Praiá com Maracá e Flauta-apito



Fonte: Acervo dos autores, 2015

Na imagem a seguir são apresentadas as partes que formam a indumentária ritualística ou máscara do Praiá, o ser que em Pankararu, é descrito como membro de um mundo cosmológico povoado por seres humanos e não humanos em uma relação de harmonia e de não harmonia entre si. Como seres que se encantaram vivos, habitam as

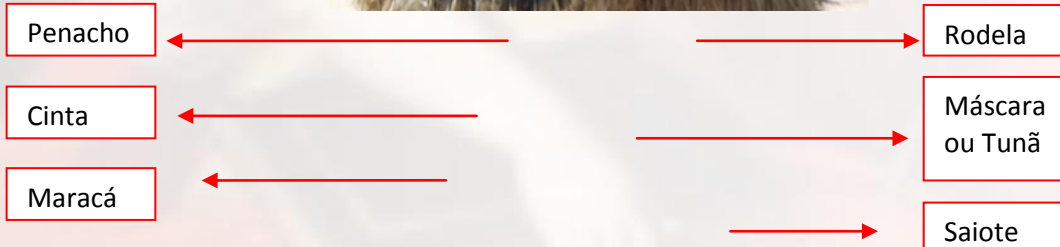
serras da região e seus espíritos ancestrais protegem as aldeias, comunicando-se com os seres humanos através dos sonhos ou manifestando-se em algumas pessoas que possuem o dom e o preparo para essa ação que também pode se dar em momentos como o acender do campião. (GILBERTI, 2013).

Foto 7 – Praiás no Terreiro



Fonte: Acervo dos autores,

2015.



Além dos Praiás, o ritual é composto por um conjunto de padrinhos que também disputam pela posse do menino, nas corridas do pagamento da promessa. São homens que passaram por um conjunto de obrigações e interdições (sexuais e alimentares) e recebem o direito de participar do Poró e do Terreiro.

Esses homens não precisam de roupa específica, mas têm o torso nu e pintado com um barro branco denominado de tauá, pode, ainda usar uma espécie de chapéu feito de palha do ouricuri, mas não há obrigatoriedade (Foto 8).

Padrinhos no



Foto 8 – Terreiro

No Terreiro, os padrinhos têm a função de disputar a posse do menino com os Praiás, mas um deles, diferentemente dos demais, atua como protetor e orientador do menino, chegando inclusive a ficar no rancho com ele. O número de padrinhos supera o número de praiás, não havendo equilíbrio ou proporção entre eles. Durante os Torés, os padrinhos ocupam o Terreiro e participam de todo o cortejo que antecede o ritual; assim como os demais participantes, os padrinhos dançam e correm com os pés descalços.

As madrinhas, por sua vez têm a função de acompanhar a noiva. São escolhidas e convidadas duas mulheres, geralmente de casas diferentes, que se paramentam com uma espécie de coroa de tiras de papel colorido e pintam as pernas, os braços e o rosto com a tinta branca extraída do tauá (barro branco), conforme pode ser observado na fotografia 9.

Foto 9 –
Noiva



Madrinhas e

Fonte: Acervo dos autores, 2015

A pintura apresenta cruzeiros intercaladas com linhas e círculos. No Terreiro, elas dançam junto com a noiva, de mãos dadas. Aparentemente os envolvidos diretamente no ritual assumem um papel importante naquele momento, mas os relatos coletados entre lideranças da comunidade negam a existência de qualquer status social no cotidiano depois do ritual.

O cortejo composto por todos os atores do evento (cantadores, praiás, padrinhos, madrinhas, noiva e

menino) ocupa o Terreiro, em um movimento circular. A partir desse momento, os expectadores não entram mais naquele espaço; parece que se ergue uma barreira invisível que impede a entrada naquele local que passa a ser considerado sagrado também para o não índio. A frente do cortejo, uma figura ocupa um papel importantíssimo, o cantador ou puxador de toantes. Este, ladeado por outros indivíduos regem o ritual, embalado pelo som de maracás e envolvido pela fumaça dos campêos

(espécie de cachimbos). O som forte e ritmado dos maracás e a sonoridade dos Torés conferem ao momento um caráter de profundo encantamento e pertença daquele povo com o espaço de terra batida que visualmente é o Terreiro.

À medida que a performance evolui, fica visível a importância que a ação do cantador exerce no ritual. Mais do que dá o ritmo a dança, ele parece comandar o batalhão que executa um bailado difícil de ser descrito, pois ao mesmo tempo em que é marcado pela força da pisada no chão, parece que aquelas pessoas flutuam sobre o solo. É um misto de força e leveza que só pode ser

sentido e não descrito.

O cantador (ou cantadores como no caso representado na foto 10) conduz o Toré e este, por sua vez "é apenas uma parte dos rituais, mais especificamente aquela que fecha as sequências dos rituais e que abre a dança ao público que ficou assistindo." (MURA, 2013: 321-2). A entrada da plateia se dá após as corridas, quando há uma passagem do momento sagrado para o festivo.

Foto 10 -



Cantadores

Fonte: Acervo dos autores, 2015

Completando o elenco, em volta do Terreiro, encontravam-se os que faziam parte da comunidade Jiripankó, visitantes de outras etnias (como os Pankararu) e convidados. Havia muita expectativa por parte da plateia de fora da aldeia, pelo fato de alguns não saberem a ordem dos acontecimentos nem tão pouco em que ponto do Terreiro ou momento da solenidade aconteceria o desfecho do ritual. Em alguns momentos, a

menina (a noiva) circulava entre o povo; ela tinha a cabeça enfeitada com tiras de papel colorido, sempre acompanhada da mãe ou das duas madrinhas. No seu semblante havia uma mistura de ansiedade e tranquilidade que deixava certa dúvida quanto a sua consciência sobre seu papel no evento. Algumas vezes parava e olhava atentamente para o Terreiro, a contemplar aquele espaço, mas na maior parte do

tempo parecia alheia ao evento e se distraía com conversas com outras jovens e mulheres da aldeia.

O corpo da noiva, assim como o das madrinhas era marcado por pintura com o tauá branco e, durante os Torés ela ocupava a parte frontal do cortejo, ladeada pelas madrinhas (que não soltavam seu braço), à direita do praiá dono do terreiro e um pouco atrás dos cantadores. Nesse momento, ela demonstrava total consciência do seu papel no ritual.

O menino, aqui descrito por último, é o personagem que desencadeia todo o evento, pois a 'festa ou brincadeira' só acontece porque há a necessidade de agradecer publicamente pela realização de uma ação que vai além do poder e do entendimento humano, ou seja, é o pagamento de uma promessa feita quando da existência de uma enfermidade não curada pela medicina moderna.

A promessa

No ritual, que estamos discutindo, a festa ocorreu porque o menino (um jovem de 18 anos) se dirigia, em uma motocicleta, da cidade de Pariconha para a aldeia quando sofreu um acidente e ao cair, bateu com a cabeça, ficando gravemente ferido. Removido ao hospital, ali ficou por vários dias, não apresentando melhoras ou qualquer perspectiva de cura no mundo do não índio. Afirma-se, na crença indígena, que o menino esperava a qualquer momento, o desfecho do flechamento que o levaria dessa para outra vida. Na ocasião, o pai do jovem moribundo, consciente, crente e vivente da força que emana da tradicionalidade Jiripankó fez uma

promessa com um encantando, denominado Andorinha, prometendo lhe entregar o seu filho, caso ele o livrasse da passagem para outra vida e o trouxesse de volta à aldeia. A promessa é a principal forma de manutenção da cultura tradicional e da força que os povos indígenas conferem às suas divindades caboclas ou encantadas. Recorrer a tal força sobrenatural é a comprovação de que o contato com a sociedade envolvente não tirou a religiosidade nativa, elemento utilizado para a identificação de um indivíduo como indígena.

Após a promessa e a constatação da cura, a família do menino entra nos preparativos para o pagamento. Tais preparativos vão desde os convites as madrinhas, à noiva, ao cantador e aos zeladores para que estes levem seus praiás à festa. Antecedendo os convites a família já deve ter organizado os alimentos que serão servidos no ritual. Não há prazo definido para isso, devem-se levar em conta as condições financeiras da família que arcará com todas as despesas, pois devem oferecer um almoço composto de carne de carneiro, arroz, farofa ou pirão a todos os participantes seguindo a ordem hierárquica (praiás, homens, mulheres).

Sobre a ação de um encantado, Mura afirmou que:

Ao relatarmos casos acontecidos em que a criança estava no fim da vida, vítima de um *flechamento*, os índios salientaram que a volta do menino para a vida se deveu à vitória do *encantado* na luta contra outra entidade, que tentou raptá-lo e levá-lo embora com ele. Essa vitória determina a pertença do menino ao encantado que lhe devolveu a vida, ou seja, que o livrou do *flechamento*.

Os pais do menino o “entregam” àquele *praiá*, inaugurando-se uma relação perpétua de mútuos deveres: o menino deverá desempenhar suas obrigações para com o *encantado* e este também deverá cuidar dele e servi-lo para o resto da vida. (MURA, 2013:326).

Essa relação descrita por Cláudia Mura se materializou no caso acima, pois o pedido foi atendido por Andorinha e o menino, considerado desenganado pela medicina moderna foi curado pela ação do encantado associada à pajelança que o restituiu a vida. Após a cura, a família tem um tempo para se preparar financeiramente para realizar o pagamento da promessa e o ritual de entrega do menino, no rancho, ao encantado.

O ritual indígena “*o menino do rancho*” acontece em períodos distintos, não tem data fixa para sua celebração cerimonial. Sua realização está condicionada a uma necessidade concreta de um membro do grupo. O ritual aqui descrito foi realizado em 20 e 21/06/2015 devido à cura de um jovem vítima de acidente motociclístico. O pagamento da promessa acontece após um período de preparação, pois há a necessidade de convidar as madrinhas, os padrinhos, os puxadores, preparar o Terreiro e organizar a estrutura para oferecer a garapa de rapadura aos *praiás* e a alimentação aos convidados. Nesse caso, entre a promessa e a cura existe um espaço indeterminado de tempo. É de certo modo um evento ancorado no princípio da reciprocidade, pois é possível observar a presença constante de um sistema de

reciprocidades de caráter interpessoal. Este sistema, que se expande ou se retrai a partir de uma tríplice obrigação coletiva de doação, de recebimento e devolução de bens simbólicos e materiais, é conhecido como dom ou dádiva (MAUSS, 2008). O pedido ou promessa, a cura e o pagamento da promessa constituem o tripé definido por Mauss como dar, receber e retribuir.

Na ótica do pagamento da promessa como reciprocidade, o menino é levado ao rancho, acompanhado dos demais personagens do evento. Um dia antes ele é entregue ao padrinho e é por este levado ao Terreiro no dia seguinte. Para esta cerimônia o menino é vestido com uma bermuda vermelha, abaixo dos joelhos, sem camisa (substituída por uma espécie de colete comprido com alças encruzadas que se estende até perto do joelho). Essa peça, também vermelha é ornada com várias cruces e alguns adornos brancos pendurados na extremidade; o corpo é pintado com barro branco (tauá), colocam-lhe na cabeça um capacete artesanalmente confeccionado com a palha do coqueiro ouricuri, e passam-lhe a tiracolo um rolo de fumo (o fumo tem imensa importância nos cerimoniais em geral, pois acreditam que tem o poder de afastar os maus espíritos, além de servir para rezas e benzeduras). A foto 11 traduz essa descrição, apresentando o menino e os demais personagens do ritual, com destaque para o *praiá* Andorinha ao lado do jovem ritualizado.

Foto 11 – O menino do Rancho



Fonte:
Acervo dos
autores,
2015.

A
cerimônia
tem
início

quando o menino prometido é colocado no Terreiro, cercado pelos protetores ou sacerdotes (praiás), que os disputam com outros homens não paramentados, apenas pintados com o tauá-branco (os padrinhos). Inicia-se uma série de disputas que termina com a destruição total do rancho e a vitória de uma das partes, após três corridas. Caso os praiás não consigam capturar o menino, este é entregue ao praiá responsável pela cura ao final da terceira corrida. Este dançando e cantando junto com os demais membros do cortejo conduzem o neófito ao centro do Terreiro. Com este rito de iniciação a criança poderá tornar-se membro da sociedade dos Praiás e ao mesmo tempo fica imune aos males dos espíritos contrários. Esta é também uma forma de preservação da etnia e consequentemente dos rituais e da cultura indígena específica dos povos do sertão alagoano, que por sua vez receberam tal elemento do seu tronco originário, os Pankararu de Brejo do Padre, em Pernambuco.

O ritual é tido como um símbolo de grande importância para o povo Jiripankó que o atribui um significado especial por representar um momento de transição cultural entre as diferentes gerações. É uma linguagem própria que ultrapassa a existência da geração, uma vez que “a existência humana também está assentada em símbolos que, por meio da linguagem, atribuem diferentes significados simbólicos à vida humana, o que confere diversidade às formas pelas quais a representamos” (DEBERT; GOLDSTEIN, 2000: 227). E aquele povo do sertão alagoano usa o ritual como um marco, uma linguagem comunicacional do humano com o sagrado que vem sendo transmitida ao longo de gerações, sofrendo mudanças, assumindo novos contextos, porém resistindo ao contato com o não índio, sem abrir mão das suas especificidades enquanto grupo étnico. Assim,

[...] as culturas são imperativamente transformadas no confronto de umas com as outras. Especificamente no

caso dos povos indígenas com a civilização. Mas suas identificações étnicas originais persistem, resistindo a toda sorte de violência. Onde os pais podem criar os filhos dentro de sua tradição, a comunidade indígena sobrevive. Isso ocorre mesmo nas condições mais extremas de compressão, como sucedeu a alguns grupos indígenas do vale do São Francisco. Ali, eles foram desalojados de suas terras e obrigados a perambular por décadas como mendigos maltrapilhos, mas, ainda assim, continuaram sendo índios por sua autoidentificação com uma comunidade que vem de tempos imemoriais e os reconhece como seus membros. A transfiguração étnica consiste precisamente nos modos de transformação de toda a vida e cultura de um grupo para tornar viável sua existência no contexto hostil, mantendo sua identificação. (RIBEIRO, 2010:28-9).

O longo contato dos indígenas com a sociedade dita civilizada resultou em um conjunto de transformações para ambos os lados, porém foi mais intensa com os primeiros, pois esses tiveram vários dos seus costumes transfigurados. Isso resultou em um indivíduo novo, adaptado e integrado a sociedade nacional, porém com uma marca particular que o identifica, a religião.

A festa do pagamento a Andorinha

Na aldeia, apesar das chuvas da véspera, o dia amanheceu com um movimento intenso, pois logo cedo o batalhão de praiás e padrinhos saíram em cortejo para buscar as madrinhas e o menino que seria colocado no rancho. Enquanto o grupo percorria a vizinhança, em busca dos atores do ritual, as mulheres se ocupavam em volta dos grandes caldeirões para preparar o almoço que seria oferecido logo mais

aos membros do ritual e aos convidados.

O cortejo chegou ao Terreiro na metade da manhã, composto por três pessoas que vinham à frente, cantando as toantes, seguidos do menino, das madrinhas, dos padrinhos e do batalhão de praiás, além de uma boa quantidade de pessoas da aldeia e da região que acompanhavam esse grupo principal.

A partir da chegada, os cantadores se posicionaram à direita do rancho enquanto os demais se distribuíram pelo Terreiro e passaram a executar um bailado circular ao som dos maracás, das flautas e dos cantos. O bailado denominado de Toré consiste em uma dança, girando sempre no sentido horário, com passos firmes que ecoam no solo, mas observando os pés dos moços, dá a impressão que flutuam. O bailado é, grosso modo, um misto de força e leveza difícil de ser explicado.

Os semblantes são marcados pela emoção e esta contagia os observadores. Índios e visitantes se inebriam com o momento, observa-se uma linguagem gestual marcada por grande carga de respeito e de pertencimento. Cada membro do ritual demonstra muita intimidade com o evento e isso cria de certa forma, uma fronteira com o não índio.

Ao longo do ritual, observou-se uma movimentação de homens entrando e saindo do Poró, da mesma forma que os praiás iam e vinham de uma grande árvore localizada há uns 200 metros do Terreiro, local que funcionava como Poró naquele momento e que era, assim como o Poró do Terreiro,

interditado a visitantes e às mulheres.

Na festa o cortejo circula o Terreiro três vezes, até que o praiá dono do menino, que não participa da disputa, determina os momentos de trégua ou de corrida. Um dos padrinhos, por sua vez orienta o menino durante a fuga, auxilia-o a se esconder, a subir em árvores ou fica com ele no rancho, enquanto os demais padrinhos tentam impedir que os praiás alcancem o menino. A disputa é árdua e pode causar sérios machucados. A foto 12 traduz um dos momentos dessa disputa.

A disputa é composta de até três corridas e encerra quando alguém (praiá ou padrinho) consegue capturar o menino ou pegar qualquer

paramento seu. O praiá que conseguir tal feito é bastante festejado pelos seus pares e pelos seus zeladores, porém a validade da conquista é questionada pelos padrinhos. Entretanto, se em três corridas o menino não for capturado, os padrinhos o entregam no Terreiro ao seu dono.



Foto 12 –
Disputa e
entre Praiás
padrinhos

Fonte: Acervo dos autores, 2015

O encerramento da cerimônia é marcado pela entrega da noiva e das madrinhas aos seus familiares e, em seguida o Toré é aberto aos participantes que queiram cantar e dançar. Geralmente esse encerramento coincide com o por do sol, o que marca a força dos

encantados contrastando sua figura com a coloração do firmamento.

O ritual acontece em três etapas: a primeira é quando a criança adocece e a família procura o pajé para tratá-la na religião tradicional; a segunda etapa é marcada por sessões ou trabalhos de cura e a terceira etapa é a festa ou

ritual, momento em que a cura é externada para a comunidade, depois que a criança curada foi oferecida para um encantado (entidade espiritual). A festa, também chamada por alguns Jiripankó de brincadeira, acontece na noite do sábado e no dia de domingo, ocasião em que a comunidade e convidados se reúnem para assistir a entrega do menino para o encantado.

Esse ritual não obedece a um calendário específico, pois depende

da existência de um processo de cura e este, por sua vez transcende a vontade humana. É um momento de fortalecimento identitário, pois tanto os jovens quanto os adultos revivem, no ritual, uma atividade criada pelos seus antepassados em tempos remotos. Pode-se dizer que é um momento de transposição do passado, no presente. É um renovar de ações em reascender da pertença étnica.

Referências

- CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 3ª ed. São Paulo: EDUSP, 1997.
- DEBERT, Guita Grin; GOLDSTEIN, Donna M. (Orgs). *Políticas do corpo e o curso da vida*. São Paulo Editora Sumaré, 2000.
- GIBERTI, Andrea Cadena. *Nascendo, encantando e cuidando – uma etnografia do processo de nascimento dos Pankararu de Pernambuco*. São Paulo: USP, 2013 (Dissertação Mestrado em Saúde Pública)
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 14ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MATTA, Priscila. *Dois elos da mesma corrente: uma etnografia da corrida do imbu e da penitência entre os Pankararu*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005 (Dissertação Mestrado em Antropologia Social).
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- MURA, Claudia. *Todo mistério tem dono! Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu*. Rio de Janeiro: Contra capa, 2013.
- SANTOS, Cícero Pereira dos. *Território e identidade: processo de formação do povo indígena Jiripancó*. Palmeira dos índios: UNEAL, 2015. (Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena em História).
- RIBEIRO, Darcy. *Falando de índios*. (Apresentação Eric Nepomuceno). Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro; Brasília, DF: Editora UnB, 2010.

RECEBIDO EM 01/01/2016

APROVADO EM 28/01/2016

TRADIÇÕES ADORMECIDAS: PRÁTICAS CULTURAIS E NARRATIVAS NO COTIDIANO DAS ÍNDIAS PARTEIRAS DA ALDEIA FORTE – BAÍA DA TRAÍÇÃO.

Aline de Castro
Licenciada em História/UEPB
Professora na Rede Pública Estadual
e Municipal
alinedecastrots@gmail.com

RESUMO

O presente estudo cujo tema é Tradições Adormecidas: Práticas culturais e narrativas no cotidiano das índias parteiras da Aldeia Forte – Baía da Traição teve como objetivo, analisar a importância do processo de visibilidade e historicidade à prática cultural das índias parteiras, já que entendemos que preocupação com o resgate e a valorização dos saberes tradicionais, ainda é uma constante para nós historiadores. Como objetivo pretendeu-se verificar quem são essas mulheres e que papel elas representam na comunidade indígena e compreender como essas práticas culturais podem criar discursos que desqualificam tais maneiras e modos de agir, além de identificar os fatos que contribuíram para uma imagem negativa das índias parteiras ante as mulheres da Aldeia.

Palavras – Chave: Parteiras Indígenas. História Oral. Tradições.

ABSTRACT

This study whose theme is Sleeping Traditions: Cultural practices and narratives in the daily lives of Indian midwives Forte Village - Bay of Betrayal aims to analyze the importance of visibility and historicity process to the cultural practice of midwives India, since we understand that concern with the rescue and recovery of traditional knowledge, it is still a constant for us historians. As specific objectives we

intend to find out who are these women and what role they represent the indigenous community; Understanding how these cultural practices can create discourses that disqualify such ways and ways of acting; Identify the facts that contributed to a negative image of midwives Indian women at the village.

Key - Words: Indigenous Midwives. Oral History. Traditions.

Ser tradicional tornou-se sinônimo de “antigo”, fora de moda entre alguns (as) descendentes potiguara. De acordo com Hobsbawm e Ranger (1997: 09), o termo tradição significa:

O termo “tradição” é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as “tradições” realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo - às vezes coisa de poucos anos apenas - e se estabeleceram com enorme rapidez (HOBSBAWM E RANGER 1997, p. 09).

O que pude entender, em conversas com algumas indígenas Potiguara - da Aldeia Forte, entendeu-se que o preconceito existente entre os (as) próprios índios (as) em não se “aceitarem” -, ou não se importarem com o fato de serem parte da história do país, estava transformando aquele povo em fantoches da mídia -, uma vez que em seu cotidiano eles (as) passam por privações concernentes a questões financeiras, ao alcoolismo, ao desemprego, à falta de atendimento especializado em relação a hospitais (esse será o objetivo da pesquisa), à escassez de alimentos, etc., eles (as). Percebe-se

que, em determinadas épocas do ano, transformam-se em objetos de exploração da imprensa, ou de representantes dos poderes públicos, quando querem mostrar à sociedade que aquela etnia resiste ao tempo e conservam as suas tradições.

Após anos de convívio com os povos da Aldeia Forte, o parto surge como questão polêmica e incômoda no que diz respeito às mulheres indígenas que se veem entre os valores culturais tradicionais do parto e a intervenção do serviço social de saúde. Tradicionalmente, as parteiras existem, contrariando toda e qualquer rejeição dos serviços de saúde do local. Em depoimentos, percebe-se que as indígenas se sentem criticadas, e entendem que a assistência de saúde não presta o atendimento adequado às mulheres que procuram os PSF's. Segundo depoimentos, referem-se às parteiras com desconfiança e não fornecem informações adicionais ou qualquer apoio as mesmas.

Por sua vez, as mulheres indígenas, estão preferindo os hospitais aos cuidados das parteiras, velhas conhecidas delas. Para elas, os hospitais são mais paramentados e, as dores, já que optam por cesarianas, quase não existem. Apesar da distância entre a Aldeia Forte e o hospital mais próximo (fica na cidade de Rio Tinto, já que o de Mamaguape não é equipado), elas preferem correr o risco de perder o bebê, como é o caso de Eliene e Vanessa que perderam os bebês aos nove meses de gestação porque o parto demorou a acontecer. No caso dessas mulheres, elas foram da Aldeia Forte até a capital, João Pessoa, em trabalho de parto, o

longo trajeto impediu que fosse possível salvar as crianças.

Diante de situações, como essas, pergunta-se sobre qual valorização é dada as parteiras pelas índias da Aldeia Potiguara? Que tipo de relação elas têm com essas mulheres que lhes trouxeram a vida? Questões como essas são suscitadas principalmente pelo fato dessas mulheres virem de uma geração de parteiras conhecidas em toda a comunidade potiguara.

O ofício de parteira é passado de geração em geração. A primeira que se tem notícia é conhecida como "Mãe Grossa", nascida na Aldeia São Francisco em 1921, mas já falecida. Em conversas, ela contava, enquanto fumava seu cachimbo, que ia da Aldeia Forte até as aldeias onde era chamada a pé ou a cavalo, fazer os partos. Enquanto ela estava ajudando a mãe, as outras índias preparavam o pirão de galinha para dar força à recém-parida. Era comum ver dezenas de pessoas passando em frete a sua casa e pedindo a benção a Mãe Grossa. Ela dizia sempre: "vi tudo nascer, com a ajuda de Deus".

Após a morte de Mãe Grossa, sua filha "Tia Nancy", assumiu o seu lugar. Ela fala do dom que Deus lhe deu com muita emoção, diz que não entende porque tanta índia que ela ajudou a nascer não quer mais os serviços dela. E, afirma que essa geração tem medo de dor. Junto a Tia Nancy, outras filhas, netas e sobrinhas de Mãe Grossa também exercem o ofício de parteiras. Recentemente participaram de um curso dado pela FUNAI/SUS, no qual "aprenderam" o que já sabiam, contam elas, mas, o curso, segundo

elas, fez com que as mulheres passassem a procurá-las.

A interculturalidade se refere à ideia de uma interação entre as culturas de forma que respeite suas diversidades em um ambiente de interação e trocas. No contexto de encontro com o outro e suas diferenças podem surgir intolerâncias, discriminações como também supremacia de algumas identidades sobre outras.

Se as narrativas enredam o escrevente, considera-se, em um exercício primeiro de auto realização, enxerga-se mais como alguém apaixonada pelo fazer histórico, tal como o conhecimento resultado do trabalho etnográfico, pelo ir à campo, "estar lá", buscando apreender as categorias "nativas" de entendimento do mundo.

Em que pese o presente estudo, ele esboçará uma perspectiva histórica, por acreditar-se que ao incorporar os saberes e práticas do campo das representações, trilharemos um caminho mais seguro em seu desenvolvimento.

1.A ARTE DE PARTEJAR

A arte de partejar é uma atividade que acompanha a história da própria humanidade, por muito tempo, foi considerada uma atividade eminentemente feminina, tradicionalmente realizada pelas parteiras, que também cuidavam do corpo feminino e dos recém-nascidos. As parteiras eram e ainda são depositárias de um saber popular, que foi produzindo lendas e credices sobre o corpo gravídico, associadas à natureza (BANDLER, 1992: 23). Portanto, durante muito tempo, as mulheres em trabalho de

parto eram ajudadas por outras mulheres, que podiam ser do seu ambiente mais próximo (parentes, vizinhas ou amigas), ou mulheres reconhecidas pela sua experiência ou competência para tal acompanhamento – as parteiras.

Apesar de na prática da parteira tradicional estarem presentes vários dos princípios atualmente preconizados para a humanização do parto e do nascimento – a formação de vínculos solidários, o apoio emocional, práticas não intervencionistas, o respeito à mulher e à fisiologia do parto – no pensamento predominante, essa prática tem sido associada às ideias da falta de higiene, da ignorância e do subdesenvolvimento. Esse pensamento só legitima o conhecimento produzido de acordo com a racionalidade científica, desvalorizando o conhecimento tradicional (ABREU, 2005: 46).

Portanto, ao se resgatar experiências exemplares voltadas para a qualificação e humanização do parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras, tem-se por objeto induzir à reflexão junto aos gestores e profissionais de saúde sobre a importância do desenvolvimento de políticas públicas que busquem a valorização dessas detentoras de saberes e práticas tradicionais existentes nas Aldeias trabalhadas, reconhecendo e qualificando o seu trabalho, com vistas a potencializar e retomar essa prática cultural, não apenas como um conjunto de relações articuladas num determinado tempo e espaço.

A presente pesquisa pode provocar o entendimento de como se

processa a socialização da identidade étnica e a valorização da cultura ali existente, podendo, ainda possibilitar um leque de informações que complementarão a compreensão de que existem formas de se desenvolver estudos que permitam orientar pessoas, sem que seja preciso estereotipá-las ou estigmatizá-las.

2. UMA HISTÓRIA NARRADA POR MULHERES

Os povos indígenas têm direitos a praticar e revitalizar suas tradições e costumes culturais. Nele inclui o direito em manter, proteger e desenvolver as manifestações passadas, presentes e futuras de suas culturas, como lugares arqueológicos e históricos, utensílios, desenhos, cerimônias, tecnologias, artes visuais e interpretativas e literaturas (Artigo 11 da Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas Nações Unidas, 13 de setembro de 2007 Sexagésimo período de sessões. Tema 68 do Programa Informe do Conselho de Direitos Humanos).

Imaginar uma história narrada por mulheres que protagonizam a vinda de outras pessoas ao mundo de forma simples e tradicional mostra que elas possuem trajetórias de vida semelhantes no que concerne a questões familiares e, em relação também à propagação e preservação da utilização de tais práticas de fazer vir ao mundo, tornando-se assim parteiras (THOMPSON, 2005: 28).

Adentrar na orbe cultural das índias parteiras preconiza buscar o suporte metodológico de autores que versam acerca do tema, e a utilizam como fonte de problematizações historiográficas como, Hobsbawm & Ranger (1984), Roger Chartier, Carlo Ginzburg, entre outros (as).

Para Thompson

Os estudos culturais têm dado amostras de grandes reflexões acerca do conceito de cultura, pois tais investigações, durante séculos, ficaram sob a responsabilidade dos folcloristas que concebiam essas manifestações culturais com olhares pejorativos (THOMPSON, 2005: 28).

Thompson (1998) "definiu" cultura como sinônimo de costume, tratando costume de maneira diferenciada, não pensando somente nas permanências das tradições, mas encarando as práticas culturais como campo das mudanças, o lugar da diversidade, fruto das re-significações e conflitos. Nesse sentido, as ressignificações não estão sendo manifestas no grupo de parteiras, uma vez que elas não encontram espaço e nem apoio, para que o ofício sobreviva, apesar das tentativas de adequação ao mundo que se apresenta para elas.

De acordo com Chartier,

A representação do real, construída pelos diferentes grupos sociais tende a justificar e a legitimar o lugar social ocupado, ou seja, representar significa à tentativa de impor aos demais grupos sociais as apreensões particulares que objetiva-se transformar em homogêneas (CHARTIER, 1990: 30).

No que concernem às parteiras, elas são percebidas como detentoras do saber popular, criados e (re) significados pela cultura dos conhecimentos sobre ervas, banhos, receitas, chás, simpatias, massagens, escalda-pés, suadouros, garrafadas, medicamentos caseiros que se corporificaram nas concepções terapêuticas das parteiras como uma forma de ajuda mútua na comunidade indígena (OLIVEIRA, 1985: 63). Nesse sentido, é possível

perceber a representação do poder dessas mulheres, uma vez que a elas são atribuídas o conhecimento necessário para trazer vidas ao mundo, o que traz à legitimidade representativa necessária para intervir no cotidiano dos indivíduos.

A abordagem culturalista entende a cultura como sendo socialmente construída através da escolha de determinados símbolos e representações para explicar a visão de mundo, os valores, a realidade de um determinado povo situado no espaço e no tempo. Assim, Chartier, na introdução de seu livro "A História Cultural", tem a seguinte definição para esta história:

A história cultural, tal como a entendemos, tem por principal objecto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler. Uma tarefa desse tipo supõe vários caminhos. O primeiro diz respeito às classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do mundo social como categorias fundamentais de percepção e de apreciação do real. Variáveis consoante as classes sociais ou os meios intelectuais são produzidas pelas disposições estáveis e partilhadas, próprias do grupo. São estes esquemas intelectuais incorporados que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado (CHARTIER, 1990, p. 17).

A análise das representações de gênero merece especial atenção para realidades culturais como a moçambicana. Isso porque nestas sociedades, como em outras, "(...) *toda ação social é 'cultural', (...) todas as práticas expressam ou comunicam um significado e, neste sentido, são práticas de significação* (HALL, 1997, p. 01)".

As identidades, nesse contexto, são fruto de uma construção cultural, pois elas "expressam" e "comunicam" o que Hall (1997) denomina de cultura – um sistema de significados pelo qual é possível codificar, organizar e regular a conduta humana relação aos seus pares e dar sentido às suas ações. Assim, é possível interpretar a partir da cultura, não apenas o que significa ser mulher ou homem, mas também o que define as relações de gênero na construção das identidades e das diferenças entre o feminino e masculino e nas suas representações profissionais, sociais e culturais.

2.1.ÍNDIAS PARTEIRAS: UMA AMEAÇA A REPRODUÇÃO OU EMPODERAMENTO?

No Brasil, desde os tempos coloniais, os médicos procuraram estabelecer seu controle sobre as práticas de cura populares mediante a administração dos saberes sobre o corpo feminino. Um corpo percebido na tripla perspectiva da ignorância ameaça e reprodução. Assim, neste sentido, o corpo feminino se reduzia exclusivamente ao útero, denominado pelos médicos de madre, mãe, matriz, como afirma Del Priori:

No período colonial, todo o conhecimento existente sobre o corpo feminino dizia respeito à reprodução. Os documentos científicos da época: Tratados, manuais, receituários, revelam enorme interesse pela madre (nome dado ao útero, como vimos) e a conseqüente obsessão em compreender seu funcionamento. O próprio mapeamento da anatomia do útero submetia-se ao olhar funcionalista dos médicos, que só se referiam ao que importava para a procriação (DEL PRIORI, 1997, p. 82).

Desde o período colonial, quando se encontravam as mesmas situações vivenciadas na Europa, a exceção das chacinas de feiticeiras, não ocorridas no Brasil, a prática da maternidade se caracteriza como forma de se contrapor ao controle masculino, fosse resguardando as diferenças de gênero, fosse conservando os papéis tradicionais das mulheres, no caso o de parteiras (DEL PRIORI, 2004, p. 43). Sendo assim, a “medicalização” do parto foi mais uma das formas de instaurar a monitorização sobre as práticas de cura até então sob o controle das mulheres.

No caso da Europa Moderna, além da subordinação das mulheres de um modo geral, havia uma preocupação muito grande com as mulheres camponesas em particular e, dentre estas, um cuidado ainda maior com aquelas que podiam escapar ao domínio masculino, aí se inseria o caso das curandeiras e das parteiras.

Davis (1990, p. 72) apontou como as mulheres da Época moderna foram perdendo seus direitos à medida que o capitalismo e a família patriarcal avançavam. É oportuno lembrar que, neste período, estava nascendo o que hoje conhecemos como a Ciência moderna, com seus procedimentos experimentais, técnicas “matematizadas” e avaliadas e sua nova relação com o corpo humano. A entrada dos homens médicos na cena do parto, portanto, pertencia a este contexto. A luta suscitada por estes médicos contra as parteiras obedecia, fundamentalmente, a princípios de gênero, de classe e de luta por um novo mercado profissional.

No movimento histórico de polarização do poder, as questões de gênero foram expressas, e as mulheres também perderam alguns de seus direitos e poderes. É preciso sublinhar o fato de que o gênero sempre se destacou como indicador de centralização de poder e perda de autonomias. As relações entre Estados fortes e submissão feminina foi observada por Scott:

A ligação entre os regimes autoritários e o controle das mulheres tem sido bem observados, mas não foi estudado a fundo. Num momento crítico para a hegemonia jacobina na Revolução Francesa, na hora em que Stálin tomou o controle da autoridade, na época da operacionalização da política nazista na Alemanha ou o triunfo do aiatolá Khomeiny no Irã, em todas essas circunstâncias os dirigentes que se afirmavam, legitimavam a dominação, a força, a autoridade central e o poder soberano identificando-os ao masculino (os inimigos, os “outsiders”, os subversivos e a fraqueza eram identificados com o feminino), e traduziram literalmente este código em leis que colocam as mulheres no seu lugar (proibindo sua participação na vida política, tornando o aborto ilegal, proibindo o trabalho assalariado das mães, impondo código de vestuário às mulheres) (SCOTT, 1991, p. 16).

Em relação ao surgimento dos novos procedimentos científicos, o embate contra as parteiras se dotava da perspectiva da luta “*da luz da ciência contra as trevas da ignorância*”, das novas técnicas, ditas científicas, contra procedimentos havidos como supersticiosos:

Quando a história da medicina começou a ser escrita no século XIX, tratou-se as práticas médicas e populares da Antiguidade e principalmente da Idade Média como representativas da ignorância e do obscurantismo. Nesta interpretação evolutiva da história, há o

reconhecimento da ignorância dos médicos antigos sobre os assuntos relativos ao parto, mas a maior reação crítica é aos leigos, especialmente as parteiras das classes populares. Com exceção das parteiras profissionais dos séculos XVII e XVIII, os historiadores médicos viam as parteiras aldeãs como responsáveis pelas imperícias que resultavam na morte da mãe e da criança ou pelas mutilações, descrevendo-as como mulheres ignorantes, supersticiosas, descuidadas e apressadas (DEL PRIORI, 2004: 45).

Percebe-se que, o dano maior à saúde da população não era provocado pelos erros médicos, mas pela incapacidade das parteiras populares. Havia nesta alegação uma imposição não somente de classe, pois além de menosprezar os saberes e práticas populares, esta estruturação científica intentava ao controle masculino da cena do parto. Para esclarecer ainda mais esta busca de controle, estes argumentos não atingiam as parteiras profissionais, porque estas estavam sob controle dos médicos.

Se por um lado é fato que as parteiras tradicionais possuem limitados conhecimentos técnico-científicos, principalmente por seu trabalho encontrar-se isolado do serviço de saúde local, realizando-se em meio a muitas dificuldades, é igualmente notório que, em sua grande maioria, as parteiras possuem muitas habilidades, que lhes auxiliam na resolução de partos difíceis e recursos, principalmente no campo relacional, fundamentais para um cuidado baseado no respeito e no empoderamento da mulher para vivenciar o seu parto.

As parteiras preocupam-se com o bem-estar e o conforto da mulher que assistem, assumem as

tarefas domésticas, prestam, em geral, uma assistência marcada pelo afeto, pelo calor humano, companheirismo, infundindo confiança e segurança que contribuem para potencializar a força da mulher para conduzir o seu parto, criando um ambiente que favorece uma evolução positiva do trabalho de parto e uma recepção acolhedora para o recém-nascido (ABREU, 2005: 48).

2.2 O despertar de uma tradição sob o olhar da História Oral

Tendo por base a análise das práticas culturais e as narrativas no contexto de vida das índias parteiras da Aldeia Forte residentes no Município de Baía da Traição, este projeto tem por preocupação central colocar em evidência a preocupação com o resgate e a valorização dos saberes tradicionais, analisando investigando a importância do processo de visibilidade e historicidade à prática cultural dessas mulheres ressaltando o protagonismo de suas vozes sobre este processo social, identificando semelhanças e diferenças entre suas percepções sobre esta experiência.

O presente estudo será feito principalmente com amparo em entrevistas com as parteiras, assim como com as mulheres que utilizaram os serviços delas. Portanto o recurso do instrumental metodológico da História Oral se faz imprescindível. Para tanto nos remeteremos a uma das concepções de História Oral como afirma Amado:

Esses historiadores orais consideram a fonte oral em si mesma e não só como mero apoio factual ou de

ilustração qualitativa. Na prática, eles colhem, ordenam, sistematizam e criticam o processo de produção da fonte. Analisam, interpretam e situam historicamente os depoimentos e as evidências orais com as outras fontes documentais tradicionais do trabalho historiográfico. Não se limitam a um único método e a uma única técnica, mas a complementam e as tornam mais complexas. Explicitam sua perspectiva teórico metodológica da análise histórica e, sobretudo, estão abertos e dispostos ao contato com outras disciplinas (AMADO, 1993, p. 23).

Neste aspecto, os relatos orais e a observação das participantes são instrumentos centrais para o presente estudo, pois permite que se identifique em que momento na história de vida destas mulheres acontece sua inclusão no ofício de parteira, enquanto espaços de interação e significação social nos quais as parteiras tradicionais reconstróem suas trajetórias de vida.

Investigar as articulações e tensões presentes nestes discursos faz parte das tarefas do (a) pesquisador (a) na tentativa de melhor perceber de que modo mediação do gênero está presente nesta dinâmica social.

Thompson confirma à importância trazida pela História Oral para o avanço destes estudos:

Em todos esses campos da História, com a introdução de nova evidência antes não disponível; com a mudança do enfoque da investigação e com a abertura de novas áreas para ela; contestando alguns dos pressupostos dos historiadores e julgamentos por eles aceitos; reconhecendo grupos importantes de pessoas que haviam estado ignoradas, dá-se início a um processo cumulativo de transformações (THOMPSON, 1992, p. 28).

Percebe-se que estes pontos são muito pertinentes ao trabalho,

sem a viabilidade do uso da História Oral, seria impossível um estudo sobre as índias parteiras da Aldeia Forte, assim como o conhecimento de seus rituais. Por outro lado, as entrevistas permitirão uma maior nitidez sobre a importância das parteiras na região estudada. Como sinalizado no início do projeto, a própria existência e eficácia delas é questionada, no entanto, na medida em que o projeto for florescendo, presume-se que essas mulheres tornem a ganhar corpo e significação social e cultural. Nesta perspectiva, a História Oral ajudará a trazer à tona essa sublime tradição que passando por um processo de desvalorização e de esquecimento.

Para a coleta de dados, inicialmente será utilizada a metodologia de entrevista semiestruturada devido a, sua flexibilidade dentro do processo da pesquisa, ter como ponto de partida questões previamente formuladas, porém, também serão consideradas outras questões que poderão surgir no decorrer do processo do entrevistar.

Menezes (2002: 20) entende esse formato de entrevista semiestruturada menos como técnica de pesquisa "*trata-se, antes de tudo, de discursos construídos no processo de interação social entre pesquisadores e informante*" (MENEZES, 2002: 20).

Realizaremos também entrevistas em profundidade uma vez que nos permite reconstituir a trajetória de vida das indígenas parteiras, identificando elementos importantes do seu cotidiano, especialmente no que diz respeito às relações de gênero vivenciadas por

elas no âmbito doméstico e no espaço público através da identificação do seu ofício. E identificar também quando e de que maneira ocorre a inserção destas no ofício de parteira, quais seus significados para construção da autonomia destas mulheres.

Outro aspecto importante deste processo serão os registros fotográficos com valoração documental e registros cinematográficos com formatação documental, dentro de uma perspectiva etnográfica, uma vez que as narrativas visuais/audiovisuais nos possibilitam tornar visíveis socialmente práticas culturais importantes como é o universo da Aldeia estudada com sua diversidade, tendo por foco a presença feminina neste espaço. Conforme pensa Oliveira (2000: 30) ao defender que para se elaborar uma boa escrita etnográfica, deve-se pensar sua produção a partir das etapas iniciais

de obtenção dos dados, ou seja, o olhar e o ouvir. Porém ainda segundo o autor, não devemos nos perder na subjetividade, pois o que está em jogo seria a intersubjetividade, pela qual se articulariam, no mesmo horizonte teórico, os membros da comunidade profissional.

Conforme Cardoso de Oliveira,

Se o olhar e o ouvir constituem a nossa percepção da realidade focalizada na pesquisa empírica, o escrever passa a ser parte quase indissociável do nosso pensamento, uma vez que o ato de escrever é simultâneo ao ato de pensar (OLIVEIRA, 2000, pp. 31-32).

Desta forma, o ato de escrever, encarnado na própria etnografia, constituiria aquilo que Geertz (1978) chamou de uma busca por uma "descrição densa", uma interpretação, ou uma construção, que é uma leitura da leitura que os "nativos" fazem de sua própria cultura.

5 REFERÊNCIAS

- ABREU, I. P. H.; MELO, N.; VIANA, A. P. Parteiras Tradicionais: uma questão importante. *Revista Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 2003.
- BANDLER, R. Notas de Leitura. In: *BRUXAS, Parteiras e Enfermeiras*. Recife, PE: SOS, 1992.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: *O trabalho de Antropólogo*. Brasília: Editora: Unesp, 2000.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Lisboa: Difel, 1988.
- _____. "Cultura popular": Revisitando um conceito historiográfico. Estudos históricos. Rio de Janeiro, 1995.
- DAVIS, Natalie Zamon. *Culturas do Povo: Sociedade e Cultura no início da França Moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- DEL PRIORE, Mary. *Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília-DF, EDUNB, 1993.
- _____. & BASSANEZI, Carla (Org.) *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo, Contexto, 1997.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7º ed. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2002.
- GEETZ, C. *A Interpretação das culturas*. R.J.: Zahar, 1978.
- HOSBAWN, Eric e RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. – Tradução de Celina Cavalcante – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- LOZANO, Jorge Eduardo Acervo. "Práticas e Estilos de Pesquisa na História Oral Contemporânea". In FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína. (Coord.) *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- MENEZES, M. A. *Redes e enredos nas trilhas dos migrantes*. São Paulo: Loyola, 1992.
- NAÇÕES UNIDAS. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Rio de Janeiro: Nações Unidas, 2008.
- OLIVEIRA, Elda Rizzo de. *O que é benzeção*. 2º ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- SCOTT, Joan. *Gênero: Uma categoria útil para Análise Histórica*. Recife: 1991, mimeo.
- THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. p.28.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em Comum. Estudos Sobre a Cultura Popular Tradicional*. Companhia das Letras: São Paulo, 2005.

RECEBIDO EM 14/12/2015
APROVADO EM 10/01/2016

ITAPUCU E O REI: DIPLOMACIA INDÍGENA NA CORTE FRANCESA DO SÉCULO XVII¹

Ana Paula da Silva

Doutoranda em História em Memória Social/UNRIO

anap_almex@yahoo.com.br

José Ribamar Bessa Freire

Professor do Programa de Pós-Graduação em Memória Social/UNRIO

jrbfreire@yahoo.com.br

Xe ybypóra nde remimbói amo secóu, apyába carayba atoaçaba toroicó. (Itapucu, In: D'Abbeville, 1614)

Este artigo procura identificar prioritariamente em cinco crônicas de autores franceses que conviveram com os Tupinambá no território dos atuais estados do Rio de Janeiro, no período de 1555 a 1578 e o Maranhão em 1612-15 e que coletaram e registraram essas narrativas, André Thévet, Jean de Léry, Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux. Dessa forma, se buscou dar visibilidade aos narradores indígenas e discutir o protagonismo e a atuação política indígenas na dinâmica de conflitos e interesses que marcaram o período historicamente conhecido como França Equinocial, notadamente o caso dos índios embaixadores na França, sobretudo Itapucu. Refletirmos sobre a participação destes na produção de "redes globais de conhecimento e poder" suas estratégias em contextos de interação sociocultural e política, destacando especialmente o papel de mediadores e articuladores de alguns líderes indígenas que a exemplo dos embaixadores Tupi foram buscar uma resposta oficial para seus problemas.

Palavras-chaves: Narradores indígenas; Tradições Oraís; diplomacia indígena; Itapucu

ABSTRACT: This article seeks to identify priority in five chronic French authors who knew the Tupinambá in

the territory of the current states of Rio de Janeiro, in the period from 1555 to 1578 and Maranhão in 1612-15 and collected and recorded these narratives, André Thévet, Jean de Léry, Claude d'Abbeville and Yves d'Evreux. Thus, it is intended to give visibility to indigenous narrators and discuss the role and the indigenous political activity in the dynamics of conflicts and interests that marked the period historically known as Equinoctial France, notably the case of ambassadors Indians in France, especially Itapucu. Reflect on their participation in the production of "global networks of knowledge and power" their strategies in socio-cultural contexts of interaction and politics, especially highlighting the role of mediators and articulators of some indigenous leaders that the example of the Tupi ambassadors were seeking an official response to your problems.

Keywords: Indigenous Narrators; Oral Traditions; Indian diplomacy; Itapucu

Estudos atuais, no campo da chamada 'Nova História Indígena', como chamou John Monteiro (1999: 238), que poderíamos colocar no plural tendo em vista a diversidade de regimes históricos dos povos ameríndios - ainda pouco evidenciados na historiografia brasileira - têm enfatizado os processos de agenciamentos indígenas, destacando suas estratégias de recusa e de alianças em resposta aos problemas vivenciados em seus territórios². Diferentemente da abordagem historiográfica oficial, os povos indígenas, no contexto de suas interações com o mundo não indígena, colonial ou pós-colonial, instrumentaram-se com os recursos

¹ O artigo foi inspirado na dissertação de Ana Paula da Silva, intitulada "Narradores Tupinambá e Etnosaberes nas crônicas francesas do Rio de Janeiro (1555-78) e Maranhão (1612-15)", defendida em 2011, no Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO (PPGMS-UNIRIO), sob a orientação do Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire.

² Sobre essa mudança de perspectiva no campo da historiografia brasileira, ver, entre outros: MONTEIRO, John M. *Negros da Terra - Índios e Bandeirantes Origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994; MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e Historiadores Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Campinas. UNICAMP, 2001.

que possuíam para reivindicar seus direitos. Nesse sentido, tais pesquisas nos permitem balizar certas classificações coloniais, desfazer estereótipos (Bocara, 2002: 8) e escrever uma 'nova história', considerando os pontos de vista dos índios e, por que não, os próprios historiadores indígenas. É o que se espera.

Registros da oralidade indígena, em crônicas dos séculos XVI e XVII, foram analisados por Aurore Monod-Becquelin, no artigo "*La Parole et la tradition orale amérindiennes dans les récits des chroniqueurs aux XVI e et XVII e siècles*", de 1984. Através da análise de estilos e transcrições de cronistas que estiveram na América do Sul e do Norte, a autora analisa a atitude dos franceses acerca do registro da "parole et la tradition orale amérindiennes". A partir de seus estudos, podemos identificar, a exemplo do discurso de Itapucu, vozes indígenas (filtradas, traduzidas) nos discursos recolhidos por cronistas, registrados de diferentes maneiras:

a) No primeiro caso estão os relatos registrados em língua fonte (indígena), seguidos ou não de tradução na língua do cronista;

b) No segundo, o cronista faz, em estilo indireto e traduzido, o registro dos enunciados como explicitamente ouvidos da boca indígena e recolhidos no local. Neste caso, houve, portanto, um contato real entre índios e europeus;

c) O terceiro caso tem o idioma europeu como língua fonte. Alguns termos da língua indígena são registrados, com tradução correspondente na língua

estrangeira, mas outros não.

Monod-Becquelin assinala ainda aquelas informações sobre as circunstâncias de narração, conversas ou gestual performático, bastante acentuado nas tradições orais indígenas. Essa comunicação, todavia é mais simbólica e essencialmente não verbal, sendo pouco registrada na documentação em questão.

Assim, o estudo das memórias e identidades indígenas no contexto colonial, com base na análise de seus discursos, pode ser esclarecedor para pensarmos o processo contínuo de inovação cultural, pois é reconhecido o caráter construído das formações e identidades, bem como o dinamismo das culturas e tradições indígenas. O caso dos índios embaixadores na França, sobretudo Itapucu, é bastante elucidativo. Não apenas para refletirmos sobre aquilo que Guillermo Wilde (2013: 5) chamou de "circulação atlântica de indígenas" e sua "forte participação na produção de redes globais de conhecimento e poder" – aspectos ainda pouco evidenciados pela historiografia brasileira –, mas também, as estratégias indígenas distintas, criadas em contextos de interação sociocultural e política, durante a colonização e pós-colonização. Destacamos especialmente o papel de mediadores e articuladores de alguns líderes indígenas que a exemplo dos embaixadores Tupi foram buscar uma resposta oficial para seus problemas, seja na própria colônia, seja no além-mar (Europa). Neste sentido, Itapucu foi um precursor. Por isso, a epígrafe desse artigo.

A mudança de perspectiva histórico-antropológica, atual, em conceber os povos indígenas como agentes/protagonistas do processo histórico, vem recebendo a atenção de pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento, tanto no Brasil como na América do Sul. Essa mudança de ponto de vista se dá em função, entre outros fatores, das reivindicações dos próprios índios por seus direitos. No bojo desses estudos, destacamos a relevância de refletir sobre a atuação dos índios no contexto das suas relações com os Estados nacionais, como sugere De Jong (2011) ao analisar as relações diplomáticas entre agentes governamentais e setores da população indígena na fronteira sul da província argentina, entre o Pampa e a Patagônia, sobretudo a atuação de lideranças/caciques indígenas.

No artigo "Funcionários de dos mundos en un espacio liminal: Los "índios amigos" en la frontera de Buenos Aires (1856-1866)", Ingrid De Jong discute as estratégias, os horizontes e os limites de ação dos chamados "índios amigos" no processo de unificação e consolidação do Estado argentino, evidenciando o lugar desses atores como mediadores e articuladores que construíram e reproduziram um espaço político particular, onde participavam tanto dos dispositivos estatais quanto da rede de alianças políticas no campo indígena. De igual modo compreendemos a atuação política dos Tupi do Maranhão, que atuando como embaixadores/diplomatas indígenas viajaram à França para negociar com o rei Luís XIII apoio bélico contra os seus inimigos índios

e os portugueses, adiando o extermínio indígena (aliados franceses) e o sepultamento da França Equinocial por mais alguns anos.

Neste artigo, pretendemos discutir o protagonismo e a atuação política indígenas na dinâmica de conflitos e interesses que marcaram o período historicamente conhecido como França Equinocial, ou seja, nas interações franco-tupis no Seiscentos. Para isso, analisaremos o discurso de Itapucu, proferido diante da Corte francesa, em 1614, presente na crônica do capuchinho francês Claude d'Abbeville. Trata-se de um raro exemplo de registro da fala de um chefe indígena em missão diplomática, reproduzido na língua tupinambá, no século XVII – linguístico-histórico ainda pouco investigado.

Indígenas e o discurso destinado aos 'outros'

Em contextos de interação cultural e política, no período colonial e pós-colonial, atores indígenas criaram diferentes estratégias de denúncias contra abusos e violências, de reivindicação de direitos – particularmente seus territórios invadidos, arrendados, usurpados por diferentes atores, como sesmeiros, colonos, fazendeiros – e, também táticas de alianças políticas. Entre os mecanismos utilizados por eles estão a memória, a diplomacia e a apropriação da tecnologia da escrita e da retórica dos não indígenas, como fizeram os antigos Tupi³ na Ilha de São Luís do Maranhão, aliados dos franceses no século XVII (Silva, 2011).

Para Lienhard,

³ A questão dos etnônimos é bastante complexa e, conforme Viveiros de Castro (1993: 32), é "fruto de uma incompreensão total da dinâmica étnica e política do *socius* ameríndio", bem como da "natureza relativa e relacional das categorias étnicas, políticas e sociais indígenas". O historiador John Monteiro (2007: 58) diz que a projeção de unidade sobre povos foi um aspecto fundamental na formação de alianças e na determinação das políticas coloniais, servindo não apenas "como instrumento de dominação, como também de parâmetro para a sobrevivência étnica de grupos indígenas, balizando uma variedade de estratégias geralmente enfeixadas num dos polos do inadequado binômio acomodação/resistência".

Baseando-se na documentação histórica, Carlos Fausto (2000) chama a atenção para o fato dos grupos Tupi da costa brasileira, nos séculos XVI e XVII, constituírem macroblocos populacionais e jamais um bloco homogêneo. Para Renato Sztutman (2012: 146), o etnônimo Tupinambá – recorrente nas crônicas de Thevet, Léry, d'Abbeville e d'Évreux –, nesse sentido, é vago ou problemático, uma vez que está relacionado à multiplicidade de povos Tupi ocupantes da costa, além dos aliados dos franceses. Por isso, empregamos aqui o termo Tupi (em detrimento ao etnônimo Tupinambá, retomado poucas vezes) – povos habitantes na costa brasileira e falantes de uma língua pertencente à família linguística Tupi-guarani.

"(...) diante da necessidade de 'falar' a seus interlocutores europeus ou crioulos (América hispânica), as coletividades indígenas tiveram que criar um discurso distinto, capaz de chegar aos ouvidos ou aos olhos dos 'estranhos', adversários ou possíveis aliados: autoridades, personalidades, e funcionários metropolitanos ou coloniais (...)"(LIENHARD, 1992, p. XVIII).

O autor sustenta que a necessidade de "falar" com os europeus ou autoridades criollas⁴, obrigou os indígenas a criarem uma interessante estratégia discursiva: o *discurso destinado aos 'extraños'*. Trata-se de um tipo de discurso distinto, capaz de chegar aos ouvidos ou aos olhos dos inimigos, além de possíveis aliados. Os índios não apenas aprenderam a caminhar no universo da escrita, mas se apropriaram e dominaram os códigos da fala dos europeus. Nesse processo de interações, tal tipo de discurso funcionou como um instrumento de negociação que, nem sempre, ostentava traços marcadamente "diplomáticos", como salienta Lienhard. Portanto, epistolar, historiográfico ou testemunhal, o novo discurso indígena implica a prática de um diálogo intercultural (Lienhard, 1992: XIII).

O pesquisador suíço descreve o período colonial como um mundo burocrático e dominado por ambições pessoais. Nesse contexto, a colônia era uma máquina de disputas por terras, títulos, dinheiro, poder, prestígios, entre outros. Cada contenda presumia uma informação com declarações de testemunhas. Assim, implicados ou interessados, os indígenas foram solicitados a darem as suas versões dos fatos,

como explica Lienhard. Para comover ou convencer os representantes da autoridade metropolitana ou colonial, os índios, conscientes ou não dos problemas de comunicação intercultural, adotaram distintos elementos – recursos e/ou códigos expressivos, lógica argumentativa, entre outros. – que faziam parte do horizonte de expectativas de seus interlocutores. Através do *discurso destinado aos outros* (europeus, criollos), os indígenas diziam exatamente aquilo que as autoridades e representantes estatais podiam ver, ouvir e entender.

Segundo Paula Montero (2006), nas relações interculturais entre missionários e indígenas, ambos os lados apropriaram elementos disponíveis que consideraram importantes nos repertórios culturais em relação. Esse jogo de disputas simbólicas envolve uma dimensão política dos processos de significação, entendida como "o conjunto de motivações e interesses que orientam as escolhas dos agentes mediadores quando privilegiam certas práticas e significações em detrimento de outras" (p.34). Sugiro, portanto, que o *discurso produzido para os outros*, de que nos fala Lienhard, pode ser compreendido como estratégia de apropriação indígena dos códigos discursivos, retóricos, europeus.

Assim sendo, os Tupi 'dotados de fala' – para usarmos uma expressão da historiadora Daher (2007) –, nas crônicas francesas dos padres capuchinhos Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux, não apenas validavam os objetivos de catequização e colonização dos capuchinhos, mas também seus

⁴ Martín Lienhard (1992) analisou as relações de interação entre indígenas e autoridades da América hispânica em diversos documentos que abarcam o período colonial até o início do século XX – testemunhos, cartas e manifestos indígenas.

próprios interesses. No caso dos embaixadores Tupi, a apropriação dos códigos da retórica europeia deveu-se, entre outros fatores, à necessidade de atuar discursivamente e dirigir-se a um interlocutor (europeu) na busca por alianças contra seus inimigos, fossem eles grupos índios rivais ou portugueses.

Nesse sentido, os pedidos de batismo, os diálogos, conversas e discursos específicos, como as *harangue* – tipo de discurso solene, proferido por chefes políticos nas assembleias ou diante de uma personagem importante (Daher, 2004), tais como os discursos de líderes indígenas como *Japí Guaçú*, *Momboré Guaçú*, *Jaguára Abaété*, *Ybyrápytáng*, *Acajuí*, *Pacamũ*⁵, presentes nas crônicas de D’Abbeville e D’Évreux –, podem ser entendidos como *discursos destinados aos outros*. A título de análise, analisaremos o discurso de Itapucu, proferido diante da Corte francesa no Palácio do Louvre, aqui também compreendido como um discurso destinado aos ‘outros’, mais especificamente, aos aliados franceses.

O relato capuchinho

O discurso solene de Itapucu está registrado na crônica “*História da missão dos padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*” do missionário francês Claude d’Abbeville, que esteve na Ilha de São Luís do Maranhão em 1612, ali permanecendo por quatro meses. Publicado em 1614, a crônica é um importante documento histórico-etnológico, diria linguístico também,

sobre os Tupi e a chamada França Equinocial⁶. Segundo Franz Obermeier (2005), os franceses já dispunham de amplo conhecimento dos Tupi quando tentaram colonizar o Norte brasileiro. Esse saber detalhado dos índios da costa brasileira é resultante da história das relações franco-tupis, estabelecidas desde as primeiras expedições coloniais, sobretudo a partir da malograda tentativa de colonizar o Rio de Janeiro, conhecida historicamente como França Antártica.

O capuchinho francês deixou importantes informações a respeito dos Tupi no Maranhão, constituindo uma referência imprescindível para os estudos desses povos no século XVII. D’Abbeville, entre outros aspectos, apresenta uma preciosa cartografia das aldeias e seus *morubixaba* (chefes indígenas) da Ilha do Maranhão e terras adjacentes. Ele registrou dados da organização sociocultural indígena (ênfatisando temas recorrentes nos manuscritos de época, como a antropofagia e a poliginia) e o manejo da fauna e flora, fornecendo um pequeno tratado da biodiversidade da região, dos saberes tradicionais que circulavam na época. O padre capuchinho recolheu ainda importantes fragmentos da cosmologia tupi, incluindo as primeiras descrições dos saberes astronômicos desses indígenas (Silva: 2011), os primeiros dados a respeito do movimento messiânico dos chamados Tupinambás, procedente, entre outras motivações, de uma tradição mitológica (Monod-Becquelin, 1984).

⁵ As palavras em língua tupinambá desse artigo foram restauradas com a ajuda da linguista Ruth Monserrat a partir do cotejo de documentos históricos dos séculos XVI e XVII, relacionados à língua tupinambá (vocabulários, gramáticas, manuscritos, catecismos, etc.), com estudos linguísticos atuais.

⁶ Como ficou conhecida a última tentativa de estabelecimento de uma colônia francesa no Norte do Brasil, atual estado do Maranhão. A França Equinocial existiu entre os anos de 1612 a 1615.

Aurore Monod-Becquelin destaca a originalidade de Claude d'Abbeville, sobretudo a qualidade do registro e o controle dos dados por ele coletados. Primeiro, porque a coleta de informações, em seu livro, tem o objetivo de fazer uma 'verificação' de tudo que ele lera antes sobre os indígenas. Por outro lado, após sua viagem de regresso, o padre capuchinho verifica o que aprendeu com intérpretes e três indígenas (Guaraju, Itapucu, Japuaí) que permaneceram um tempo com ele na França. Além disso, o missionário, embora como autodidata, aprendeu a língua tupinambá; aspecto importante, pois isso permitiu ao religioso o que a autora chama de 'um controle adicional' (Monod-Becquelin, 1984: 326) em seus registros.

O relato do capuchinho francês contém um número considerável de discursos e diálogos indígenas, registrados em estilo direto, aparentemente um pouco transformados, como explica Monod-Becquelin. É o caso, por exemplo, do discurso de Itapucu, proferido diante da Corte francesa e escrito em tupinambá por D'Abbeville. Com relação a esse discurso, objeto de nossa análise nesse texto, algumas questões devem ser postas: Quem foi Itapucu e o que realmente disse em Paris? Como se deu o processo de escrita e de tradução de sua "harangue"? Qual a relevância desse discurso na compreensão das estratégias políticas indígenas (sobretudo a apropriação discursiva) criadas em contextos de interações com o mundo não indígena no período colonial? Quais as motivações – indígenas e não

indígenas – para o envio de representantes índios à França? Esses são questionamentos que buscaremos responder nas páginas seguintes.

Itapucu: um mediador indígena na Corte francesa

Filho do morubixaba⁷ *Guaraguaçu* e de *Guira-jará*, Itapucu, era natural de Caiete (região próxima à Ilha do Maranhão), tinha por volta de trinta e oito anos quando embarcou, em 1613, para a França na viagem de regresso do padre D'Abbeville. Escolhidos por morubixabas da Ilha do Maranhão, Itapucu e cinco outros indígenas (Caripirá, Guaraju, Japuaí, Manã e Patua) foram incumbidos, segundo D'Abbeville, de oferecer seus serviços ao cristianíssimo rei francês, além de solicitar a proteção do monarca aos súditos da nova França Equinocial (D'Abbeville, 1614: 332v).

Os embaixadores indígenas chegaram à Paris no dia 12 de abril de 1613 e tiveram uma calorosa recepção. Sob os olhares atentos e curiosos de uma multidão, foram conduzidos ao convento dos Frades Menores, onde os receberam centenas de religiosos. Em seguida, caminharam nas ruas da cidade, em procissão, até a igreja no subúrbio de Saint-Honoré (D'Abbeville, 1614: 338). Conforme o padre capuchinho, todos queriam vê-los com suas belas indumentárias de penas e seus 'maracás'⁸ nas mãos. A estada dos representantes indígenas na Europa foi marcada por cerimônias solenes, 'exóticas' aos olhos dos franceses. Entre elas estão o encontro dos Tupi com o rei Luís XIII, a rainha Maria de Médicis (sua mãe) e todo seu

⁷ Além da categoria indígena *morubixaba*, encontramos na documentação histórica, com bastante recorrência, o termo Principal/Principais para denominar os chefes indígenas.

⁸ Espécie de instrumento musical, chocalhos.

séquito, no palácio do Louvre, símbolo do poder real francês.

Foi assim, em meio a personalidades político-religiosas da época que Itapucu discursou em língua tupinambá. Segue abaixo o discurso, recuperado para o presente artigo com o auxílio da linguista Ruth Monserrat.

Ybý-iára, nde angaturám-eté erimbaé apyába mborubixába kyrymbába mondóbe xe-retama pupé paí ore s-epiác ianondé ore-mboé-potár Tupan nheengára ri re-pycyrõ apyá-memoã çuí. Oré oro-icó pe-rerecoár-eté-ramo cuesé-nheým oro-icó iuruparí raýr-amo, oro-io-ú racaé. Xe-putupab nde-yburuçú recé nde-repiác apyába opá-catú nde-remimboé cecó-reme yby turuçú-baé nde iára cecó-reme. A-ie-momoryb-uçú nde-robaké ui-t-ú nde-repiác-potá Tupan raýra cuáb pe-iabé-nhé cuesé-nheým iuruparí raýra oro-icó. Nde angaturám-eté erimbaé apyába mondo-bé xe-retama pupé paí Tupan raýr-eté ore-repiác ianondé: augé catú erimbaé i-xó-u ore-retáma pupé n-o-só-i tenhé ebapó. I-ie-coapáb-amo ore-rubixaba ore-mboúr-ucár pe-retama pupé nde-recé ieruré nde-remimboya ri t-oro-icó-u. Oro-jeruré bé nde-recé t-ohne-meéng apyába angaturám ore-retám-pora ri i-embocéçaba Tupan recé ie-catú-baé ore-mboesára aé t-o-icó. Kyrymbába abé ore-pysyrõ irã t-o-icó, opa-catú xe-yby-póra nde-remimbói-amo s-ecó-u, apyába carayba atoaçaba t-oro-icó.

[versão em português] Senhor da terra, foste muito generoso por teres mandado chefes valentes para a minha terra, e padres para, antes [mesmo]⁹ de nos ver, queriam nos ensinar as palavras de Tupã e nos salvar dos homens maus. Nós somos vossos verdadeiros guardiões [os que cuidam, zelam por alguém]. Outrora nós fomos filhos de jurupari (diabo), nos comíamos uns aos outros. Estou maravilhado com tua grandeza [poder], todos te olham [respeitam] e aos teus ensinamentos, por seres dono de uma terra tão grande. Eu me regozijo muito vindo diante de ti, querendo te ver e conhecendo os filhos de Tupã, outrora éramos filhos do jurupari. Foste muito generoso por teres mandado de novo para a minha

terra padres, filhos verdadeiros de Tupã, para cuidar de nós: faz bastante tempo já que eles foram para a nossa terra, não foram para lá em vão. É sabido que nossos chefes nos fizeram vir ao vosso país, para sermos teus vassalos. Te pedimos ainda que sejam fornecidos homens santos para nossos conterrâneos [os habitantes da nossa terra], que conheçam bem a Tupã e sejam nossos professores. E valentes [guerreiros] também para nos proteger [salvar]. Todos os meus conterrâneos [os habitantes da minha terra] são teus servos, e oxalá sejam compadres [aliados] dos Caraíbas.

Se compararmos o discurso de Itapucu com a tradução em francês de Claude d'Abbeville¹⁰, perceberemos uma diferença entre o que foi dito pelo indígena e a versão do capuchinho, nada acidental, diga-se de passagem. O mesmo foi observado por Rodolfo Garcia (1923) em seu "Glossário das palavras e frases em língua tupi...". Restaurando e traduzindo o discurso indígena, Garcia diz que o texto em tupi não corresponde à tradução francesa que o acompanha. Para Afonso Arinos de Melo Franco (2000: 100), a preocupação de D'Abbeville foi "amoldar as palavras do selvagem aos interesses da sua Ordem" e seu discurso "está longe de ser fiel ao original". Rodolfo Garcia, no entanto, também faz algumas traduções indevidas, sobretudo quando ele diz que Itapucu menciona a necessidade do rei ir ao Maranhão. Essa fala inexistente no discurso transcrito por D'Abbeville em língua indígena.

O padre capuchinho conhecia a língua tupinambá e contou com a ajuda do "truchement" (tradutor) David Migan¹¹ para escrever e traduzir a "harangue" de Itapucu. Na versão francesa, identificamos o acréscimo de duas frases,

⁹ Os colchetes indicam possibilidades de outras interpretações e não constam no original.

¹⁰ "Grand Monarque, tu as eu agreable de nous envoyer des grands personnages avec des Prophetes pour nous enseigner la Loy de Dieu & nous maintenir contre nos ennemis. A iamais nous t'en serons redevables: d'autant que iusques à present nous avons mené une vie miserable, sans loy & sans foy, nous entremangeans les uns les autres. I'admire ta grandeur te voyant le Monarque d'une telle nation et d'un si grande país. Et suis honteux de me presenter icy devant toy, reconnoissant la difference qu'il y a entre les enfans de Dieu, que vous estes, et les enfans de Ieropary [diable], tel que nous avons tousiour esté. Tu as bien de l'honneur de nos avoir envoyé de tels prophetes & de si braves hommes; & tu as fort bien fait, car ils n'ont pas esté inutiles. En reconnoissance de quoy les principaux de nostre país nous ont icy envoyé au nom de toute nostre nation pour faire hommage à ta grandeur telle que nous devons, & te supplier de nous envoyer nombre desdits Prophetes pour nous faire enfans de dieu & de grands guerriers pour nous maintenir, protestants qu'à iamais nous demeurons tes subjects & tes serviteurs treshumbles & tresfideles, & fideles amis de tous les François" (D'Abbeville, 1614: 341 f e v).

¹¹ De acordo com D'Abbeville (1614), David Migan era natural de Dieppe e foi um marinheiro que viveu desde muito jovem no Brasil. Melhor "truchement" da colônia, ele voltou na viagem de regresso do padre capuchinho à França e acompanhou a estada dos Tupi na Europa. Faleceu no Maranhão, em 1615, na guerra entre franceses e portugueses pelo controle da região (Obermeier, 2005: 203). Era comum o envio de crianças europeias ao Brasil para aprenderem as línguas indígenas, explica Franz Obermeier (2005). Essa foi uma prática recorrente dos franceses.

inexistentes no manuscrito original, que atribuem sentidos outros ao discurso. São elas: "(...) d'autant que iusques à present nous avons mené une vie miserable, sans loy & sans foy, nous entremangeans les uns les autres". Tradução: (*especialmente porque até agora levamos uma vida miserável, sem lei, nem fé, devorando-nos uns aos outros*) "& tes serviteurs treshumbles & tresfideles, & fideles amis de tous les François". Tradução: (*seus servos humildes, muito fieis, fieis amigos de todos os franceses*).

Os trechos acrescidos estão associados às estratégias de Claude d'Abbeville de apologia à empresa francesa de colonização e catequização no Maranhão. São procedimentos retóricos cujo efeito esperado – no leitor, sobretudo no soberano francês – era de convencimento. Convencer, por um lado, da necessidade de manutenção de uma política de colonização efetiva de terras em domínio português, por outro, persuadir da essencial evangelização das almas indígenas (Daher, 2007: 277), tendo em vista que os Tupi, no olhar capuchinho, eram fácil e voluntariamente convertíveis. Apesar disso, a comparação do manuscrito com a tradução em francês nos permite supor que o discurso foi proferido realmente por Itapucu, se não na íntegra, pelo menos em parte.

A ausência de lei e fé, 'na boca' de Itapucu, potencializava a imagem do indígena convertido e passível de ser convertido, construída por D'Abbeville em seu livro. O trecho diz respeito à caracterização depreciativa das sociedades

indígenas da costa brasileira, vulgarizada desde os primeiros séculos de colonização. Para Carneiro da Cunha (2009: 186), trata-se da forma canônica de Gândavo¹², que no século XVI torna-se lugar-comum e será retomada posteriormente por Gabriel Soares de Souza. Não por acaso docilidade e simplicidade, peculiaridades do indígena americano, garantem a constituição do mito do "bom selvagem", conforme apontou Adone Agnolin (2006).

A partir da restauração do discurso em língua tupinambá, no entanto, é possível afirmar que Itapucu, de forma simples e direta, agradece ao rei francês o envio de *Paí* (padres) e *kyrymbába* (valentes, guerreiros) para ajudá-los a enfrentar os *apoyãmemoüa* (homens maus). É interessante notar que o índio não usou a palavra *motareymbára* (de *motár-eym* 'os que não gostam, odeiam', ou seja, 'os inimigos'), como traduz D'Abbeville para o francês. Itapucu diz *apoyãmemoüa* ('homens maus').

Habilidoso com as palavras – atributo por vezes destacado pelo missionário – Itapucu profere um discurso marcado pela diplomacia indígena, evidente, por exemplo, no uso de expressões indígenas, que ora destacavam a grandeza e generosidade de Luis XIII, ora colocava os Tupi na condição de súditos reais. Ele emprega, por exemplo, o termo *yvyára*, 'senhor da terra', para qualificar o soberano e enfatizar seu poder, como na frase: *Xe-putupab nde-yburuçu recé nde-repiác apyába opá-catú nde-remimboé cecó-reme yby turuçu-baé nde iara* – "Estou maravilhado com

¹² De acordo com Pero de Magalhães Gândavo, "A língua deste gentio toda pela Costa he huma: carece de três letras –scilicet, não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem justiça e desordenadamente". (Gândavo [1570] 1980: 52).

tua grandeza (poder), todos os homens te olham (respeitam), teus súditos, porque és dono de uma terra tão grande” (tradução de Ruth Monserrat).

Atribuir aos Tupi o lugar de servos implicava não somente estar, aparentemente, sob o julgo francês, mas conseguir apoio bélico contra outros povos inimigos e a ameaça iminente dos portugueses no Maranhão, possibilitando assim a permanência dos chamados Tupinambá na região. Talvez aqui estejamos diante de um jogo semântico, através do qual Itapucu mostrava que seu objetivo era alinhar-se aos horizontes de perspectiva dos franceses, característica discursiva, entre outras, do que Lienhard (1992) chamou de discurso destinado aos ‘extraños’. O fato de Itapucu afirmar serem os Tupi filhos de *jurupari* e os franceses filhos de *tupã* reforça esse argumento.

No bojo dessa distinção, é preciso dizer, está a apropriação da retórica missionária, recorrente na época. Conforme Agnolin (2006: 30-31), uma das estratégias utilizadas para a eficácia da evangelização foi a apropriação dos repertórios culturais indígenas. Processo este efetivado, sobretudo, no plano linguístico, pois “os missionários buscavam a possibilidade de entrever equivalências e, portanto, possibilidades de traduções entre as duas realidades culturais (a indígena e a europeia)”. Nesse sentido, impôs-se a tradução do nome de Deus como *tupã* e o do diabo como *anhanga* ou *jurupary* (mais conhecido no Norte do Brasil). Em Lemos Barbosa (1956: 383-384), encontramos a tradução

de ambos como “gênio mau das matas”. Nas mitologias indígenas, contudo, *anhanga* e *jurupary*¹³ são heróis civilizadores, pertencentes ao universo cultural e religioso desses povos.

Os documentos históricos são um procedimento de tradução duplo: da língua indígena para uma língua europeia e do registro oral para o registro escrito. Bessa Freire (2009) chama atenção para o difícil processo de tradução de universos culturais e linguísticos completamente distintos. O pesquisador ressalta dois problemas cruciais: um de afinidade tipológica das línguas em questão e outro do tipo de registro. O problema radica na ausência de correspondentes, nas línguas europeias, das categorias indígenas. Isso se deve ao fato, segundo Bessa Freire, da dificuldade de encontrar equivalências entre línguas radicalmente diversas. O resultado é a simplificação, deformação da diversidade cultural e dos saberes indígenas expressos nos documentos. A assertiva de Itapucu, portanto, aparentemente mostra o enquadramento dos Tupi na perspectiva dos religiosos, pois aos filhos de *jurupari*, o diabo como traduz D’Abbeville, cabia a evangelização. Isso implicava, ainda, na aceitação de aspectos econômicos, políticos e culturais da sociedade francesa. Assim, reforçava-se a necessidade do envio de religiosos e a manutenção da empresa colonial na região Norte brasileira.

Atuando como mediador entre a sua própria cultura e a de seus aliados europeus, todo o discurso de Itapucu apoia-se em expressões que

¹³ *Jurupari* era um herói civilizador (dos povos indígenas da região Norte) que foi considerado o diabo, durante três séculos, por missionários e cronistas. Foi Stradelli, no final do século XIX e início do XX, quem desconstruiu a imagem satanizada de Jurupari (Bessa Freire, 2004).

fortalecem os laços de amizade e aliança entre franceses e Tupi, sintetizada na última frase *Xe ybypóra nde remimbói amo secóu, apyába carayba atoaçaba toroicó* [Meus conterrâneos (os Tupi) serão teus súditos e compadres dos caráibas]. Itapucu, então, termina propondo a Luís XIII um acordo, pelo qual os Tupi seriam compadres do monarca se ele enviasse mais padres e guerreiros ao Maranhão. Desse modo, os franceses seriam *atuasaba* (compadres, sócios, aliados, cf. Lemos Barbosa, 1956: 424) dos indígenas. O compadrio era uma prática cultural importante para os Tupi, uma estratégia de aliança.

Sabe-se que Itapucu viajou para a França pela primeira vez em 1604, quando Daniel de La Touche¹⁴, o Senhor de La Ravardière, esteve no Maranhão, com o viajante Jean Mocquet¹⁵. Itapucu permaneceu por alguns anos na Europa e regressou ao Brasil (no ano de 1612) na expedição comandada por François de Razilly. É o que nos conta Afonso Arinos de Melo Franco, que em 1937 já chamava a atenção para a circulação atlântica de indígenas. No livro *O Índio brasileiro e a Revolução Francesa*, o diplomata discute o uso da mão de obra indígena na Europa, classificada por ele como 'escrava', e com base na documentação histórica faz um pequeno levantamento do número de indígenas enviados ao outro lado do Atlântico por religiosos e conquistadores nos primeiros séculos de colonização, apresentando ao leitor interessantes histórias de indígenas no Velho Continente.

Sobre Itapucu, Melo Franco (2000: 96) relata que ele morou na França com o Senhor de La

Ravardière, mas que sua vida foi marcada por adversidades, principalmente após uma tentativa de regresso ao Brasil com o capitão du Bos. A embarcação sofreu um ataque pirata, na costa inglesa, e após vários incidentes Itapucu conseguiu regressar à França e chegar ao castelo de La Ravardière, situado em Poitou. O capitão estava no Brasil, mas sua mulher permitiu que o índio ali permanecesse. Divergências, no entanto, com a Senhora de La Ravardière, fizeram com que Itapucu fugisse para a cidade de La Rochelle, rumo a Paris.

A razão da dissensão é digna de nota, como nos conta Melo Franco. Após a queda de um leitão no fosso do castelo, a senhora de La Ravardière ordenou que seus homens e Itapucu retirassem o animal de lá. Humilhado, Itapucu recusa-se a ajudar, pois aquele não era um trabalho digno de um chefe indígena. Tendo sido maltratado e insultado pela nobre, ele decide fugir, reencontrando-se tempos depois, já em Paris, com Jean Mocquet, que o acolheu. Na ocasião, Mocquet o leva até o rei, Luís XIII, com quem Itapucu dialoga em tupinambá, apenas para atender à curiosidade real. O monarca lhe concede algumas moedas e Itapucu segue para Hâvre, onde a Senhora de La Ravardière mandou buscá-lo (Daher, 2007: 275). Itapucu estaria mais uma vez diante do rei, agora em visita oficial, no ano de 1613, para diplomaticamente fortalecer a aliança franco-tupi.

A passagem da comitiva indígena pela França foi marcada por festas e cerimônias solenes, à semelhança da festa brasileira

¹⁴ Daniel de La Touche, protestante, foi um personagem importante na implantação da França Equinocial. Seguindo a tradição familiar, serviu nas forças armadas terrestres, tornando-se marinheiro. Casou-se com Charlotte de Montgomery, pertencente a influente família do protestantismo normando, e por isso seu nome é constantemente associado aos Montgomery (Daher, 2007: 49). Assim como François de Razilly, foi nomeado pela rainha regente "lugar-tenente do rei no Maranhão" e esteve diversas vezes na região, como atesta o próprio Claude D'Abbeville (1614: 13v).

¹⁵ Jean Mocquet foi um viajante francês e sucessor de André Thevet como "Guardião do Gabinete das Singularidades do Rei" (Daher, 2007: 275). Mocquet voltaria a reencontrar Itapucu, em 1613, no convento dos Capuchinhos, onde ele e os outros cinco Tupi ficaram hospedados.

celebrada sessenta e três anos antes em Rouen¹⁶, no ano de 1550. Entre os festejos, destacou-se o batismo dos três indígenas que permaneceram vivos – Itapucu (Luís Maria), Guaraju (Luís Henrique) e Japuaí (Luís de São João)¹⁷. Eles foram batizados em 24 de julho de 1613, dia de São João Batista, na igreja dos capuchinhos, e tiveram como padrinhos o monarca Luís XIII e a rainha regente, Maria de Médicis. A data é emblemática, pois na liturgia católica o batismo é um ritual onde o iniciado renasce (ou nasce de novo) através da água, de um nome (no caso dos índios, uma denominação cristã) para ter acesso ao reino dos céus¹⁸. Não podemos esquecer que João Batista, foi um profeta, responsável pelo batismo de muitos judeus, entre eles Jesus Cristo, no rio Jordão.

A França Equinocial, sem o apoio militar francês, não resistiria por muito tempo. Conscientes disso, os capuchinhos e nobres promoveram uma campanha publicitária em prol da mesma, incluindo entre as estratégias para sensibilizar seus conterrâneos o batismo dos Tupi, a publicação do livro de D'Abbeville (Obermeier, 2005: 199) e, posteriormente a edição da crônica do padre Yves d'Évreux, editada somente no século XIX por Ferdinand Denis¹⁹. A empresa colonial e a presença dos Tupi em Paris foram registradas no *Mercure François* de 1613, em cartas e gravuras, incluindo as imagens dos embaixadores indígenas de autoria do gavurista Léonard Gaultier²⁰ (Obemerier, 2005; Daher, 2007).

Vale lembrar que os três índios, vitimados por febres em Paris,



Figura 1: Itapucu vestido à francesa, representando o indígena passível de conversão proposto pelo religioso. Gravura de Leonard Gaultier (D'Abbeville, 1614).

foram representados como viviam no Maranhão: seminus, com suas indumentárias de penas e armas indígenas (arcos e flechas) – mantendo, inclusive, as escarificações de Caripirá. Já Itapucu, Guaraju e Japuaí foram representados com vestimentas francesas, calçados, chapéus, segurando lírios, símbolo da inocência (Obermeier, 2005), mas também da França, pois a flor-de-lis é uma figura heráldica associada à monarquia francesa (Pastoreau, 1995).

A Corte francesa, no entanto, não se interessaria em manter uma colônia no Maranhão, sobretudo após o casamento do rei Luís XIII com a princesa Anne d'Autriche, em 1615, filha de Felipe II, rei de Espanha. O

¹⁶ Em 1550, na cidade francesa de Rouen, foi celebrada uma festa ("fête brésilienne") para homenagear os reis Henrique II e Catarina de Médicis que a visitavam (Denis, 2000). Na ocasião, às margens do rio Sena, foi construída uma floresta tropical (araras, papagaios, macacos, periquitos concederam um toque de realidade ao cenário) com réplicas de aldeias indígenas e 300 pessoas – entre mulheres francesas, marinheiros normandos e bretões, além de 50 indígenas que encenavam suas vidas no Brasil, conforme explica Navarro (2008: 23). Nus e pintados com urucum, os atores simulavam guerras, dançavam, fumavam tabaco, entre outros. Segundo Afonso Arinos (2000: 89) "a festa brasileira de Rouen (...) é talvez a mais interessante demonstração da frequência e importância das relações existentes no século XVI entre os povos primitivos do Brasil e a França".

¹⁷ Antes de falecerem em Paris, vítimas de moléstias, Caripira, Manê e Patua foram batizados no leito de morte, recebendo respectivamente os nomes cristãos Francisco, Antônio e Jacques. De acordo com as informações dadas a José Ribamar Bessa Freire pelo fr. Pio Murat, diretor da 'Bibliothèque Franciscaine Provinciale des Capucins de Paris', o cemitério particular dos capuchinhos, localizado até o início do século XIX no convento da rue Saint-Honoré, foi desativado no período do Consulado (primeira fase do governo de Napoleão Bonaparte), quando os cemitérios foram secularizados. Nesse período, os restos mortais ali presentes, entre os quais os dos três Tupi, foram transferidos para as Catacumbas de Denfert Rochereau (Paris XIV), onde permanecem até os dias atuais misturados e sem identificação dos indígenas.



Figura 2: Caripirá (François, após o batismo), morto na França. Fonte: D'Abbeville, 1614.

apoio da monarquia francesa aos Tupi estava ameaçado, pois o rei espanhol era soberano de Portugal e suas colônias, num período conhecido historicamente como União Ibérica. A manutenção da França Equinocial, portanto, seria interpretada como um rompimento da aliança franco-espanhola. Apesar disso, os franceses permaneceriam até 1615 no Maranhão, quando foram expulsos definitivamente pelos portugueses após a batalha na região de Guaxenduba ou Guaxinduba (Daher, 2007: 71).

Quanto aos indígenas, permaneceriam na Europa até 1614 e retornariam ao Maranhão, casados com mulheres francesas (Melo Franco, 2000: 102). No mesmo ano, na Ilha de São Luís, o sargento-mor Diogo de Campos Moreno, ao discutir

com La Ravardière as estratégias de paz e retirada dos franceses dos domínios portugueses, recebeu os cumprimentos de dois indígenas vestidos à francesa "com calções e casacas curtas de veludo carmesim, guarnecidas de pêsames de ouro fino (...) Traziam consigo suas mulheres, moças francesas brancas, vestidas de damas" (Campos Moreno, 1874: 250). Eram dois dos três Tupi levados por D'Abbeville à França, pois o outro já tinha morrido.

A visita diplomática dos Tupi, sobretudo o papel político desempenhado por Itapucu, reforçaram a aliança franco-tupi, garantindo, por um lado, a permanência dos franceses na Ilha de São Luís do Maranhão (por um tempo mais,) e, por outro, a sobrevivência dos próprios Tupi. Derrotados por povos indígenas inimigos, aliados dos portugueses, os Tupi foram mortos, feitos cativos, outros migraram para a região do Amazonas. O padre jesuíta Manuel Gomes, em carta datada de 1621, relata a violência usada pelos portugueses contra os indígenas:

"(...) el rei de espanha e o Papa erão os dous piores homens do mundo, que mandavão a seus soldados e capitães cometter tantas injustiças. No rio Para cativaram e matarão mais de trinta mil almas injustamente e dispois de terem asentado pases. Na provincia do Cuman (...) não ha oje huma so alma porque tudo destruíram os Portugueses". (In: Daher, 2007: 339)

Como ressaltou Andrea Daher (2007: 339), "O Maranhão voltou a ser português pela pregação e pelas armas".

Considerações finais

¹⁸ Cf. <http://www.ofielcatolico.com.br/>

¹⁹ O livro do padre capuchinho Yves d'Évreux foi publicado somente em 1864 por Ferdinand Denis, historiador francês, que encontrou a crônica na Biblioteca de Sainte-Geneviève. Após a impressão, a crônica foi parcialmente destruída na oficina do impressor François Huby – responsável pela edição da narrativa do livro de Claude d'Abbeville. François de Rasily, todavia, organizou e conservou as partes da obra, escrevendo um pequeno prefácio no qual relata como salvou o resto do livro. Ele doou o manuscrito ao rei Luis XIII em 1618. O exemplar foi conservado na Biblioteca Real.

²⁰ Gaultier era um gravador alemão que vivia em Paris, onde realizou diversas gravuras para os reis franceses (Daher, 2007: 306).

Priorizando a análise do papel ativo e criativo de atores indígenas, procuramos demonstrar aqui, a partir de um diálogo interdisciplinar, a dinâmica da vida social e da construção de identidades nas interações franco-tupis no Setecentos. Longe de poderem ser compreendidos a partir de visões estereotipadas, os indígenas foram e são agentes do processo histórico, que dialogaram com os novos tempos, apropriando ou rejeitando elementos disponíveis no repertório cultural do invasor europeu. Entre as estratégias indígenas utilizadas está a apropriação dos códigos discursivos e retóricos, dos colonizadores, além da *diplomacia*. Assim 'dotados de fala', os índios criaram um tipo de discurso peculiar, sedutor: o *discurso destinado aos outros* – aqui compreendido como o resultado de disputas simbólicas, no contexto de colonização, e não apenas como ferramenta de validação dos projetos de conquista e catequização europeus.

Uma leitura possível é a de que os indígenas jamais deixaram de atuar como sujeitos históricos frente ao sistema colonial; eles criaram estratégias de negociação que lhes

possibilitaram conservar uma autonomia relativa diante das imposições do novo contexto político-sociocultural. Foi o que fizeram os Tupi do Maranhão que enviaram uma comitiva de embaixadores para, na França, falar diretamente com Luís XIII e reforçar a aliança franco-tupi. A análise do discurso de Itapucu, sobretudo no plano de sua estrutura linguística, revelou contradições entre o dito e o traduzido, entre a preleção/arenga do chefe indígena e a tradução do padre capuchinho. Ambos, embora com interesses distintos, tinham um objetivo comum: a manutenção da França Equinocial.

O processo de reelaboração do discurso de Itapucu por Claude d'Abbeville tornou-se evidente no acréscimo de frases não ditas e na tradução distorcida de algumas palavras tupi, empregadas pelo diplomata indígena. Essas constatações enfatizam a dificuldade e a complexidade das traduções, especialmente quando se trata de universos radicalmente distintos: oralidade *versus* escrita, língua tupinambá *versus* idioma francês, além dos aspectos culturais.

Referências bibliográficas

- AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e tupi: o encontro sacramental e ritual dos séculos XVI-XVII*. Revista de História, Ed. 154, 2006, p.71-118.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: Identidade e Cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- BESSA FREIRE, José Ribamar. *Rio Babel: a história das línguas no Amazonas*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.
- _____. *Tradução e interculturalidade: o passarinho, a gaiola e o cesto*. Cadernos de Literatura, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2009.
- BOCCARA, G. *Colonización, resistencia y mestizaje em las Américas (Siglos*

XVI-XIX). Quito, Ediciones Abya-Ayla, 2002.

CAMPOS MORENO, D. *Jornada do Maranhão*. In: José de Moraes e Candido Mendes de Almeida: Memórias para a História do extinto Estado do Maranhão cujo território compreende hoje as províncias do Maranhão, Piauí, Grão-Pará e Amazonas. Rio de Janeiro: Brito & Braga; J. P. Hildebrant, vol. II, 1860-1874.

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. *Imagens dos índios do Brasil no século XVI*. In: M. Carneiro da Cunha. Culturas entre aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac & Naif, 2009, p. 179-200.

D'ABBEVILLE, Claude. *L'Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*. [1614] Disponível em: www.bndigital.bn.br
Acesso: Mai. de 2009.

DAHER, Andrea. *A conversão dos tupinambá entre a oralidade e a escrita nos relatos franceses dos séculos XVI e XVII*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre: ano 10, n. 22, p. 67-92, jul./dez. 2004.

_____. *O Brasil Francês – As singularidades da França Equinocial 1612-1615*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DE JONG, Ingrid. *Funcionários de dos mundos en un espacio liminal: Los "índios amigos" en la frontera de Buenos Aires (1856-1866)*. Cultura-Hombre-Sociedad (CUHSO), nº15: 75-95. Universidad Católica de Temuco. Chile, 2008.

DENIS, Ferdinand. *Uma festa brasileira celebrada em Rouen em 1550*. São Paulo: Usina de Ideias, 2007. [1850]

D'ÉVREUX, Yves. *Suite de l'Histoire des choses mémorables advenues en Maragnan, és années 1613 & 1614*. [1864] Disponível em: www.gallica.bnf.fr
Acesso: Mai. de 2009.

FAUSTO, C. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

GÂNDAVO, P. de M. de *Tratado da Terra do Brasil e História da Província de Santa Cruz*. São Paulo: Itatiaia/Edusp: 1980.

GARCIA, R. *Glossário das palavras e frases da língua Tupi na "Histoire de la mission des Pères Capucins en Maragnan"*. RIHGB. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, t. 94, vol. 148, 1927, p. 5-100.

LEMONS BARBOSA, A. *Curso de Tupi Antigo*. Rio de Janeiro: Livraria São José, s/d.

LIENHARD, M. *Testimonios, cartas y manifestos indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1992.

MELO FRANCO, A. A. *O índio brasileiro e a Revolução Francesa; as origens brasileiras da teoria da bondade natural*. Rio de Janeiro: TopBooks, 2000. [1937]

MONOD-BECQUELIN, Aurore. *La Parole et la tradition orale amérindiennes dans les récits des chroniqueurs aux XVI e et XVII e siècles*. Ameríndia, Numéro spécial 6, CNRS, Paris: 1984.

MONTEIRO, John. *Negros da Terra - Índios e Bandeirantes Origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese de Livre Docência, UNICAMP, Campinas, 2001.

_____. *Entre o Etnocídio e a Etnogênese: Identidades Indígenas e Coloniais*. In: Carlos Fausto e John Monteiro (Orgs.) *Tempos Índios: Histórias e narrativas do Novo Mundo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.

MONTERO, Paula. *Índios e missionários no Brasil: por uma teoria da mediação cultural*. In: Deus na aldeia – Missionários, índios e mediação cultural. P. Montero (Org.). São Paulo: Ed. Globo, 2006, pp. 31-66.

NAVARRO, E. *Uma festa brasileira celebrada em Rouen em 1550*. Rev. Educação em linha – Um olhar francês sobre o Brasil. Ano II, nº 5. Rio de Janeiro: SEEDUC-RJ. jul-set, 2008, p.21-23.

OBERMEIER, F. *Documentos inéditos para a história do Maranhão e do Nordeste na obra do capuchinho francês Yves d'Évreux Suite de l'histoire (1615)*. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi, sér. Ciências Humanas, Belém, v. 1, n. 1, p. 195-251, jan-abr. 2005.

PASTOUREAU, Michel. *Le roi aux fleurs de lis*. L'Histoire – Les français et le roi, nº 184, France, 1995, p.66-75. Disponível em: <http://www.histoire.presse.fr/> Acesso: Jan. 2015

SILVA, A. P. da. *Narradores Tupinambá e Etnosaberes nas crônicas francesas do Rio de Janeiro (1555-78) e do Maranhão (1612-15)*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, PPGMS/UNIRIO, 2011.

SZTUTMAN, R. *O profeta e o Principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Histórias Ameríndias* (resenha de *História dos Índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha, org.). São Paulo: Novos Estudos Cebrap, 36: 22-33, 1993.

WILDE, G. "Fuentes Indígena" em *La Sudamérica Colonial y Republicana escritura, poder y memoria. Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana, Vol. 3, Nº 1*.

RECEBIDO EM 12/12/2016

APROVADO EM 14/01/2016

QUANDO AS CHEFIAS INDÍGENAS SE FORTALECEM ENQUANTO PEQUENA NOBREZA NOS SERTÕES DAS CAPITANIAS DO NORTE NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVIII

Dr^a. Juciene Ricarte Apolinário
Universidade Federal de Campina
Grande
apolinarioju@hotmail.com

Resumo: A presente pesquisa teve o objetivo de conhecer o processo de incorporação de algumas chefias indígenas na lógica política da administração colonial que fincou seus tentáculos nos sertões das capitanias do norte e nos conduziu a uma visão um pouco mais precisa sobre as transformações trazidas pela legislação indigenista nas fronteiras interétnicas entre indígenas e colonizadores, especialmente, pela introdução do Diretório dos Índios na segunda metade do século XVIII, e a consequente criação das novas elites indígenas. No processo de colonização dos sertões das capitanias do norte os principais constituíam em intermediários políticos que, posteriormente, solicitaram patentes de oficiais das vilas implantadas a partir do Diretório. Personagens que articulariam as demandas dos seus grupos étnicos de origem às trazidas pela nova ordem que se instalava. Destarte, as práticas políticas de cooptação e valorização das chefias indígenas tornaram-se tradição do Estado monárquico português no trato com as populações conquistadas, objetivando o controle de novas populações. Quanto mais leais e úteis ao soberano, mais honra e privilégios reuniam os chamados "nobres da terra" que incluíam os principais indígenas, especialmente, com a implantação do Diretório dos Índios.

Palavras-chave: chefias indígenas, pequena nobreza, capitanias do Norte, cultura política

Abstract: This research aimed to know the process of incorporation of some Indian chiefs in political logic of the colonial administration that dug its tentacles in the northern hinterlands of the captaincy and led to a slightly more precise about the changes brought about by indigenous legislation in boundaries between ethnic Indians and settlers, especially the introduction of the Directory of India in the second half of the eighteenth century, and the consequent creation of new indigenous elites. In the process of colonization of the northern hinterland of the captaincy in the main brokers that were subsequently applied for patents officers deployed to the villages from the directory. Characters who articulate the demands of their ethnic origin brought about by the new order, if installed. Thus, the political practices of co-optation and exploitation of indigenous chiefs became monarchical tradition of the Portuguese State in dealing with the conquered populations, aiming to control new populations. The more loyal and helpful to the sovereign, more honor and privilege met the so-called "noble of the earth" that included the main indigenous, especially with the implementation of the Directory of the Indians.

Keywords: indigenous leadership, gentry, flagship of the North, political culture

Introdução

A presente pesquisa teve o objetivo de conhecer o processo de incorporação de algumas chefias indígenas, na lógica política da administração colonial que fincou seus tentáculos nos sertões das capitanias do norte da América Portuguesa e nos conduziu a uma visão um pouco mais precisa sobre as transformações trazidas pela legislação indigenista nas fronteiras

interétnicas entre indígenas e colonizadores, especialmente, na segunda metade do século XVIII e a conseqüente criação das novas elites indígenas. No processo de colonização dos sertões das capitanias do norte, os indígenas chamados de "principais" constituíam em intermediários políticos que, posteriormente, solicitaram patentes de oficiais das vilas implantadas a partir do Diretório dos Índios em 1758.

Personagens que articularam as demandas dos seus grupos étnicos, às trazidas pela nova ordem que se instalava. Destarte, as práticas políticas de cooptação e valorização das chefias indígenas tornaram-se tradição no Estado monárquico português, através da administração colonial, objetivando o controle de novas populações. Mas não se pode deixar de dar visibilidade aos papéis desempenhados pelas lideranças indígenas na trama de poderes da pequena nobreza nos espaços coloniais. Quanto mais leais e úteis ao soberano, mais honra e privilégios reuniam os chamados "nobres da terra" que incluíam os principais e oficiais indígenas, especialmente, com a implantação do Diretório dos Índios.

Antes de tudo grande parte dos líderes indígenas eram respeitados e, nobres diante de seu povo, como pessoas que conheciam as suas histórias fincadas nos mitos fundantes advindas as tradição oral dos seus velhos e velhas. Para ser chefe precisava ter prestígio e para ter prestígio tinha que ter liderança, carisma e, especialmente, generosidade para com os membros do seu grupo

objetivando prover seus liderados. A "nobreza" do líder indígena estava e ainda está na capacidade de transformar relações de parentesco, de nomeação, de construir caminhos adaptativos sejam culturais, religiosos e, principalmente, de novas territorialidades. Como afirma Manuela Carneiro da Cunha muitos das chefias indígenas ao longo da história acreditavam que tinham a missão de "pacificar o branco" arrogando para si a posição de sujeito e não de vítima nos primeiros contatos com os colonizadores (CUNHA, 2002, p 7). Estas lideranças se tornaram famosos e tiveram seus nomes divulgados pelos seus feitos a favor ou contra os vassallos de Sua Majestade. Alguns citados, por exemplo, em um curioso documento de meados do século XVIII, provavelmente escrito por um jesuíta, que elencou 25 exemplos de "Índios Famosos em Armas que neste Estado do Brasil concorreram para sua conquista temporal e espiritual." John Monteiro destaca no referido documento o inesquecível Dom Filipe Camarão, Pindobucu índio magnânimo intrépido e guerreiro, o celebrado Tacaranha, Garcia de Sá, Arco Grande entre outros (FAUSTO & MONTEIRO, 2007, p. 57).

(Re) conhecimentos da "nobreza indígena" nos contatos interétnicos

As chefias indígenas e seus grupos étnicos buscavam "domesticar" o colonizador no processo chamado pela antropologia de "cosmologias de contato", procurando entrar em novas relações com os não-indígenas, recrutá-los em suma para sua própria continuidade

(ALBERT, RAMOS, 2007, 07). Os primeiros contatos entre os grupos étnicos que viviam nos sertões das capitanias do norte e os não-indígenas, apresentavam circunstâncias de negociações e conflitos entre sujeitos com pautas culturais e historicidades distintas. Podemos exemplificar nomes de chefias indígenas que se destacaram nas peijas dos contatos e negociações interétnicas como é o caso do líder dos Janduí, denominado Kanindé, envolto nas lutas travadas nos sertões das capitanias do Norte. Foi capturado e preso entre as fronteiras da Paraíba e Pernambuco, reconhecido pelos próprios representantes da Coroa portuguesa como "rei dos Janduí", pois soube criar mecanismos políticos de poder/saber ora conflituosos, ora de alianças com os não-indígenas. Destacaram-se também o líder Cavalcante dos Ariú, o chefe Timbira Bruenk, este último era um importante interlocutor político dos Akroá Assú e Mirim que estiveram presentes nos territórios do sul do Piauí até as paragens do rio São Francisco nos sertões de Pernambuco e Bahia; os principais Mathias Peca e Jenipapuassu articuladores dos acordos de paz na capitania do Ceará e outros que não caberia citar nessas poucas páginas.

Revisitando o evento da rendição dos índios Janduí, através de seu líder indígena Kanindé, ao contrário de diferentes acordos de paz, a Coroa portuguesa havia "lhes dado algo único na história do Brasil: reconhecimento como um reino autônomo e um tratado de paz com Portugal" (PUNTONE, 2002, p 30). Chefias como Kanindé, na labuta dos

contatos travados no cotidiano sertanejo tiveram que lidar com situações de acomodação e conflito de grupos humanos que objetivavam tomar posse do "outro", do seu território, das suas práticas culturais e, notadamente, impor um modo de vida fincado nos ditames impostos pelos "hábitos" da nobreza europeia.

A adaptação à ordem colonial também age em outros níveis, especialmente, no estabelecimento de relações de poder. A possibilidade da concessão de benefícios aos chefes indígenas no processo pós-contato era um estímulo a inserção dos indivíduos a nova organização social em que eles teriam que se adaptar. Os títulos e patentes, fornecidos as lideranças indígenas no processo de colonização da América Portuguesa, serviam como forma de garantir e reforçar as alianças estabelecidas, possibilitando a permanência e atuação indígena através de cooptação à estrutura de poder. "O imperativo do dar criava uma cadeia de obrigações recíprocas: disponibilidade para o serviço régio; pedido de mercês ao rei em retribuição aos serviços prestados; atribuição/doação de mercês por parte do rei"(BICALHO, 2003, p. 47). A monarquia viria a se instituir como o elemento regulador fundamental no acesso aos diversos graus de nobreza o que valia para qualquer forma de mobilidade social.

A legislação portuguesa procurou premiar as chefias indígenas ofertando os melhores lugares de poder (MONTEIRO, 2003, p. 45). Sendo assim, eles passavam a ascender na hierarquia social como é o caso da premiação do líder indígena, André Vidal de Negreiros,

que na segunda metade do século XVII foi recompensado por bons serviços militares dedicados aos interesses dos luso-brasileiros nas diferentes guerras contra outros povos indígenas denominados de Tapuia. O referido indígena recebeu a patente de capitão e confirmação de sesmária, passando a carregar o estigma de "leal e honrado" servidor da monarquia.

O que chama atenção na trajetória deste líder indígena, é que ao receber o sacramento do batismo pelos missionários jesuítas, passou a ser chamado de André Vidal de Negreiros, fazendo referência ao então governador da capitania do Maranhão que tinha o mesmo nome. Este último conquistou seu espaço na hierarquia social participando das chamadas "guerras vivas de conquista e restauração de Pernambuco"(BICALHO, 2003, p 33), sendo nomeado para três mandatos como governador do Maranhão, Pernambuco e Angola.

Curioso é que no processo de escolhas das fontes para a estruturação da presente pesquisa, tive a grata oportunidade de me deparar com o indígena, capitão André Vidal de Negreiros no ano de 1775 aos 124 anos e fincado na hierarquia social dos espaços cotidiano da capitania do Ceará Grande. Naquele momento, o referido indígena detinha o status de Capitão dos Reformados de Ceará Grande.

Era março de 1775, e o governador de Pernambuco, José César de Meneses envia uma correspondência ao Marquês de Pombal e, entre outros assuntos, deu maior destaque a longevidade de um

importante "vassalo de Sua Majestade" que chamou sua atenção pela história heróica que perpassava as memórias de quem o conhecia nas lutas contra os "índios brabos". Ações de um velho guerreiro a favor dos luso-brasileiros que soube reinventar as relações de poder diante do seu grupo e dos não-indígenas. O que chama a atenção do governador é a lucidez do oficial indígena de 124 anos, pois em 1773 ainda estava atuando como Juiz Ordinário na sua localidade. Não economizando palavras para descrever o perfil do "nobre indígena" o governador informa que ele era um homem destacável por deixar uma descendência invejável, é neste aspecto que "... tem sido bom vassalo de Sua Majestade e fez guerra aos gentios bravos, têm hoje três filhos machos e cinco fêmeas, trinta e três netos, cinqüenta e dois bisnetos, quarenta e três terceiros netos e vinte e um quartos netos".¹

No ano de 1775 o governador de Pernambuco solicita a coroa portuguesa ajuda de custo para a família do indígena André Vidal de Negreiros, reafirmando a nobreza dos feitos do aliado guerreiro contra outros grupos étnicos que viviam nas fronteiras do sertão.² A família com dezenas de indivíduos, aparentemente, representavam os ideais da política pombalina de plena integração da população indígena aos ditames civilizacionais proposto na segunda metade do século XVIII. Claro que na prática não se sabe as reais relações de etnicidade dos seus descendentes com a sociedade colonial não-indígenas devido ao silenciamento da documentação.

¹ Ofício do governado da capitania de Pernambuco, José César de Meneses, ao marquês de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Melo. 1775, março, Recife. AHU_ACL_CU_015, CX 118, D. 9057.

² Ofício do [governador da capitania de Pernambuco], José César de Meneses, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, 1775, outubro, 10, Recife. AHU_ACL_CU_015, Cx. 120, D. 9199.

Em 30 de setembro de 1777, o governador de Pernambuco novamente envia uma correspondência ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar expressando grande pesar nas suas palavras, ao informar acerca do falecimento do líder indígena, André Vidal de Negreiros aos "130" anos.³ É perceptível que a legitimação conquistada por este "nobre" indígena foi institucionalizada aos moldes do Antigo Regime: através da herança do status social (era um respeitado chefe indígena para o seu grupo étnico) e pelos serviços prestados ao rei "o que firmava a reciprocidade instituída entre soberano e vassalo". Não obstante, tratava-se de cristalizar o poder dos oficiais índios e seus descendentes a partir da sua caracterização enquanto "nobreza colonial" (ROCHA, 2009, p16).

Vejamos outro evento de negociação no tocante aos direitos e privilégios agenciados por João Ribeiro capitão dos índios da Aldeia Jacoqua, capitania da Paraíba. Este indígena escreveu uma carta ao Conselheiro Ultramarino, pedindo que o rei de Portugal lhe confirmasse a patente do posto de capitão dos Índios da Aldeia Jacoqua, conforme a jurisdição do Reino de Portugal⁴. Neste sentido, o requerimento de João Ribeiro representava aos olhos dos colonizadores portugueses a conquista de um título de "nobreza", vale ressaltar indígena, por se tratar de um "bom vassalo ou súdito real", o qual trouxe inúmeros benefícios para as políticas de colonização portuguesa, principalmente atuando e comandando seus homens nos regimentos militares. É preciso deixar

evidenciado que os "capitães" eram indígenas escolhidos e colocados na direção de grupos e povoações indígenas pelas autoridades oficiais, missionários ou simples particulares, como seus delegados. Geralmente, eram indicados aqueles mais recíprocos aos interesses do colonizador, para servirem de contato ou intermediários entre seus "parentes" e as autoridades coloniais (LOPES, 2005, p 35). Esses capitães dirigiam as companhias de ordenações que foram criadas nas missões para agirem em favor da Coroa, principalmente, contra outros grupos indígenas que negavam os projetos colonizadores, mas também à catequização, ou mesmo contra povos estrangeiros (MONTEIRO, 2007, p 29).

No entanto, é preciso evidenciar que nem sempre as patentes repassadas às lideranças indígenas eram prerrogativas para que estes fossem respeitados e diferenciados pela sociedade colonial não-indígena. Esta assertiva é perceptível no evento ocorrido na capitania da Paraíba com o capitão indígena Panatí e seu grupo étnico.

Justificando "não saberem escrever" lideranças dos Panatí solicitaram ao fidalgo, Vicente Ferreira Coelho que redigisse uma carta ao rei de Portugal, D. José I em nome de todo o grupo. O dito fidalgo narra, pormenorizadamente, as violências sofridas pelos Panatí, na pessoa do seu capitão, sendo retirada as suas terras pelos moradores do sertão para criação de gado, com "o pretexto de que comiam e furtavam lhes os gados".⁵ Os índios despejados não eram aceitos nem pelos moradores do

³ Ofício do [governador da capitania de Pernambuco], José César de Meneses, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, 1777, setembro, 30, Recife. AHU_ACL_CU_015, Cx. 127, D. 9668.

⁴ Requerimento do capitão dos índios da aldeia de Jacoqua, João Ribeiro, ao príncipe regente D. Pedro. 6 de maio de 1676. Paraíba. AHU_ACL_CU_014, Cx. 2, D. 98.

⁵ CARTA de Vicente Ferreira Coelho, ao rei [D. José I], AHU, Paraíba, Cx. 18, D. 1435.

Piancó e “menos os queriam no sertão das Piranhas, aonde foram também corridos pelos moradores e seu missionário Padre Custódio de Oliveira”.⁶ As lideranças Panatí, estrategicamente, recorreram ao governador da capitania da Paraíba que decidiu deixá-los retornar e permanecer na sua aldeia. No entanto, foi exigido pela administração colonial que o capitão dos Panatí, José Francisco da Silva cumprisse a promessa de que prenderia qualquer indígena que fosse pego, novamente, roubando nas fazendas dos moradores no entorno do aldeamento.

O capitão dos índios Panatí, foi chamado pelos representantes da Coroa portuguesa e obrigado a policiar seus parentes, impedindo-os que continuassem os “furtos”. A volta dos Panatí ao aldeamento provocou ódio e reações entre os criadores de gado resultando na morte violenta do capitão José Francisco da Silva, “que ferido no rosto e nas costas não resistiu”.⁷ Diante da situação de perseguição em que estavam vivendo nos sertões de Piancó, este grupo étnico utilizava das estratégias políticas e dos caminhos da legislação indigenista em vigor para conquistarem a benevolência do rei D. José I. No discurso do representante dos Panatí, faz-se questão de evidenciar que,

os índios da nação Panatí com toda humildade representam a Vossa Majestade que sendo *os mais leais vassallos* que nunca em tempo algum deixaram de merecer o mesmo nome, nem tomaram vinganças dos brancos nas ocasiões que lhes tem dado, se vêm hoje os mais perseguidos e desgraçados, sem proteção das justiças por serem muito pobres.⁸

O documento acima revela que os Panatí souberam utilizar das práticas políticas dos colonizadores de acordo com os seus interesses, interligados “à dinâmica de suas organizações sociais, que igualmente se modificavam no decorrer do processo histórico” (ALMEIDA, 2003, p 30). O principal argumento dos Panatí se destaca no documento acima, pois eram “os mais leais vassallos”, já que lembraram que estiveram ao lado dos portugueses, em outros tempos, contra outros inimigos Tapuia. Destarte, acreditavam que tinham o direito de usufruir da justiça e proteção real.

Para a alegria dos Panatí, as suas solicitações não só chegaram ao conhecimento do rei D. José I, como ele baixou uma Provisão de 15 de outubro de 1755, direcionado ao Ouvidor Geral da Paraíba, ordenando que se fizesse uma devassa das mortes dos índios Panatí, e que era necessário promover a segurança destes índios sob a Real Proteção, como solicitados, e que se prenda os culpados. Não se sabe se a provisão foi realmente cumprida, mas este evento possibilita uma interpretação de que muitos os indígenas passavam a compreender a cadeia de obrigações recíprocas constituída no Antigo Regime.

Lideranças religiosas: marcas da cultura política indígena

Entre os grupos étnicos é importante destacar as lideranças indígenas religiosas. São eles que conheciam e conhecem os destinos dos espíritos dos “parentes” após a morte e são eles que, entre os povos indígenas da capitania de

⁶ Idem, D. 1435.

⁷ Certidão (anexa) de Matias Soares Taveira e Manuel de Campo do Terço dos Auxiliares da Companhia da Paraíba do Norte. Certificando os acontecimentos contra Panatí. AHU_ACL_CU_014, Cx. 18, D. 1435.

⁸ Carta de Vicente Ferreira Coelho, ao rei D. José. Sobre o que se praticou com a nação Panatí. 1755, maio, 5, Paraíba. AHU_ACL_CU_014, Cx. 18, D. 1435.

Pernambuco e suas anexas, conheciam os segredos da natureza, especialmente, as plantas que curavam e que favoreciam o transe através de folhas especiais fornecedoras de líquidos enteógenos e, por meio da beberagem, conduziam os rituais que levavam os seres humanos aos espíritos ancestrais. Para muitos povos é através dos maracás que os xamãs falam com os espíritos. São eles os que conhecem, talvez melhor do que todos, a ordem do mundo e as suas histórias de origens formuladas pelo seus grupos étnicos e, especialmente, os novos eventos advindos dos contactos com os não indígenas (SILVA, 1988, p 29). Estes líderes religiosos ameríndios se destacaram nos aldeamentos da capitania da Paraíba, especialmente na região do Mamanguape, Aldeia de Boa Vista, na qual viviam os indígenas da família lingüística Tarairiú: Kanindé e Xukuru, sob a tutela dos missionários da Ordem do Carmo, religiosos de Santa Teresa, os carmelitas. Estes indígenas foram deslocados dos espaços do sertão até os aldeamentos do litoral paraibano, onde passaram a ressignificar as suas tradições diante do contínuo acirramento de "identidades étnicas" que tinham que enfrentar no processo de contatos com os não-indígenas. Acontece que as lideranças Xukuru construíram espaços de "nobreza" diante dos "outros" com pautas culturais distintas e representadas como "abomináveis". Construindo uma cosmologia de contato os líderes religiosos Tarairiú, repassaram alguns dos seus conhecimentos

fitoterápicos e mágicos para os próprios missionários carmelitas. Como fica claro nas narrativas do capitão-mor da Paraíba, ao afirmar que, além dos índios deveriam ser investigados pelo visitador e punidos "os clérigos e frades, que também estão se vallendo de feiticeiros para as suas curas, e os que menos pecão neste particularuzão de pallavras de panos, e de outras superstiçoenz de que se valle toda esta gente" 10. Esta informação ilustra o grau de processos relações interétnicas que envolviam as espacialidades dos sertões, ao mesmo tempo em que provocavam preocupações à Igreja Católica pois, não apenas se mantinham rituais indígenas, tidos como feitiçaria, mas também as práticas ditas "pecaminosas" que deviam ser por eles combatidas e extirpadas, pois encontravam territórios católicos dispostos a se adaptarem diante de tais crenças "diabólicas indígenas". Sendo assim, ocorre o acirramento das "identidades étnicas" considerando-se que a etnicidade é resultante da relação com o outro étnico, sendo posta em pauta pelos sujeitos em virtudes da aceitação, reciprocidade e/ou negação. A etnicidade é, portanto, dinâmica assumindo características determinadas em função dos conflitos impostos pelos eventos como o que ocorreu em Mamanguape, capitania da Paraíba, entre missionários e as lideranças religiosas indígenas, por que não dizer da "nobreza espiritual indígena" aos olhos étnicos.

Quando descobertas as transgressões das lideranças indígenas Tarairiú, a impiedade das autoridades lusas foi implacável, pois

importava que fosse dado o exemplo, principalmente aos líderes religiosos, em uma perseguição às liberdades do outro, do diferente, do "inimigo", daquele que o EU encara como uma ameaça. Este evento nos remete a Fredrik Barth (1969) quando enfoca que a diferenciação étnica permanece, apesar da interação ou proximidade física e da própria violência entre os grupos, e que longe de levar ao desaparecimento da diferença por mudança e aculturação, constitui-se, sim, nas bases sobre as quais são levantadas a especificidade e a consciência étnica. As lideranças religiosas indígenas souberam provocar sentimentos de respeito e temor diante dos colonizadores, especialmente religiosos católicos: não era a extinção do uso da Jurema em si que a cúpula da Igreja Católica desejava prioritariamente. Contudo, é possível conjecturar a necessidade de retirar o controle e poder das lideranças espirituais indígenas que atuavam nas fímbrias dos sertões, como agentes de poder das crenças desses homens e mulheres e do imaginário dos luso-brasileiros. Sim, pois as lideranças religiosas Tarairiú, eram detentoras do segredo da Jurema. Portanto, usavam de uma cultura política espiritual que tanto guiava/influenciava o agenciamento das vivências de seu grupo, quanto ocasionava conflitos para com os representantes lusitanos da empreitada colonizadora católica. As lideranças Tarairiú de Mamanguape, apesar das investidas dos missionários carmelitas e do representante do Santo Ofício em cristianizá-los, regeram suas vivências de acordo com suas

prerrogativas culturais, religiosas e políticas (FREIRE, 2013, p 55). Eles não se anularam no contato com estes outros, pelo contrário resistiram – seja através de negociações ou violências – às imposições que lhes eram determinadas. As suas lideranças religiosas, nobres perante seu povo, ressignificaram o culto à jurema em forma de agenciamento de seu grupo étnico. É nessa perspectiva que para ser chefe precisava ter prestígio e para ter prestígio tinha que ter liderança, carisma e, especialmente, generosidade para com os membros do seu grupo objetivando prover seus liderados. A "nobreza" do líder indígena estava e ainda está na capacidade de transformar relações de parentesco, de nomeação, de construir caminhos adaptativos sejam culturais, religiosos e, principalmente, de novas territorialidades (APOLINÁRIO, 2011, p 02). Da importância e veneração que os indígenas tinham pelas lideranças religiosas, constituíam-se relações de poder internas aos grupos étnicos.

Direção ou Diretório: ressignificando as práticas da política indigenista portuguesa de controle e mercês

Na segunda metade do século XVIII, o ministro Sebastião José de Carvalho e Mello, Marques de Pombal, reestruturou a legislação indigenista objetivando integrar os grupos étnicos à sociedade não-indígena da América Portuguesa. Para este fim, redimensionou a política indigenista com a publicação do *Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e*

do Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário, transformada em lei por meio do alvará de 17 de agosto de 1758.

Na capitaniade Pernambuco, o Diretório foi adaptado aos interesses da administração local, passando a criar uma versão denominada de *Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas*.⁹ No discurso da Direção era asseverada a promessa de integrar os povos indígenas à sociedade portuguesa já que até aquele momento, “não se pode negar que os índios d’este governo e capitánias anexas se conservam até agora na mesma barbaridade, como se vivessem nos incultos sertões em que nasceram praticando o péssimo e abomináveis costumes do paganismo”.¹⁰ Parte deste documento deixa entrever a busca pelos interesses pombalinos de uma homogeneidade cultural quando passa a transformar as antigas aldeias em Vilas. Para tanto, é dito na Direção a necessidade de “civilizar estes até agora infelizes e miseráveis povos, para que sendo da ignorância e rusticidade em que se acham reduzidos, passem a ser uteis a si, aos moradores e Estado”¹¹.

A primeira medida tomada pelo governador a capitania de Pernambuco, Luis Diogo Lobo da Silva, ao tomar consciência das mudanças radicais e complexas que a Lei do Diretório e, notadamente, a Direção traria as estruturas sócio-econômicas e culturais dos homens e mulheres indígenas, foi convidar as chefias indígenas das missões religiosas do Ceará e Rio Grande para

que se deslocassem de suas aldeias até Recife, objetivando convencê-los da importância que as mudanças e benesses que a nova política indigenista portuguesa traria para os vassallos indígenas localizados nas capitánias de Pernambuco e suas anexas. E, principalmente, como cada liderança indígena teria um “lugar de destaque” na condução dos interesses da Coroa portuguesa.

O governador de Pernambuco resolveu antecipar as possíveis reivindicações e revoltas que as mudanças trariam na condução das vidas dos homens e mulheres indígenas. De acordo com as palavras do dito governador diante das lideranças indígenas era preciso “destruir algumas sinistras impressões que receava lhes pudessem dar com que obstassem aos ditos estabelecimentos”.¹² Destarte, no dia 29 de maio de 1759 os principais indígenas chegaram acompanhados dos seus oficiais apreensivos com o que estava ainda por vir, diante daquele estranho convite.

Estrategicamente, entre as lideranças que se encontravam em Recife dois deles foram escolhidos pelo governador de Pernambuco para jantar em sua residência no dia em que se comemorava o aniversário do rei D. José I. Era o D. Felipe de Sousa e Castro, mestre de campo da Serra da Ibiapaba, condecorado com a Ordem de São Tiago, “por ser o principal chefe”¹³ já que estaria sobre seu domínio mais de sete mil homens e mulheres indígenas e devido à participação em diferentes guerras contra os denominados índios Tapuia. O outro líder indígena escolhido para a cerimônia para homenagear o

⁹ Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias dacapitania de Pernambuco e suas anexas, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, XLVI, 1883, pp. 121-171.

¹⁰ Direção, p. 126.

¹¹ Idem.

¹² Ofício do governador da capitania de Pernambuco, Luis Diogo Lobo da Silva, ao secretário de estado a Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte real. Recife. 13 de junho de 1759. AHU_ACL_CU_015, Cx. 91, D. 7284.

¹³ Idem, D. 7284.

aniversariante, rei D. José, foi o indígena João Soares Algodão "por motivos de igual qualidade".¹⁴ Estes líderes indígenas foram, primeiramente, presenteados com roupas que remetia a nobreza lusa e foi oferecido "um corte de seda" para a mulher de D. Felipe para, estrategicamente, o governador fincar o lugar de poder desta liderança diante dos demais. Ou seja, era preciso cooptá-lo aos interesses de Sua Majestade na aplicação da Direção já que ele tinha grande respeito e poder de barganha diante dos outros principais que se encontravam no Recife.

Este documento é revelador da necessidade que se tinha de se criar "simbolicamente" o nobre indígena em detrimento dos que deveriam se conformar como indivíduo de menor prestígio na trama de poderes do Antigo Regime. O evento da presença indígena nas comemorações do aniversário do rei D. José, nos possibilita referendar o sociólogo Nobert Elias quando descreve que a sociedade do Antigo Regime controlava via etiqueta, cerimônias, ritos e atividades protocolares. Destarte, cada pessoa na cerimônia definia o seu lugar na hierarquia social. Era o chamado "fetiche de prestígio".¹⁵

Não pensou o governador da capitania de Pernambuco, que as relações ferrenhas de poder com lideranças indígenas, representado por D. Felipe de Sousa e Castro podiam resultar em negociações e trocas de favores? Se o governador esperava seu total apoio na implantação da Direção, estrategicamente, o Líder da Serra de Ibiapaba, exigiu direitos de

cobranças de impostos "as quais consistiam em meia pataca que lhes passava cada índio que saia a comboiar gados por todo o continente".¹⁶ O mestre de campo solicitou também a "conservação da sua fazenda de gado e uma especial distribuição das suas terras".¹⁷

No Diretório, assim como, na sua versão adaptada a capitania de Pernambuco e suas anexas, os prestígios dos oficiais indígenas já estavam institucionalizados em detrimento dos outros indivíduos incluídos dos laços de poder/saber do pequeno grupo nobiliárquico das chefias ameríndias. Não obstante, para a estruturação das novas espacialidades de sociabilidade e poder, ordenava-se a "diversa graduação de pessoas a proporção dos ministérios que exerciam. Os principais indígenas foram destacados nas vilas e lugares como oficiais, referendados enquanto "nobres" que não deveriam desenvolver atividades mecânicas, como os outros indivíduos de menor prestígio. Entre outros destaques da política indigenista pombalina, os oficiais indígenas não precisavam remar canoas, as formas de vestir teriam que ser diferenciados como se apresentavam na tradição do "ser nobre do Antigo Regime", e poderiam ter para si indígenas serviçais.¹⁸

Em diferentes eventos registrados na documentação das capitanias do Norte, verificaram-se as ações dos colonizadores favorecendo líderes indígenas e outros que se destacavam no grupo étnico, considerados capazes de poder influenciar as decisões da comunidade. Tais práticas, inegavelmente, acentuavam as

¹⁴ Idem, D. 7284.

¹⁵ Nobert ELIAS. *A sociedade de Corte*. Rio de Janeiro, Jorge Zarázar Editor, 2001, p. 103.

¹⁶ Ofício do governador da capitania de Pernambuco, Luis Diogo Lobo da Silva, ao secretário de estado a Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte real. Recife. 13 de junho de 1759. AHU_ACL_CU_015, Cx. 91, D. 7284.

¹⁷ Idem, D. 7284.

¹⁸ Rafael Ale ROCHA, *Os oficiais índios na Amazônia Pombalina. Sociedade, Hierarquia e Resistência (1751-1798)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ, 2009, p. 40.

diferenças entre indivíduos indígenas, causando desigualdades de condições no interior dos povoadamentos, especialmente no processo de distinções a partir de funções como: de comando; como chefes das comunidades, funcionários camarários, meirinhos, pequenos agricultores e artesãos.

Embora a política de distribuições de mercê entre colonizadores e indígenas tenha sido eventualmente utilizada desde o início da conquista, na segunda metade do século XVIII tornou-se uma prática freqüente e incentivada pela política pombalina. Assistiu-se, portanto, a formação de uma aristocracia indígena, diferenciada, promovendo à constituição de outro estrato social, o "principalato". Mais do que uma capacidade de chefia tradicional escolhida pelas qualidades elencadas pelo seu povo, o principalato surge com mais força, no período pombalino, como concessões e benesses do Monarca. Esta assertiva é perceptível nos vários requerimentos dos indígenas das aldeias e vilas da capitania de Pernambuco e suas anexas como destaque nos requerimentos a seguir:

- Diogo Alves de Campos, Leandro da Silva e Martinho da Silva, índios da etnia Kariri situados no rio São Francisco na aldeia de Yuracopa, solicitando confirmação de patentes por terem colaborado com os portugueses nas guerras contra outros povos indígenas no sertão do Piauí e, por isto, alcançaram do governador de Pernambuco

respectivamente, patente de governador de toda a nação Kariri situada ao longo do rio São Francisco, mestre de campo de todas as aldeias e "capitão mor da sua missão".¹⁹

- Sargento-mor dos índios Kariri, Manuel Homem da Rocha, solicitando soldos e fardas para os soldados e cabos das companhias, como se praticou com os índios de Jacuipe, e possam fazer para a sua aldeia, nas naus que parte para a Bahia.²⁰
- Sargento-mor dos índios Kariri, Manuel Homem da Rocha, solicitando nova provisão "pela qual se mande observar a conservação da posse das terras no sítio Ganipapo, capitania da Paraíba, aos índios Kariri e a expulsão dos gados que invadem o sítio da Missão e anexado ao requerimento encontra-se um abaixo assinado de vários moradores não indígena apoiando a solicitação do líder do povo Kariri.²¹
- Lázaro Coelho de Sá, índio da aldeia do Urucú, freguesia de Santa Luzia da Alagoa do Norte, pedindo para exercer o posto de governador dos índios da capitania de Pernambuco.²²
- Solicitação de confirmação da patente de capitão-mor da nação Tabajara de Vila de Viçosa, por sua dedicação nos enfrentamentos com outros povos indígenas no interior do sertão.²³
- O índio Manuel José Soares, solicita

¹⁹ Requerimento do governador dos índios da nação Kariri, Diogo Alves de Campos e Leandro da Silva, Pernambuco. AHU_ACL_CU_015, D. 3257.

²⁰ Requerimento do sargento-mor dos índios Kariri, Manuel Homem da Rocha. 1752, AHU_ACL_CU_014, Cx. 16, D. 1338.

²¹ Requerimento do sargento-mor dos índios Kariri, Manuel Homem da Rocha, Paraíba. AHU_ACL_CU_014, Cx. 16, D. 1336.

²² Requerimento do índio Lázaro Coelho de Sá ao rei [D. José], pedindo para exercer o posto de governador dos índios da capitania de Pernambuco. [ant. 1755, setembro, 27. AHU_ACL_CU_015, Cx. 80, D. 6632.

²³ Requerimento de D. José de Sousa e Castro à rainha [D. Maria], 1782, AHU-Piauí, Cx. 12, doc. 32.

confirmação da carta patente para o posto de capitão da oitava Companhia do Corpo de ordenança dos índios da Vila de Alhandra.²⁴

Os requerimentos, gestados pelas lideranças indígenas, normalmente legitimados pelos governadores não podiam ser ignorados, pois possibilitavam a adequação das estruturas de poder monárquico às realidades locais como eram os aldeamentos e vilas submetidas às chefias indígenas. Como afirma Ale Rocha, no processo de relações políticas e interétnicas índios e luso-brasileiros deixavam entrever os interesses de cada lado (ROCHA, 2009, p 16).

Considerações finais

Através das leituras documentais foi perceptível a distribuição de mercês pela monarquia portuguesa para recompensar os serviços dos seus súditos indígenas, favorecendo um sistema de "economia de mercê". A concessão de benesses, ofícios e honrarias pela monarquia foi uma maneira de criar e reforçar os laços

entre o centro e suas diversas periferias, dentro de uma lógica de Antigo Regime de manutenção de uma sociedade estratificada e fundada em privilégios e, portanto, na desigualdade.

Os colonizadores nos processos de contatos interétnicos passaram a identificar nos grupos indígenas aqueles indivíduos que se destacavam com prestígio social e comando. As lideranças indígenas citadas na documentação colonial como "principais", se tornaram interlocutores no processo de "negociação e conflito" desde os eventos do descimento em que se davam os primeiros "acordos de paz", terminado com a transferência de diversos grupos étnicos dos seus territórios originários para outras espacialidades forjadas pelos interesses dos luso-brasileiros e interpretadas pelas lideranças indígenas como novas acomodações necessárias a permanência dos seus grupos. Grupos estes que forjaram novas práticas culturais em meio a espacialidades construídas e cartografadas pelos interesses da sociedade envolvente da América Portuguesa.

²⁴ Requerimento de D. Manuel José Soares ao príncipe regente [D. João]. 1801, Paraíba, AHU_ACL_CU_014, Cx. 37, D. 2691.

Referências bibliográficas

- AIBERT, Bruce, RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologias do contato*. São Paulo, Ed. UNESP, 2002.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: identidades e cultura nas aldeias do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- BICALHO. *Conquista Mercês e Poder Local: a nobreza da terra na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime* in Revista Almanaque Brasiliense nº 02, novembro, 2005.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Apresentação. In: Bruce AIBERT e Alcida Rita RAMOS, *Pacificando o branco: cosmologias do contato*. São Paulo, Ed. UNESP, 2002.
- ELIAS, Nobert. *A sociedade de Corte*. Rio de Janeiro, Jorge Zarázar Editor, 2001.

FAUSTO, Carlos, MONTEIRO, John. *Tempos Índios: história e narrativas do novo mundo*. Rio de Janeiro, Museu Nacional de Etnologia, 2007.

Freire, Gláucia de Souza, DAS "FEITIÇARIAS" QUE OS PADRES SE VALEM: CIRCULARIDADES CULTURAIS ENTRE INDÍGENAS TARAIRIÚ E MISSIONÁRIOS NA PARAÍBA SETECENTISTA. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), junto à Linha de Pesquisa Cultura, Poder e Identidades, como requisito para obtenção do título de Mestre, 2013.

GLAUCIA, de Souza, APOLINÁRIO, JucieneRicarte. Transgressão e Negação da conversão dos Tarairiú no Aldeamento de Boa Vista – Capitania Real da Paraíba. In: Revista Mosaico, v. 4, n. 2, p. 155-164, jul./dez. 2011.

LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII*, Recife, Programa de Pós-Graduação em História (Tese de doutoramento), 2005.

MONTEIRO, John. Entre o Etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas. In: FAUSTO, Carlos e MONTEIRO, John. *Tempos Índios: histórias e narrativas do novo mundo*. Rio de Janeiro: Assírios & Alvimp, 2007.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo, *O Ethos nobiliárquico no final do antigo Regime e o liberalismo*. Lisboa: imprensa e Ciências Sociais, 2003.

PUNTONI, Pedro, *A guerra dos bárbaros. Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, (1650-1720)*. São Paulo, Hucitec, 2002.

ROCHA, Rafael Ale. *Os oficiais índios na Amazônia Pombalina. Sociedade, Hierarquia e Resistência (1751-1798)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niteroi, 2009.

RECEBIDO EM: 12.12.2015

APROVADO EM: 10.01.2016

OS ESTUDOS INDÍGENAS E O BRASILIANISMO CONTEMPORÂNEO NA AMÉRICA DO NORTE¹

Dr. Hal Langfur
University of New York at Buffalo
hlangfur@buffalo.edu

Resumo: O presente texto reproduz a conferência de abertura ministrada no *III Seminário Internacional América Indígena: processos de mediação e mestiçagens* realizado no Rio de Janeiro em 2015. Apresentamos um recenseamento de pesquisas e debates sobre as questões relacionadas as populações indígenas, relacionando os estudos realizados nos Estados Unidos e no Brasil consideradas as suas convergências e singularidades.

Palavras-Chave: Estudo indígenas, Brazilianismo, América do Norte

ABSTRACT: This text reproduces the opening lecture given at the III International Seminar Indigenous America: mediation and miscegenation held in Rio de Janeiro in 2015. We present a research registration and debates on issues indigenous populations, relating the studies in the United States and Brazil considered its similarities and singularities.

Keywords: Indigenous Study, Brazilianismo, North America

Quando a Dra. Izabel Missagia me convidou para falar sobre o tema dos estudos indígenas e o brasilianismo contemporâneo na América do Norte, eu logo decidi não o fazer partindo da genealogia. O grupo de historiadores,

ethnohistoriadores e antropólogos ativos neste campo nos Estados Unidos é pequeno o suficiente para que possamos manter contato constante, colaborar em vários projetos e aprender muito com os trabalhos uns dos outros. Nossas tradições historiográficas nacionais implicam trabalharmos dentro de certos contextos específicos, que ajudam a explicar o motivo por escolhermos nossos assuntos de pesquisa e como lidamos com eles. No campo da etnohistória, ocorre-me, em especial, o legado influente do academicismo vigoroso focado nos povos nativos da América do Norte e na história de regiões fronteiriças. Mas, no final das contas, nossa genealogia liga brasilianistas aos brasileiros. Vocês são nossa família acadêmica, nossos mentores e interlocutores. Vocês, acima de tudo, estabeleceram os padrões pelos quais podemos nos comparar. Neste sentido, vocês conhecem – provavelmente melhor do que nós – os dados genealógicos que nós, pesquisadores estrangeiros, contribuimos ao campo que vocês institucionalizaram e desenvolveram, questão por questão, palestra por palestra, livro por livro.

O que pode não ser tão óbvio, contudo, é a maneira com que nosso treinamento e estrutura institucional afeta a maneira em que nós, brasilianistas nos Estados Unidos envolvidos na área de história indígena, formulamos nossas pesquisas e transmitimos nossas descobertas – junto das

¹ Tradução por Ricardo Maciel dos Anjos.

suas descobertas – aos nossos alunos. Somos, quase sempre, contratados por departamentos de história, dentro dos quais somos os únicos pesquisadores estudando o Brasil. Frequentemente, somos os únicos – ou um entre dois ou três, em departamentos grandes – estudando a América Latina por inteiro. Recai sobre nós o ofício de ensinar sobre toda a longa história dessa grande região. No meu caso particular, na State University of New York at Buffalo, uma instituição de pesquisa relativamente grande, eu sou, como de costume, o único brasileiro no departamento de história, e tenho somente mais uma colega que trabalha com a América Latina. Suas áreas de ensino incluem as histórias do México, do Caribe e da América Latina contemporânea. As minhas incluem o Brasil (sim, *todo* o Brasil, de 1500 até o presente), América Latina colonial e o mundo atlântico. Sei que estas atribuições vão parecer absurdamente amplas para vocês, mas é esta a realidade das posições que ocupamos em uma profissão no qual três quartos dos docentes em história nacional se especializam na história ou dos Estados Unidos ou da Europa². O um quarto restante se encarrega de ensinar sobre o resto do mundo, encargos os quais temos de convencer comitês de contratação de que estamos qualificados e aptos a exercer. Os cursos que ministramos e, inevitavelmente, os auxílios que recebemos, são influenciados por esta realidade.

Mas isso não é sempre algo ruim. A amplitude de nossas responsabilidades como professores nos faz focar em conexões e comparações. Também temos que nos comunicar com leitores de língua inglesa que enxergam o Brasil como uma parte da história maior da América Latina, e cujos fundamentos educacionais são os da história dos Estados Unidos. Quando obtemos sucesso, esta visão mais ampla nos ajuda a guiar alunos pelos excessos e excepcionalismos de historiografias nacionalistas, tanto brasileiras quanto norte-americanas. A maioria de nós que trabalha com os povos indígenas do Brasil colonial, por exemplo, inclui em algum grau, em nossos artigos e livros, paralelos puxados das Américas espanhola, britânica, e, frequentemente, também das francesa e holandesa.

Com estas considerações iniciais, permitam-me propor uma única questão. Esta é uma questão que todos vocês já perguntaram. É uma questão que tem energizado a expansão do interesse pelos estudos indígenas aqui no Brasil durante os últimos 30 anos. Depois de vocês, nós também temos feito essa pergunta – e o temos feito dentro dos parâmetros intelectuais e institucionais que descrevi. Enquanto nossas respostas têm muito em comum com as dos acadêmicos brasileiros, espero poder realçar também certas diferenças. A pergunta é esta: “Onde estão os índios?”

² Robert B. Townsend, “The Rise and Decline of History Specializations over the Past 40 Years,” *Perspectives on History* (Dec. 2015), <https://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/december-2015/the-rise-and-decline-of-history-specializations-over-the-past-40-years>.

Onde Estão os Índios?

Na maioria dos cursos introdutórios sobre o passado colonial da América Latina ensinados nas faculdades dos EUA, e na maioria dos livros didáticos utilizados nestes cursos, os índios dominam a cena. Digo, eles o fazem quando o tópico é a América espanhola. Por que é que eles desaparecem tão rapidamente do nosso panorama histórico da América portuguesa? Naturalmente, esta é uma questão que preocupa a maioria de nós que se propôs a fazer pesquisas no campo da história indígena do Brasil. Achamos que é uma questão que diz respeito também aos historiadores da América do Norte colonial. Achamos que diz respeito aos nossos alunos. Achamos que explorar esta questão pode nos ajudar a compreender o que norte-americanos rotineiramente se esquecem de ensinar e não aprendem sobre a vastidão do hemisfério ocidental que existe além do território continental dos Estados Unidos.

Ao que o típico curso introdutório de história Latino-Americana em uma de nossas faculdades ou universidades prossegue, progredindo da conquista à consolidação da sociedade colonial na América espanhola, os índios estão por toda parte. É uma história que não se pode contar sem eles: Colombo encontrou os taínos na Ilha de São Domingos; Cortés, os maias e astecas no México; Pizarro, os incas no Peru. O caldeirão do Caribe já

tinha, então, estabelecido os padrões de conquista, trabalho coercivo e colapso populacional que assolaram o território dos EUA. As densas populações, agriculturas intensivas, rotações de trabalho forçado e sistemas tributários estatais que anteriormente apoiavam a realeza, o clero e guerreiros, tornaram-se a base da riqueza colonial. Mas não obstante o quão mortais as doenças, o quão cruel a opressão, ou o quão determinados a coroa e a igreja estavam em transformar os sobreviventes desta catástrofe em cristãos desenraizados, os povos nativos persistiram e resistiram, impondo demandas sobre terras e recursos, opondo-se a avanços na depredação, negociando sua introjeção na sociedade colonial, e assegurando suas práticas culturais.

O Brasil, como os alunos americanos frequentemente aprendem, foi um caso atípico. Os portugueses tiveram que lidar com povos mais móveis e menos hierárquicos, espalhados por uma extensa costa atlântica. Sem o costume de produzir excedentes agrícolas, organizados em famílias e tribos, ao invés de em Estados poderosos e reunidos em vilas temporárias, ao invés de concentrados em cidades imponentes, como Tenochtitlan e Cuzco, os povos brasileiros falantes de tupi, de acordo com as histórias convencionais, rapidamente sucumbiram, ou desapareceram floresta adentro. Alguns missionários denunciaram os

abusos sofridos pelos índios, mas antes que uma conversão profunda ao cristianismo pudesse acontecer, os índios desapareceram, substituídos por um influxo de escravos africanos. Relatos da sociedade colonial brasileira amadurecida não mais afastavam às periferias os atuantes de fora das elites – como outrora fizeram – mas a ênfase é nos escravos africanos e em seus descendentes. Os povos nativos quase nunca aparecem. Índios são para a América espanhola, e não para a portuguesa, e alunos norte-americanos curiosos ficam se perguntando por quê.

Como os pesquisadores neste congresso sabem (e ajudaram a explicar), longe de desaparecerem rapidamente da costa atlântica da colônia, os povos nativos formavam a mão-de-obra litorânea primária – tanto livre quanto cativa – durante o primeiro século de colonização. Fora das mais lucrativas áreas produtoras de açúcar do nordeste, que tendia à mais cara mão-de-obra de escravos africanos a partir do início do século XVII, uma multiplicidade de nativos independentes e moradores de missões continuou a existir nos litorais durante o período colonial. Se os índios nunca desapareceram, se eles continuaram a ser figuras importantes em todas as regiões, por que é que os estudiosos ignoraram esta presença por tanto tempo? Esta é uma questão que muitos de vocês já ponderaram. Vocês sabem que a resposta é complexa. As origens intelectuais

da desaparecimento dos índios brasileiros são históricas e historiográficas. Elas podem ser atribuídas a desenvolvimentos na disciplina acadêmica de história, e a limites disciplinares tradicionais. Eles têm a ver com impedimentos à permuta acadêmica que são surpreendentemente teimosos, apesar do mundo globalizado. Algumas palavras acerca de cada um destes motivos ajudará a clarear a natureza do problema, assim como o vivenciamos nos Estados Unidos.

Apagando a História Indígena

Mais uma vez, quero lembrá-los que estou levando em consideração a perspectiva norte-americana, que tradicionalmente enxerga a história do Brasil como parte da história que engloba o passado da América Latina. Neste contexto, a ideia que os povos nativos exerceram uma influência modesta no começo da história do país vem, em parte, de dados demográficos. Populações indígenas pré-colombianas, cujos números são, até hoje, incertos e controversos, evidenciam distinções-chave entre as principais áreas de colonização durante o primeiro século de expansão ultramarina portuguesa e espanhola. Estimativas conservativas da população do México, logo antes do contato com os espanhóis, sugerem até 20 milhões de nativos. A região andina tinha até 12 milhões de habitantes. Em comparação, apesar do vasto território, a região que se tornou o

Brasil era o lar de provavelmente três ou quatro – e talvez até seis ou mais – milhões de habitantes. Se assumirmos um colapso demográfico de até noventa por cento durante o primeiro século após o contato, a situação não melhora muito. Graças aos simples números de pessoas, os sobreviventes dos impérios Inca e Asteca exerceriam uma influência maior. Não há como estudiosos ignorarem a importância dos povos mesoamericanos e andinos na sociedade pós-conquista.

Os menos-numerosos e não sedentários índios, Tupis e não-Tupis, que viviam ao longo do litoral brasileiro confundiram os primeiros escritores dos primeiros relatos com sua diversidade linguística e fragmentação política. Os povos interioranos e suas dúzias de famílias linguísticas aumentaram enormemente esta situação desconcertante. Quão mais nômade o grupo, menores suas comunidades e menos articuladas suas hierarquias políticas. Porém, a organização social de grupos familiares indígenas podia ser bastante complexa – algo que observadores ignoraram durante vários séculos. A ausência de uma liderança centralizada significou que grupos nativos na América portuguesa não se rendiam em massa. Sem riquezas acumuladas oriundas de ouro ou excedentes agrícolas e sem tradição de trabalho forçado, conquistar estes grupos apresentava poucas vantagens, já que liga-los a produção comercial visando lucro

era demasiado dispendioso. Dadas estas características, não é surpreendente que a história brasileira não tenha sua versão de Cortés ou Pizarro – nenhum protagonista europeu relevante, tomado como herói ou vilão, sobre quem se baseiam as primeiras narrativas de encontro, resistência e subjugação indígena. Talvez seja o caso de nós, americanos, sermos especialmente suscetíveis a narrativas maniqueístas, o que dificulta nossa compreensão da complexidade do começo da história brasileira.

Diferenças em densidades populacionais, estratégias de subsistência e organização política e social só explicam parte do problema, contudo. Também se deve levar em conta ideologias nacionais e tendências das elites intelectuais. Aqui eu os convido a reconhecerem comigo uma cegueira há muito comum entre estudiosos brasileiros e americanos. Agora sabemos, por exemplo, que agricultura e aquicultura intensivas criaram excedentes agrícolas na bacia amazônica capazes de suportar sociedades maiores e mais estratificadas do que se pensava. Mas suas conquistas culturais – cerâmicas maravilhosas, tradições orais complexas e conhecimento inigualável da floresta – permanecem pouco apreciados. John Monteiro, nosso amigo e ligação transnacional, cuja falta é tão sentida, alertou aos estudiosos brasileiros e americanos sobre nossa visão limitada. Ele notou que

a primeira geração de intelectuais brasileiros, no século XIX, que se propuseram a escrever a história de sua nação recentemente tornada independente, consagraram uma imagem de que os índios eram, cito: "nobres, valorosos e (especialmente) extintos (...) a ideia de que o início da história brasileira significava o fim dos índios se tornou tão comum que poucos historiadores (...) se preocuparam em levar em consideração a presença e participação constantes dos povos indígenas, que, até os dias de hoje, continuam a tornar a história brasileira um enorme quebra-cabeças a ser resolvido por futuros estudiosos."³ Similarmente ao Brasil, antes de a geração atual de estudiosos ocupar suas posições acadêmicas nos Estados Unidos, era raro que um brasilianista fizesse dos índios o foco de seus estudos.

Estamos mais certos do que nunca que foi um grande erro assumir que uma simples falta de fontes explicava até que ponto os índios tinham sido excluídos da história do Brasil. Escritores europeus, tanto religiosos quanto laicos, deixaram extensas descrições de grupos nativos no começo do século XVI. Tais documentos podem, tempos atrás, ter sido usados para explicar as mudanças sofridas por estes grupos depois que mercadores, missionários e colonos do além-mar surgiram nos litorais brasileiros. Mas, pelo contrário, historiadores evitaram o assunto, relegando-o

aos etnógrafos, cujas descobertas, muitas vezes expressivas, contribuíram para uma visão de que sociedades nativas seriam incapazes de se adaptar a mudanças históricas, ou sequer de existir fora da história.

Os historiadores hesitaram, em parte, em aventurar-se pelo território de história indígena porque as provas arquivadas, independente de sua quantidade, eram demasiado desconexas, tendenciosas e difíceis de decodificar. Escritas por missionários, oficiais do governo, elites arrogantes e colonos sedentos por terras e mão-de-obra, as primeiras fontes publicadas e arquivadas simplesmente não permitiam, ao que tudo indicava, fazer uma reconstrução fiel dos pontos de vista dos nativos. Poucos documentos sequer se referiam a índios individuais por nome, tampouco refletia seus pensamentos ou sentimentos. Desde o começo, porém, havia certa dissimulação nestes argumentos acerca das fontes: afinal, os documentos que explicitavam as perspectivas dos colonizadores também eram nebulosos. Elites letradas representavam os índios pré-literatos com preconceito. Mas eles também se descreviam de maneira complacente. Fontes que dizem respeito aos índios não eram os únicos documentos que mereciam ceticismo. Restringir a análise somente ao que era representado de maneira imparcial nos arquivos eliminaria a possibilidade de

³ John M. Monteiro, "The Heathen Castes of Sixteenth-Century Portuguese America: Unity, Diversity, and the Invention of the Brazilian Indians," *Hispanic American Historical Review* 80, no. 4 (Nov. 2000): 710, 717.

escrever a história de qualquer povo, seja ele colono ou índio.

Mudanças aconteceram lentamente, mas acadêmicos nos EUA, seguindo o exemplo de Manuela Carneiro da Cunha, John Monteiro, José Bessa Freire, e alguns outros, acabaram por fim a aplicar essa e outras percepções a fontes conhecidas, ignoradas e recém-descobertas. O relato documental começou a sugerir novos temas e significados perante as dificuldades analíticas em torno de entidades históricas que eram, em sua maioria, iliteratas. Junto com nossos colegas brasileiros, nós brasilianistas aprendemos a usar uma enorme quantidade de fontes arquivais mundanas, incluindo crônicas antigas, relatos de expedições, escritos de missionários, mapas manuscritos, estudos de propriedade, títulos de posse de terra, dados censitários, testamentos, inventários, casos de inquisição, processos judiciais, petições em nome de colonos e índios, remessas de vilas nativas, documentos eclesiásticos e certidões de nascimento, batismo e casamento.

Por fim, inovações advindas do estudo de escravos, camponeses, mulheres e outras pessoas cujas vozes os arquivos silenciaram, incluindo as dos nativos norte-americanos, ajudaram a atizar mais interesse sobre a história indígena do Brasil. Assim como o reconhecimento de que a busca por um ponto de vista nativo virgem, inalterado pelo contato com os intrusos,

pressupunha uma visão estática de cultura, que tinha pouco a ver com os turbilhões, alcances e ambiguidades da realidade histórica. É aqui que o trabalho das Dras. Maria Regina Celestino de Almeida, Izabel Missagia e outros, presentes nesse congresso, tem sido tão influente conosco na América do Norte. Ao insistir na integridade do índio supostamente puro e isolado, estudiosos tinham os condenado duplamente a um passado imutável. Em primeiro lugar, estudiosos ajudaram a criar o mito do nativo primitivo, nobre ou selvagem, intocado pela história, diferente de e anterior à sociedade moderna. Então, quando não conseguiam, na prática, localizar tais distinções, dispensaram os índios históricos como corrompidos pelo contato com o mundo colonial. Caricatos dessa maneira, os índios eram ou convertidos ou canibais – ambos de interesse limitado a historiadores acadêmicos. Foi somente quando estudiosos mudaram seu foco para as conexões coloniais e relações interétnicas, para as sociedades híbridas, mestiçagens e culturas fluidas, que ricas histórias começaram a surgir a partir do encontro de povos nativos e não nativos, que interagiram uns com os outros ao longo dos séculos – tanto de formas violentas quanto pacíficas.

Mesmo no Brasil, como vocês sabem, não foi até o começo dos anos 1990 que os estudiosos que mencionei, munidos destas percepções e novas abordagens,

lançaram o que pode ser chamado de um esforço coordenado para lidar com algumas das mais gritantes omissões e equívocos da história dos índios brasileiros. Houve, é claro, contribuições individuais precedentes, mas elas não trouxeram consigo as amplas mudanças que ocorreram na área nos anos 1990. A intensificação da pesquisa continua, aqui e conosco, de diversas formas. Suas descobertas continuam a nos impulsionar na América do Norte.

Tendo incorporado as ferramentas da antropologia, geografia cultural, estudos culturais e análise literária, os brasilianistas estão revisitando fontes antigas e descobrindo novas, assegurando assim uma posição mais proeminente aos povos nativos na sociedade luso-brasileira e às suas margens territoriais. Queremos contribuir, mesmo que de maneira pequena, a este esforço colaborativo e transnacional de mudar as explicações convencionais do passado do Brasil que diminuíram a contribuição histórica de seus povos indígenas. Como aconteceu aqui, há quem, nos EUA, tenha começado a classificar os resultados deste esforço como a “nova história indígena” do Brasil – o que apenas reforça a importância das mudanças em curso. Stuart Schwartz outrora descreveu a mudança com uma referência ao romance de Thomas Hardy, *The Return of the Native* (*O Retorno do Nativo*). Estes dizeres, porém, sugerem a suplantação de uma “velha história indígena”, que

nunca existiu de fato, exceto como uma óbvia ausência.

De todos os historiadores nos EUA que pesquisam o período colonial brasileiro, há um número surpreendente – a maioria, penso eu – focado em história indígena. Antes que vocês se deixem impressionar por este fato, deixe-me esclarecer, não sem frustração e embaraço, que há menos de uma dúzia de estudiosos sobre o Brasil colonial em grandes faculdades e universidades em todo nosso país. Então, esta transformação, eu reitero, é uma transformação brasileira. Nós brasilianistas tivemos a sorte de ocupar nossos postos em uma época em que pudemos nos beneficiar do seu trabalho extraordinário.

Na esperança de proporcionar futuras trocas, deixarei na biblioteca da UFRRJ uma cópia da coletânea que organizei recentemente, *Native Brazil: Beyond the Convert and the Cannibal, 1500 – 1889* (University of New Mexico Press, 2014), que inclui trabalhos da maioria dos brasilianistas norte-americanos ativos na área de estudos indígenas coloniais e novecentistas. Tivemos a sorte de ter, nesta coletânea, contribuições das Dras. Maria Regina Celestino de Almeida e Maria Leônia Chaves de Resende, da UFSJ. Todas as contribuições neste livro visam desafiar a divisão acadêmica tradicional dos índios brasileiros em dois grupos, que chamo de “os convertidos e os canibais”, ou, em outras palavras, os que aceitaram o

domínio colonial e os que o rejeitaram violentamente. Para vos dar uma prova da variedade presente neste trabalho, deixem-me explicar que os ensaios podem ser divididos em quatro grupos, de acordo com as regiões que discutem: Brasil costeiro nos séculos XVI e XVII, a bacia amazônica, Minas Gerais e Espírito Santo e, finalmente, Goiás. O capítulo escrito por Alida Meatcalf, da Rice University, explora autoridade religiosa, estrutura política e resistência indígena nas aldeias da Bahia do século XVI. Dra. Maria Regina compartilha com leitores de língua inglesa seu extraordinário trabalho sobre negociação e reconstituição étnica nas aldeias do Rio de Janeiro. O finado antropólogo Neil Whitehead examina a incursão de várias potências coloniais na região amazônica e as consequências disso ao longo de três séculos. Barbara Sommer, da Gettysburg College, discute o que ela descreve como uma "nobreza nativa" nas aldeias do Amazonas durante a época do Diretório. Nos capítulos focados no Sudeste, Dra. Leônia e eu documentamos o movimento, sob a pressão de uma invasão violenta, dos botocudos e de outros grupos da mata atlântica para as cidades e vilas de Minas Gerais. Judy Bieber, da University of New Mexico, relata a falha do governo em transformar os botocudos em trabalhadores agrícolas, após a declaração de guerra contra eles, em 1808. Finalmente, Mary Karasch e David McCreery, ambos

recentemente aposentados das universidades de Michigan e Georgia, analisam as políticas e resistências em Goiás, durante os séculos XVIII e XIX. Creio que vocês verão no livro um panorama bastante útil do estado atual dos estudos indígenas entre os brasilianistas nos Estados Unidos.

É claro que há um público muito maior aqui para um trabalho de tal natureza. E o suporte institucional – por mais que sempre seja um problema no Brasil – é, não obstante, mais amplo aqui, o que encoraja que um maior número de historiadores profissionais dedique suas carreiras ao campo. Como qualquer estudioso experiente da disciplina sabe, contudo, muito do que parece natural não o é, no que diz respeito à escrita da história. Devido a motivos particulares ao nosso passado nacional, em especial à proximidade, a maioria dos norte-americanos versados em história latino-americana foca nas regiões colonizadas pela Espanha – em especial o México. Há muito mais alunos de espanhol do que de português nos EUA. Dos historiadores que focam no Brasil, apenas uma minoria se especializa no período colonial, onde o impulso revisionista nos estudos indígenas tem se concentrado. Enquanto isso, um número alarmantemente pequeno de obras de pesquisadores brasileiros é traduzido para o inglês. Estas questões estruturais contribuem para a permeação lenta de novas ideias e pesquisas acadêmicas em nossos livros e

salas de aula – que foi o ponto de partida desta minha fala. Esta situação é particularmente desafortunada neste momento, em que historiadores americanos têm sugerido perspectivas mais inclusivas atlânticas, hemisféricas e transnacionais mais inclusivas como antídotos para o paroquialismo e o excepcionalismo. Dada a natureza de organização social nativa, faz sentido comparar os povos não sedentários e semisedentários dos povos das Américas do Norte e do Sul. Estes grupos têm mais em comum uns com os outros do que com as grandes sociedades sedentárias do México e do Peru. Dedicar mais atenção a suas semelhanças e diferenças traria grandes benefícios às histórias comparativas indígenas e coloniais das Américas. Devíamos todos incentivar tais interesses comparativos entre nossos alunos.

Por fim, permitam-me terminar enfatizando uma maneira em que nós brasilianistas estudiosos dos povos nativos não somos diferentes de vocês. Refiro-me à nossa responsabilidade compartilhada. Passamos nossas vidas profissionais estudando e ensinando sobre povos que, em vários casos, foram derrotados e desterrados por um avanço colonial inexorável. Caçados e massacrados, forçados a trabalhar, ou adoentados por epidemias,

centenas de grupos acabaram por desaparecer como entidades distintas. Outros acharam maneiras de se adentrarem na sociedade colonial, e depois nacional, fazendo importantes, se restritas, escolhas ao longo de seu caminho. Seja favorecendo os fundos remotos da selva, vivendo em reservas indígenas, estudando e trabalhando em áreas urbanas, ou pressionando legisladores federais em Brasília em busca de tratamento melhor, eles continuam a reagir às circunstâncias, e lutam para dar forma a seus futuros. Hoje, os que se auto identificam como povos indígenas formam oficialmente menos de um por cento da população do Brasil. Seu número reduzido torna fácil esquecer a que ponto suas presenças foram importantes – e continuam a ser – muito depois de seu primeiro encontro com os europeus. Há ainda muito a ser feito por todos nós para ajudar a reconstruir as histórias de povos há muito reduzidos a estereótipos, erroneamente considerados diminuídos ou erradicados, e considerados irrelevantes, mesmo quando alteraram a história de uma parte enorme das Américas. Quero estender minha profunda gratidão à Dra. Izabel e a todos vocês, por terem me convidado para vir aqui e participar deste comprometimento conjunto.

RECEBIDO EM 12/12/2016
APROVADO EM 06/01/2016

LOS ALIADOS INDÍGENAS DE LOS ESPAÑOLES EN EL TRÁNSITO DE LA SOBERANÍA IMPERIAL A LA NACIONAL: LOS MOQUINOS DE SANDÍA Y ABIQUIÚ, NUEVO MÉXICO

Dr^a. Danna A. Levin Rojo
Universidad Autónoma Metropolitana,
Unidad Azcapotzalco/México
levinroj@yahoo.com

RESUMEN: A partir de las expandido documentación y contenidos en Relaciones, las letras, las ordenanzas y otros documentos coloniales relacionados con la organización y la burocracia del Estado colonial, este trabajo se investiga la relación entre este agente interviniente y las poblaciones indígenas en los distintos espacios de vida en la que éstos ellos fueron asimilados como servidores de los colaboradores nativos y aparecen referidos indistintamente como "indios amigos". Un análisis comparativo de las experiencias en los diversos territorios ocupados nos permite reconocer que estas poblaciones nativas a menudo actuaron como arquitectos conscientes de su propio destino y no como meros objetos de una hábil manipulación del invasor español, un tejido complejo de relaciones.

Palabras clave: dominio español, la autonomía indígena, colonialismo

ABSTRACT: From the expanded documentation and contained in relaciones, letters, ordinances, and other colonial documents associated with the organization and bureaucracy of the colonial state, this paper investigates the relationship between this intervenor agent and indigenous populations in the various living spaces in which these They were assimilated as servers the native collaborators and appear indistinctly referred to as "friendly Indians". A comparative analysis of experiences in the various occupied territories allows us to recognize that these native populations often acted as architects aware of their own destiny and not as mere objects of

skillful manipulation of the Spanish invader, a complex network of relations.

Keywords: Spanish domain, indigenous autonomy, colonialism

La conquista española de América habría sido imposible sin la participación activa de numerosos indígenas que desde fechas muy tempranas prestaron servicio como guías, intérpretes, cargadores y guerreros en las expediciones de exploración y las campañas militares emprendidas por los invasores. Posteriormente también actuaron como colonos para poblar zonas hostiles lejos de su lugar de origen y consolidar la ocupación de los nuevos territorios que paulatinamente se fueron incorporando a la dominación colonial.

La naturaleza de esta participación, a veces voluntaria y a veces forzada varió tanto que no siempre es posible determinar hasta qué punto fue impuesta con violencia física o amenazas de otra índole. En el caso de la campaña del capitán Jorge Alvarado en Guatemala (1527-1530), por ejemplo, muchos de los nativos de Xochimilco y Quauquecholan incorporados en sus huestes estaban bajo su custodia como residentes de sus encomiendas y probablemente no tuvieron opción, así lo sugieren Schroeder (2007, p. 19) y Asselbergs, (2007, p. 65-101) como quizás tampoco la tuvieron muchos de los indios que Nuño de Guzmán llevó alas conquistas de Pánuco y Nueva Galicia en el virreinato de la Nueva España (ALTMAN, 2010; CHIPMAN; 1967; TAMAYO, 1992). No obstante, para algunos grupos y periodos existen

evidencias que documentan una colaboración voluntaria, e incluso alianzas formales.

En las relaciones, cartas, ordenanzas, y otros documentos coloniales asociados con la organización y la burocracia militar, estos servidores o colaboradores nativos aparecen referidos indistintamente como "indios amigos" o "tropas auxiliares". Sin embargo, es otra la imagen que presentan las fuentes de factura indígena, que para la Nueva España incluyen códices, lienzos y otros documentos pictográficos elaborados por especialistas nativos como parte de una memoria histórica con posibles usos políticos y administrativos. Por la importancia de su contribución a la expansión imperial española, y porque frecuentemente su participación estuvo orientada por estrategias y objetivos propios, estos agentes deben catalogarse como conquistadores indígenas y no simplemente como sirvientes o auxiliares. Su participación, cuando fue voluntaria estuvo frecuentemente acompañada por la concesión de beneficios y privilegios que, en principio, se extendían a sus descendientes y quedaron asentados en ordenanzas, capitulaciones y mercedes firmadas por las autoridades virreinales y metropolitanas, incluyendo el rey. Cuando la instauración del régimen republicano que derivó de los procesos independentistas en casi toda Hispanoamérica convirtió en ley suprema el principio de igualdad jurídica, buscando dismantelar los

derechos especiales de las corporaciones, muchas comunidades de indios aliados, o sus descendientes, procuraron preservar algunas de las concesiones es fruto de sus antiguas alianzas apelando a su condición ciudadana y los servicios que prestaban a la patria.

Como han observado varios autores, en el proceso de transición del súbdito al ciudadano, que en la Nueva España inició desde el último cuarto del siglo XVIII y se consolidó mucho después del triunfo de su independencia—cuyo fruto fue la constitución de México como nación en 1821—, los indios participaron activamente construyendo el nuevo espacio público y las instituciones republicanas (CARMAGNANI Y CHAVÉZ, 1999; GUARISCO, 2003; DUCEY, 1999; SOTO, LEVIN Y VILLASEÑOR 2010). Paradójicamente en muchos casos lo hicieron con el objeto de preservar, a nivel local, las estructuras corporativas del antiguo régimen y resistir los ataques de los gobiernos liberales contra las formas de representación política tradicional y la propiedad comunal.

El presente artículo versa sobre dos pueblos, Sandia y Abiquiú, situados en el antiguo reino de Nuevo México, hoy un estado de la Unión Americana que durante el periodo colonial fue la más septentrional de las posesiones españolas en el continente. Aunque tienen historias distintas, ambos fueron abandonados durante una rebelión masiva que estalló en 1680 y expulsó de la provincia a los colonos españoles. Después de la

reconquista en 1696 los dos fueron reocupados por grupos de familias que se auto-identificaban como "moquinas", posiblemente descendientes de sus habitantes originales quienes al parecer se refugiaron entre los hopis del actual estado de Arizona, entonces conocidos como moquis. En la segunda mitad del siglo XVIII sus habitantes pelearon al lado de los vecinos hispanos para defender la región contra los frecuentes ataques de tribus nómadas de las praderas como los apaches, utes y comanches. Antes de entrar en materia, sin embargo, revisaré brevemente el fenómeno de los aliados indígenas en el virreinato de Nueva España, bajo cuya jurisdicción estaba el reino de Nuevo México.

Los indios aliados en Nueva España

La alianza entre europeos e indígenas más conocida es sin duda la que los tlaxcaltecas establecieron con los españoles. Esto se debe a su temprana fecha, perdurabilidad y eficacia, así como al empeño que éstos pusieron en llevar un registro documental preciso de sus acciones y defender la posición y los privilegios que se derivar onde ella. Después de luchar al lado de Hernán Cortés en México contra los aztecas en 1521, los tlaxcaltecas jugaron un papel importante en Nueva Galicia con Nuño de Guzmán a principios de la década de 1530 y en la expedición fallida que Francisco Vázquez de Coronado condujo a Cibola (1540-1542), en lo que más tarde se llamó Nuevo México.

También prestaron servicios en Guatemala, Nicaragua, las Filipinas y Oaxaca y para marzo de 1591 se habían consolidado como colonos de frontera, beneficiándose con una Real Cédula de Felipe II que concedía privilegio de hidalgos a todos los tlaxcaltecas que como colonos salieran a fundar pueblos entre los chichimecas. En el mes de junio, amparados en esta cédula y las capitulaciones correspondientes—que los "principales" de la ciudad de Tlaxcala negociaron con el virrey Luis de Velasco—los tlaxcaltecas mandaron 400 familias en una caravana para colonizar la frontera. Entre los derechos y privilegios que especifican las capitulaciones se estableció que estos colonos irían a poblar el norte para adoctrinar a los chichimecas en la crianza de ganado y labranza de la tierra, sirviendo también en la defensa de las nuevas poblaciones cuando fuera necesario, y que a cambio de esto, ellos y sus descendientes serían hidalgos libres de todo tributo, alcabala y servicio personal; que tendrían sus propios barrios y los españoles no podrían asentarse en ellos; que se les proveerían tierras, pastos, montes, ríos, pesquerías, salinas y molinos separados de los que se proporcionarían a los chichimecas; que tendrían derecho de montar caballo y portar armas, así como recibir bastimento para fundar sus pueblos.¹

Entre las abundantes fuentes que documentan la participación de los tlaxcaltecas como aliados de los españoles destaca la *Descripción de la Ciudad y provincia de Tlaxcala de las*

¹ "Para que a los indios de Tlaxcala que van a las nuevas poblaciones de chichimecas se les guarden las preeminencias aquí contenidas," Ciudad de México, 14 de marzo de 1591. Archivo General de la Nación, México (AGN. Tierras, vol. 2956, exp. 99). Publicado en *Documentos inéditos para el estudio de los tlaxcaltecas en San Luis Potosí siglos XVI-XVIII*, vol. II, introducción, compilación, selección y transcripción paleográfica de José Antonio Rivera Villanueva (México: Gobierno del Estado de Tlaxcala, Fideicomiso Colegio de Historia de Tlaxcala, 2010), 35-39. Sobre esta diáspora tlaxcalteca véase TOMÁS 1988; SEGO, 1998.

Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas (1580-1585), del cronista mestizo Diego Muñoz Camargo cuya sección final es una serie de 157 pinturas con escenas que representan las batallas en las que participaron tlaxcaltecas entre 1521 y 1542.² Las mismas campañas, salvo cinco, fueron representadas en otro documento pictográfico conocido como *Lienzo de Tlaxcala* que se pintó alrededor de 1550 (BROTHERSTON Y GALLEGOS, 1990).

También está documentada, entre otras, la colaboración de contingentes otomís y tarascos, así como nahuas de Tlatelolco y Huexotzinco como guerreros y colonos en la Nueva España del siglo XVI. Aunque en algunas ocasiones tuvieron un estatus similar al de los tlaxcaltecas, las fuentes no siempre dejan claro qué privilegios obtuvieron como recompensa. Un escuadrón de tlatelolcas comandado por su propio gobernador, don Alonso Cuauhnochtli, formaba parte de los cerca de 1000 indígenas aliados del centro de México, incluyendo tlaxcaltecas, que Francisco Vázquez de Coronado llevó en 1540 a su expedición en busca de Cíbola (NOGUEZ Y WOOD, 1998).

Como en muchas otras expediciones de conquista o represalia, la cantidad de soldados europeos que participaron en esta empresa, alrededor de 300, era mucho menor que la de "indios auxiliares." Tlatelolco también contribuyó al menos con un contingente dirigido por el sucesor de Cuauhnochtli, Don Martin Cuauhtzin Tlacatecatl, en la llamada guerra del Mixtón. Esta rebelión masiva tuvo lugar en el sur de Zacatecas y Jalisco

entre 1540 y 1542 y representó una amenaza tan grande que las tropas destinadas a combatirla fueron personalmente comandadas por el virrey en turno, Antonio de Mendoza. La lámina 1 del *Códice de Tlatelolco*, pintado durante la segunda mitad del siglo XVI, muestra las huestes involucradas en ambos sucesos. Pequeños personajes montados en la parte inferior de la página representan a los capitanes españoles (incluyendo al virrey) y las tropas que comandaban, mientras que los caciques dirigentes de las compañías de Tlatelolco aparecen en la figura de dos grandes guerreros indios, de pie, dominando la escena.³ Para el caso de Huexotzinco contamos con la relación de Francisco Acaztlí, *cacique* de Tlamanalco que dirigió personalmente a los guerreros de su pueblo en la guerra del Mixtón (ACAZITLI, 1996).

Pueden citarse muchos otros documentos que constatan la práctica española de enlistar indígenas del centro de México, y posteriormente de otras regiones, como aliados en las empresas de conquista, "pacificación" y poblamiento efectuadas allende los límites del antiguo imperio Azteca.⁴ Todos ellos permiten constatar que la imposición y consolidación del régimen colonial español implicó procesos complejos de negociación, sometimiento y alianza con una gran diversidad de pueblos cuyas lenguas y culturas eran diferentes y que tenían formas de organización social y política distintas. Sin embargo, a pesar de que los pueblos indígenas de América no tenían una identidad común por lo

Volumen 3 | Número 1 | Año 2016
provincia de Tlaxcala... está en la Colección Hunter de la Universidad de Glasgow (manuscrito 242). Los especialistas consideran que se trata de la *Relación* que Muñoz Camargo escribió como respuesta a la instrucción que, por orden del rey Felipe II, formularon Juan de Ovando y Juan López de Velasco en 1577 para recabar información sobre la geografía, toponimia, población y recursos de los territorios recientemente ganados en América. El documento, cuyas 157 pinturas empiezan en el folio 236r, excede las preguntas contenidas en la instrucción, pues además de las pinturas incluye la historia antigua de Anáhuac, la conquista de Tenochtitlan y el primer siglo de colonización de la Nueva España. Fue publicado por René Acuña como Diego Muñoz Camargo, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimie[n]to dellas, mandada hacer por la S.C.R.M. del rey Don Felipe, nuestro señor," en *Relaciones geográficas del siglo XVI, vol. 4, Tlaxcala*, ed. René Acuña, 25-286 (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984). Entre 1585 y 1594 el propio Muñoz Camargo agregó al texto original de la *Descripción* una serie de comentarios en un borrador que pasó a manos de fray Juan de Torquemada, quien lo depositó en la Biblioteca del Convento de San Francisco en la ciudad de México. De allí, tras algunas peripecias, este manuscrito fue a parar a la Biblioteca Nacional de París, donde hoy se encuentra con el título *Historia de Tlaxcala* y fue editado por Alfredo Chavero en 1892. Detalles sobre la historia de ambos manuscritos se pueden ver en la introducción de René Acuña a su edición de *Relaciones Geográficas de Tlaxcala* aquí referida.

tanto no existía razón alguna para que, unidos, presentaran un frente común contra los invasores europeos, su historia se escribió por mucho tiempo como si esta circunstancia fuese una falla difícil de comprender y se les representó como víctimas derrotadas por su propia traición. Esta concepción del pasado colonial se desmorona cuando se revisan fuentes de autoría indígena como el Lienzo de Quauquecholan (ASSELBERGS, 2004), el *Códice de Tlatelolco* o los litigios de los moquinos de Sandía. Su análisis comparativo permite reconocer a los nativos como artífices conscientes de su propio destino y no como meros objetos de la manipulación brillante del intruso español.

Indios pueblos y genízaros: sujetos de una alianza estratégica

Hacia finales del siglo XVI, el territorio comprendido en los estados actuales de Nuevo México y Arizona fue dominio de una serie de grupos indígenas con diferentes culturas. Unos, que hoy conocemos como indios pueblos, eran horticultores sedentarios largamente arraigados en la región; hablaban lenguas distintas y habitaban alrededor de cien asentamientos permanentes independientes entre sí, la mayoría en la Cuenca del Río Grande.⁵ Otros eran fundamentalmente cazadores-recolectores, nómadas o seminómadas de más reciente arribo que vivían en aldeas temporales llamadas rancherías por los españoles y ocupaban zonas aledañas en las praderas al oeste, norte y noreste. Entre ellos se contaban los utes, paiutes, apaches,

navajos y otros grupos de difícil identificación que en la época del primer contacto con los españoles recibieron el nombre de querechos y jumanos (LANGE, 1979).⁶

A partir de 1540 el territorio comenzó a recibir esporádicas visitas de exploradores y misioneros españoles, pero no fue sino hasta 1598 que, con la conquista dirigida por el capitán Juan de Oñate, empezaron a acercarse como pobladores permanentes indios, mestizos y españoles provenientes del sur. La llegada de estos colonos alteró el equilibrio regional de las relaciones interétnicas. Hasta ese momento dichas relaciones estaban salpicadas por incursiones violentas de los grupos nómadas sobre los asentamientos agrícolas sedentarios pero se articulaban también en torno a intercambios pacíficos regulares en los que, además de los cautivos que todos intercambiaban, los indios pueblos aportaban maíz, textiles y ocasionalmente cerámica, mientras que los utes y apaches aportaban pieles, carne y otros productos derivados de la caza. Con los nuevos pobladores llegaron nuevos cultivos, ganado caballar, armas y herramientas. Todos estos bienes resultaron sumamente atractivos para los grupos móviles de la praderas que dependían de la recolección y la caza, lo que propició que intensificaran sus ataques, ahora también sobre las fundaciones recientes de hispanos y mestizos asentadas alrededor, e incluso dentro de los asentamientos pueblos.⁷ Por otra parte, el flujo de

⁴ El cronista Diego Muñoz Camargo, por ejemplo, asienta en su Relación de Méritos y Servicios que fue a las Hibueras con Hernán Cortés llevando "a su cargo los indios amigos de Tlaxcala." Informe de los méritos y servicios de Diego Muñoz Camargo, México 6 de noviembre de 1555, en *Historia de Tlaxcala*, paleografía por Luis Reyes García (Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998), 369. En el documento se mencionan otras campañas en las que Muñoz Camargo participó. Por su parte el fraile franciscano Guillermo de Santa María señaló en una misiva de 1580 que para pacificar a los chichimecas era preciso fundar poblaciones con mexicanos y tarascos que les enseñaran a cultivar la tierra, pues éstos eran inútiles para la guerra. El documento fue publicado en René Acuña, ed., *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán* (México: UNAM, 1987), 369-376. La relación geográfica de Tiripitío, en la misma colección (pp. 339-369), describe la participación de grupos tarascos. Posteriormente, en 1622 un informe sobre las provincias de Colotlán y Atotonilco afirma que el virrey otorgó a los franciscanos un grupo de mexicanos y tlaxcaltecas para asentarse en la región como agentes civilizatorios: "Ynformacion juridica de los conventos, doctrinas y conversiones fundados por los padres de la provincia de Zacatecas. Conventos de Colotlan y Atotonilco. Yndios chichimecas y guachichiles. Alzamiento de Tepeguanes en 1617" [C. 1622-23] (Biblioteca Nacional de México, Nueva Vizcaya, caja 1), citado por Atanasio G. Saravia, *Obras II. Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya* (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1980), 122, 162.

productos agrícolas que estos últimos destinaban al comercio disminuyó desde principios del siglo XVII puesto que ahora debían entregara los españoles granos y mantas como tributo.⁸ Así, a pesar de que las autoridades locales promovieron la celebración de ferias anuales y expediciones de intercambio comercial a las praderas, el círculo de represalias y contra-ataques se convirtió en un modo de vida en toda la región.

Durante el siglo XVII los pueblos fueron sometidos a una intensa explotación, que junto con una serie de epidemias y la severa contracción agrícola por sequías diezmó drásticamente su población. En menos de un siglo ésta declinó aproximadamente en un 75%. De los 60,000 indios pueblos que Oñate reportó en 1598, incluyendo los tiwas, tewas y keres del Río Grande en la zona oriental y los hopis y zuñis de la subregión occidental, sólo quedaban alrededor de 15,000 en 1680 (BARRETT, 2002). Robert Jackson afirma que eran al rededor de 17,000 en 1679 (Jackson, 2000, p. 108). Cincuenta pueblos en los alrededores del Río Grande quedaron deshabitados con anterioridad, y áreas como Socorro, en el extremo sur de la provincia, o Albuquerque-Belén en su porción central fueron total o casi completamente abandonadas (BARRETT, 2002, p. 78, 79). Ese mismo año de 1680 el creciente resentimiento de los indios nativos estalló en una gran rebelión que involucró, por primera vez, la acción conjunta de casi todos los pueblos y

diversas bandas de apaches y navajos, forzando a los pocos sobrevivientes españoles a abandonar la provincia- junto con algunos nativos del sur que no se sumaron al levantamiento- para refugiarse en lo que hoy es El Paso (SANDO, 1979; De la VARA, 1992). Allí permaneció la sociedad española en una suerte de exilio hasta 1696, cuando se logró la reconquista del antiguo reino de Nuevo México.

El regreso de los colonos expulsados a la región coincidió aproximadamente con el arribo de un conjunto de bandas que pronto se convirtió en el grupo cazador-guerrero más poderoso de las praderas: los comanches. En su empuje desde el noreste desplazaron a los apaches hacia el sur y comenzaron una intensa actividad predatoria sobre los asentamientos de españoles e indios pueblos. A este cuadro de guerra intermitente se agregó en el siglo XVIII la presión de los colonos ingleses y franceses en expansión, quienes practicaron una política de hostilidad indirecta proveyendo de armas a comanches, apaches, pawnees y otros indios de las praderas (LANGE, 1979). En Buena medida por esta razón las autoridades españolas dieron un viraje hacia el establecimiento de alianzas estratégicas con los pueblos, dirigidas a crear una barrera contra el avance de sus rivales europeos y contra los indios "bárbaros". Las primeras se establecieron con Pecos, los pueblos keres de San Felipe, Santa Ana y Zía, y los tewas de Tesuque (BARRETT, 2002). Así, en las campañas de esa centuria contra los apaches, navajos y

⁵ Este río también se conoce como Río Bravo, sobre todo en su porción meridional que marca la frontera actual entre México y Estados Unidos. Un panorama general sobre estos grupos se puede ver en DOZIER, 1970.

⁶ De acuerdo con Steadman (1982, p. 48-51), los indios que los españoles llamaban querechos en la época del contacto eran nativos del suroeste, probablemente yavapais, a diferencia de los apaches que habían llegado a la región -desde el norte por las Montañas Rocallosas y desde el este por las Praderas- en oleadas sucesivas a partir del siglo XIII pero con mayor intensidad a lo largo del siglo XVI. Las primeras menciones explícitas de apaches en los documentos coloniales corresponden a 1598 y 1599, aunque ya en 1591 Gaspar Castaño de Sosa describió con sus características a un grupo que encontró en la periferia norte de los pueblos del Río Bravo. Según Snow (1996), los utes y paiutes arribaron también poco antes del periodo del contacto desde el sureste de California y el sur de Nevada.

⁷ Esta breve descripción y en general este apartado retoma y amplía la información y argumentos que desarrollé en un trabajo previo, publicado como ROJO, (2010).

⁸ Dozier (1970) cita por ejemplo un reporte que el padre provincial fray Pedro Serrano dirigió al virrey en 1761 denunciando que los gobernadores y alcaldes mayores de la provincia explotaban el trabajo de los indios sin paga y los obligaban a tejer cobijas con lana que ellos les proporcionaban, además de cobrarles tributo en maíz y animales o frutos que los propios indios debían dar al gobernador.

comanches siempre había pueblos, que generalmente superaban en número a los soldados regulares y vecinos españoles. En los documentos destacan tres de ellos con el título de capitanes mayores de la guerra: Domingo Romero de Tesuque, don Felipe de Pecos y José Naranjo de Santa Clara (DOZIER, 1979).

Uno de los resultados más tangibles de esta política fue que la contracción demográfica de los pueblos prácticamente se detuvo en la segunda mitad del XVIII, probablemente porque el arreglo supuso al menos parcialmente la cancelación del servicio personal y el pago de tributos y, sobre todo, el reconocimiento de su propiedad comunal, que se protegió con la concesión de mercedes y mediante facilidades jurídicas para interponer litigios contra la invasión de sus tierras por los vecinos hispanos. En 1812, Pedro Bautista Pino, diputado por Nuevo México a las Cortes de Cádiz calculaba que la provincia tenía un total de 40,000 habitantes distribuidos en ocho alcaldías, que comprendían 102 plazas españolas incluyendo las villas de Santa Fe, Albuquerque y Santa Cruz de la Cañada, y 26 pueblos de indios (PINO, 1812) Su lista incluye Abiquiú y Sandía pero no los pueblos hopis que, como señala Edward Dozier, nunca fueron completamente integrados al mundo colonial (DOZIER, 1979). Aunque Pino no proporciona cifras específicas para los diferentes segmentos étnicos, John Kessell señala que para 1799 había en efecto 26 misiones en la provincia, que entonces tenía una población de 23,648

españoles y castas y 10,557 indios sedentarios sumando un total de 34,205 habitantes sin contar a los grupos indígenas de las rancherías móviles (KESSEL, 1979).⁹ El ligero descenso demográfico de los pueblos en términos absolutos que se observa nueve años más tarde, cuando se consumó la independencia de México – 10,000 indios pueblos frente a 40,000 hispanos en toda la provincia– puede reflejar, de acuerdo con Hodge y Dozier, procesos de mestizaje y reubicación local y no sólo mortandad o el arribo de nuevos colonos hispanos desde el exterior (HODGE, 1912; DOZIER, 1979). Esta observación es relevante porque la filiación identitaria en comunidades como Abiquiú y Sandía, como veremos, no era fija ni estática sino que variaba en función de las lealtades y alianzas que se construían entre los habitantes de asentamientos contiguos en un territorio caracterizado por una enorme diversidad cultural y lingüística.

La dinámica de los conflictos interétnicos en la región dio origen a los llamados genízaros, una casta de indios de-tribalizados que ocupaba el estrato más bajo de la sociedad colonial. Eran cautivos que llegaban frecuentemente desde niños a las poblaciones españolas mediante "rescate" –por pago o captura– para vivir como sirvientes domésticos recibiendo educación cristiana.¹⁰ Al cambiar su lengua y cultura de origen perdían la capacidad de reinsertarse en la sociedad tribal de la que provenían y por ello solían integrarse en las comunidades hispanas receptoras

⁹ El dato demográfico más temprano que he encontrado para los grupos nómadas –36,950– proviene de una carta que Charles Bent, gobernador militar del régimen establecido por la ocupación estadounidense, le dirigió al Comisionado de Asuntos Indios de los Estados Unidos el 10 de octubre de 1846. Citada por Morton Ganaway Loomis, *New Mexico and the Sectional Controversy 1846-1861* (Albuquerque: University of New Mexico Press), 12.

¹⁰ Puede decirse que estos individuos eran prácticamente esclavos puesto que se les compraba y vendía en las ferias de Taos y Abiquiú que describió fray Francisco Atanasio Domínguez en 1776. (DOZIER, 1979).

después de adquirir su libertad, pagando con trabajo el costo de su rescate o por alcanzar la mayoría de edad. Por su situación liminal desempeñaron un papel importante como mercenarios autónomos en la defensa fronteriza. En el siglo XVIII fueron el núcleo fundador de varias comunidades como Abiquiú, en los parajes más aislados del norte de Nuevo México (EBRIGHT, 1996; BROOKS, 2002; ROJO, 2010; DOZIER, 1979).

Una de las referencias más tempranas a esta casta está en una averiguación que, en 1733, hizo el gobernador Gervasio Cruzat y Góngora para ponderar la solicitud de un grupo de 100 indios de la praderas, quienes se presentaron ante las autoridades como "los jenizaros" pidiendo se les concediera una merced de tierra en el pueblo abandonado de Sandía. El documento es la respuesta que 17 jefes de familia y 8 hombres solteros dieron al gobernador sobre su identidad (nombre) y "nación" de procedencia. El grupo, cuya petición fue denegada, incluía pawnees, apaches, kiowas, tanos, jumanos, aas y utes que declararon vivir dispersos en el Río Abajo, entre españoles o con los pueblos (EBRIGHT, 2006).¹¹

Sandía y Abiquiú

Ubicado al norte de Albuquerque, Sandía había sido el asentamiento más grande de la provincia de Tiguexantes de la conquista. Sus habitantes, de lengua tiwa, se habían sometido "libremente" al dominio español, jurando lealtad a Juan de Oñate, pero

como al parecer muchos se involucraron en la gran rebelión de 1680, al iniciar la reconquista abandonaron el pueblo por temor a las represalias y se refugiaron en territorio Hopi. Las excelentes tierras agrícolas de Tiguex pronto fueron ocupadas por colonos y las inmediaciones del abandonado pueblo de Sandía vieron nacer dos asentamientos hispanos, Alameda al sur y Bernalillo al norte. Así, el permiso que "los jenizaros" solicitaron en 1733 fue negado y se les incitó a establecerse en cualquiera de los asentamientos ya ocupados. No obstante, para 1748 el padre Juan Miguel Menchero abogó para refundar Sandía con otros indios que habían vuelto de Tusayán (Hopi) en 1742–acompañando a los padres Delgado y Pino– y que desde entonces vivían en Jémez. El gobernador Joaquín Codallos y Rabal autorizó la refundación el 23 de enero de 1748 y el 5 de abril les dio título de tierra. La orden colocaba al pueblo bajo la jurisdicción de la villa de San Felipe de Albuquerque y ordenaba la construcción de nuevos inmuebles. También encargaba al teniente general Bernardo de Bustamante Tagle examinar el sitio y establecer los límites de la merced después de consultar a los rancheros españoles que ya habían recibido tierras en la zona. Como no se pudieron otorgar las mil varas reglamentarias en el lado oeste del Río Grande por estar éste ya ocupado, se compensó a los peticionarios extendiendo los límites al norte y sur. Así, Bustamante Tagle reportó haber puesto en posesión de la merced del pueblo de Sandía, el 14 de

¹¹ El documento se preserva en el Archivo Estatal de Nuevo México (New Mexico State Records Center and Archives): "Petición para los jenizaros de diversas tribus a poblar el pueblo antiguo de Sandía," 21 de abril de 1733. Spanish Archives of New Mexico (SANM) 1, núm. 1208, r. 6, fr. 687-696.

mayo, a 70 familias que comprendían 350 personas (BRAYER, 1939).¹²

Es posible que en este grupo se contaran descendientes de los tiwas que originalmente habitaban el pueblo antes de huir al territorio Hopi y que, por esta razón, se autorizara su refundación. Malcom Ebright menciona que por esos años varias familias de indios hopi, posiblemente descendientes de los habitantes originales de la zona refugiados entre los hopis después de la rebelión también se avecindaron en Abiquiú. Asimismo señala que el padre Menchero había recorrido los territorios Navajo y Zuñicon sus correligionarios Carlos Delgado, José Irigoyen y Pedro Ignacio Pino en 1744 para cristianizarlos y, en 1745, Delgado, Irigoyen y Juan José Toledo viajaron a Hopicon el mismo fin (EBRIGHT, 2006). Dado que la presión ejercida desde el noreste por las bandas guerreras de las praderas se intensificaba no sería extraño que las autoridades españolas prefirieran reforzar los pueblos del Río Grande no con genizaros sino con personas de su misma ascendencia que, tal vez, no se habían adaptado del todo a las más duras condiciones de vida del árido territorio Hopi; después de todo había pasado apenas una generación desde su partida.

Durante las últimas décadas del periodo colonial y el tiempo que Nuevo México formó parte de la República Mexicana (1821-1848) se suscitaron numerosas controversias sobre la posesión y los límites del pueblo de Sandía (BRAYER, 1939). La

documentación relativa, dispersa en los archivos locales, españoles y de la ciudad de México es incompleta, pues muchos papeles se han perdido. No obstante, da cuenta de procesos de apropiación y litigios que se extendieron por décadas y trascurrieron bajo regímenes jurídico-políticos distintos. Como ejemplo tomaremos una solicitud de enero de 1829 que los vecinos de Sandía interpusieron en la ciudad de México ante la Suprema Corte de Justicia,¹³ en el contexto de una larga serie de disputas que involucraban a Eusebio Rael, sus herederos e Ignacio María Sánchez Vergara, residentes de Bernalillo. Más que el conflicto por la propiedad en sí, la petición nos interesa aquí porque los indios, ahora ciudadanos mexicanos, argumentaron en su favor los servicios que sus antepasados, vasallos del rey de España, habían prestado a la sociedad virreinal en la civilización y defensa del territorio. El documento, firmado por Francisco de Mendoza y Moctezuma como apoderado de los peticionarios, que no sabían escribir, dice lo siguiente:

El ciudadano José Ma. Moquino Alcalde [...], Andrés de la Candelaria y Antonio de la Cruz vecinos del pueblo y misión de Ntra. Sra de los Dolores y San Antonio de la Sandía del partido de la villa de San Felipe de Alburquerque [...]prestando voz y comicion de trato por todos los vecinos de nuestro pueblo [...] decimos: que aunque nuestro ascendientes fueron gentiles de la nación de Moqui, [...], se resolvieron a profesar nuestra religión católica en el vencido año de 1748 abandonando su país y se fueron reunidos hasta el número de tresientos cincuenta yndividuos a las provincias inmediatas

¹² El expediente correspondiente se encuentra en los archivos estatales de Nuevo México. En el Archivo General de la Nación de México existe otro, citado abajo, quem enciona estos hechos: AGN, Justicia, vol. 48, exp. 4.

¹³ AGN, Justicia, vol. 48, exp. 4, fs. 35-39.

de la indicada capital del nuevo Mexico, con el loable objeto de pedir [...] santo bautismo y radicarse allí, como lo ejecutaron.

En esta atencion el reverendo PC Fr. Juan Menchero, comisario y procurador general de la Santa Custodia de la Conversion de San Pablo, representó al Exmo. Sr. Virrey [...]lo mucho que importaba al servicio de ambas magestades el que nuestros [predecesores] se erigiesen en Pueblo para recoger en el los dispersos para que vinieran en civilisacion y para que embarazasen las imbaciones de los enemigos infieles que eran de temerse por aquel rumbo, a lo que defirió el Exmo. Sr. Virrey y [...] comisionó al Teniente General don Bernardo de Bustamante, el que a 14 de maio del propio año de 1748 [...] les dio posesión del fundo legal y testimonio autorizado en forma para en guarda de sus derechos.

Ese testimonio lo confiamos al ciudadano Ignacio Sanchez Melgares,¹⁴ quien hace mas de ocho años con apariencia de compacion por nuestra situacion desgraciada nos lo pidió para imponerse en él, y el resultado ha sido quitarle las dos primeras foxas y apoderarse de legua y media de tierras de las mas útiles que inquestionablemente nos pertenecen por el rumbo del sur [...]

...y porque aquel Señor Gobernador nos dijo ocurriese a esta capital a pedir lo que a nuestro derecho importe, suplicamos rendidamente a la justificada integridad de VE que teniendo presentes las graves incomodidades que hemos experimentado en el camino de tan crecido numero de leguas que se miden de nuestro pueblo a esta corte, y a los injustos procedimientos del referido Sanchez Melgares, se digne recomendar nuestras solicitudes a nuestro señor gobernador para que, haviendo, se saque testimonio integro del titulo de posesion que se dio a nuestros maiores y que debe parar en aquel archivo, disponga se nos entregue y asimismo que libre las oportunas insitativas a los jueces que deban entender en nuestras pretensiones para que nos administren pronta justicia...¹⁵

del conflicto se remonta por lo menos a 1821, cuando Sánchez Vergara, tras conseguir el testimonio de posesión o título de la merced del pueblo de Sandía de manos de los naturales y alterarlo, pidió y recibió una merced cerca de allí y comenzó a maniobrar para adueñarse de una porción considerable de la que el pueblo tenía, en contubernio con Eusebio Rael a quien prometió la mitad de las tierras en caso de ganar el juicio que iniciarían contra los naturales. Posteriormente según Herbert Brayer, siendo alcalde local en 1827, Sánchez Vergara utilizó su capacidad oficial para intentar favorecer a un heredero de Eusebio Rael, Julián Rael, en un juicio que éste llevaba contra el citado pueblo desde 1826 para afincarse en terrenos ubicados dentro de sus límites.¹⁶ En 1830 Ignacio Sánchez Vergara otorgó poder a su hijo Vicente para continuar las diligencias del caso en la ciudad de México, las cuales continuaban aun el 19 de febrero de 1841. En esa fecha "Diego Ramos, Mariano Candelario, José Antonio, Juan Cruz, Domingo González, Juan Gutierrez y Mariano Conejo, vecinos del pueblo de Bernalillo y Sandía" solicitaron ante la Suprema Corte de Justicia que se les nombrara un abogado para defenderse contra el despojo perpetrado por Vicente Sánchez Vergara, entonces diputado al Congreso General. Su petición de justicia aduce nuevamente los servicios prestados, esta vez a la patria, por los miembros de su comunidad y denuncia

¹⁴ Aunque en este documento, tal vez por error del escribano, el nombre aparece como Sánchez Melgares, en el resto de los papeles asociados con estas diligencias está escrito "Sánchez Vergara."

¹⁵ AGN, Justicia, vol. 48, exp. 4, fs. 35-36.

¹⁶ Brayer, (1939) obtuvo esta información de los documentos que se conservan en Nuevo México. El dato no se menciona en los del AGN, México que sólo contienen lo relativo a los litigios iniciados por el pueblo de Sandía ante la Suprema Corte de Justicia en la ciudad de México y sus antecedentes más relevantes.

Sin entrar en demasiados detalles conviene destacar que la raíz

la denegación escandalosa con que nos han tratado las autoridades judiciales de

aquel Departamento [de Nuevo México] que nos han obligado a hacer un viaje de mas de mil leguas sin considerar ni por un momento que a merced de nuestros sacrificios prestados en la campaña deve la paz aquella frontera con las tribus vecinas, y cuyos servicios son constantes pues a cada paso luchamos con ellos guardando de esta manera la tranquilidad de aquella porcion de la Republica Mejicana a la cual tenemos los que sobrevivimos la gloria de pertenecer por mas ultrajes que se nos infieran [...] Tambien suplicamos a VE que se nos acuda con alguna pension durante el tiempo que tengamos que estar en esta capital como a soldados de la patria...¹⁷

Las últimas noticias que ofrece el expediente corresponden precisamente al año de 1841, cuando la Suprema Corte mandó que se nombrara un abogado para la defensa de los naturales y el presidente de la república ordenó se agilizara el proceso para que se restituyeran al pueblo de Sandía las tierras de las que había sido despojado por Vicente Sánchez Vergara.

Como Sandía, Abiquiú es uno de los asentamientos indígenas de Nuevo México habitados desde tiempos prehistóricos que fueron abandonados a consecuencia de la rebelión de 1680 y refundados después de la reconquista de la provincia en 1696. Probablemente entre los genízaros a quienes se concedió la merced para su refundación (1754) había descendientes de los tewas que originalmente ocupaban el pueblo antes del alzamiento y que se habían refugiado con los hopis. Uno de sus barrios, de hecho, todavía se conoce en la actualidad como barrio "de los moquis" o "moquino,"¹⁸ y tanto los Tewas del Río Grande como los

navajos lo consideran propio. Se localiza en el valle de Chama a orillas del río del mismo nombre, al norte de su confluencia con el Río Grande, una zona que aparentemente padeció ataques de las tribus nómadas de las praderas desde el siglo XIV y que antes de la conquista española contaba más de 20 pueblos situados en las mesas que salpican su paisaje, siendo desde entonces nodo de amplias redes comerciales entre apaches, pueblos y navajos (EBRIGTH, 2006).

A principios del siglo XVIII después de la reconquista los colonos que habían recuperado la provincia comenzaron a entrar en el área y recibieron mercedes cerca de las ruinas de estos asentamientos. Generalmente las utilizaban para criar ganado y en lugar de avecindarse permanentemente las poblaban con genízaros para que realizaran el trabajo sin pago ni derecho de propiedad. Las más tempranas de estas mercedes se otorgaron a españoles ricos como Cristobal Torres (1724) o Bartolomé Trujillo y otros nueve jefes de familia (1734) (EBRIGTH, 2006). Según Marta Weigle estos últimos llegaron al valle de Chama en abril de 1735 y construyeron casas y una gran iglesia de adobe (WEIGLE, 1975). que se dedicó a Santa Rosa de Lima y cuya estructura en ruinas aun es utiliza hoy en día. Por esos años la familia de Miguel Montoya tenía una casa en el pueblo abandonado de Abiquiú y allí vivían al menos 17 indios hopis, sirvientes suyos que hizo bautizar en Santa Clara el año de 1743. Tres años

¹⁷ AGN, Justicia, vol. 48, exp. 4, fs. 56-57.

¹⁸ La fuente de este dato son las conversaciones que sostuve con residentes de Abiquiú, en el mismo pueblo. Durante una estancia de trabajo de campo en 2007.

más tarde el padre Menchero visitó la zona y reportó que había 24 familias españolas bajo la jurisdicción religiosa del cura del pueblo de San Ildefonso, má al sur, pero en 1747 ante un ataque conjunto de utes y comanches, la mayoría de estos hispanos huyeron a Chama y Santa Cruz de la Cañada, dejando atrás a la servidumbre genízara. Trecehopis de la casa de Montoya seguían en la plaza cuando el virrey ordenó repoblarla en 1750 y la reocupación, de hecho, se hizo según los documentos con siete jefes de familia españoles y 13 "jenízaros", quizás se tratara de esos mismos hopis según infiere Ebright (EBRIGTH, 2006).

Tal vez menos formalizada y ventajosa que la alianza de los tlaxcaltecas en el centro de México dos siglos atrás, la colaboración más circunstancial que los indios pueblos y los genízaros entablaron con sus vecinos españoles para la defensa de la zona fronteriza –que ellos mismos habitaban– tuvo como resultado una amalgama étnica de grandes proporciones que se expresa en identidades dúctiles. Para algunos genízaros, esta colaboración abrió la posibilidad de arraigarse en asentamientos propios, pues al asumir el gobierno de la provincia Tomás Vélez Capuchín en 1749, los estragos causados por las hostilidades deutes, apaches y comanches en el extremo norte de Nuevo México eran mayúsculos. Para combatirlos fomentó el asentamiento de indios amigos en la periferia, otorgando mercedes a grupos mixtos de genízaros e indios pueblo de otras zonas desarraigados

de sus comunidades, entre ellos había descendientes de los tlaxcaltecas que habían fundado el barrio de Analco en Santa Fe, sede de gobierno del reino de Nuevo México, a principios del siglo XVII. Como parte de esta política de poblamiento Vélez Capuchín favoreció la formación de asentamientos genízaros para que éstos no tuvieran que vivir como dependientes en las poblaciones españolas y, al asumir la defensa de sus propios pueblos, sirvieran como una barrera de protección fronteriza para los asentamientos españoles situados más al sur (EBRIGTH, 2006; ROJO, 2008).

Fue en este contexto que 60 familias de genízaros recibieron de Vélez Capuchín la merced de Santo Tomás Apóstol de Abiquiú en 1754, teniendo como centro las ruinas del antiguo pueblo e incluyendo un ejido de una legua en las cuatro direcciones cardinales en concordancia con las estipulaciones de las Leyes de Indias. Entre las personas beneficiadas estaban seguramente los hopis (moquis) de la casa de la familia Montoya, probables descendientes de indios tewas como vimos atrás. En las siguientes décadas la zona siguió atrayendo a pobladores españoles que, como señala Marta Wiegler, se mezclaron tanto con la población local que ésta perdió su apariencia indígena y desarrolló una nueva cultura híbrida con algunos elementos de todos los grupos nativos de los que originalmente provenía y muchos de la cultura hispánica, tanto que ninguna lengua indígena se habla en Abiquiú

por lo menos desde mediados del siglo XIX (EBRIGHT, 2006; WEIGLE, 1975).

Archivos

Archivo General de la Nación, México (AGN): Ramos Tierras y Justicia.

New Mexico State Records Center and Archives: Spanish Archives of New Mexico (SANM)

Trabajos citados

ACUÑA, R. (Edit.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*. México: UNAM, 1987.

ALTMAN, I. *The War of Mexico's West: Indians and Spaniards in New Galicia, 1524-1550*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010.

ASSELBERGS, F. "The Conquest in Images. Stories of Tlaxcalteca and Quauquecholteca Conquistadors." En L. Matthew y M. R. Oudjik (Edits.), *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica* (págs. 65-101). Norman: University of Oklahoma Press, 2007.

_____. *Conquered Conquistadors. The Lienzo de Quauhquechollan: A Nahuatl Vision of the Conquest of Guatemala*. Leiden: CNWS, 2004.

BARRET, E. M. *Conquest and Catastrophe. Changing Rio Grande Pueblo Settlement Patterns in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2002.

BRAYER, H. O. *Pueblo Land Grants of the "Rio Abajo", New Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1939.

BROOKS, J. A. *Captives and Cousins. Slavery, Kinship and Community in the Southwest Borderlands*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002.

BROTHERSTON, G., y A. Gallegos. "El Lienzo de Tlaxcala y el Manuscrito de Glasgow (Hunter 242)." *Estudios de Cultura Náhuatl*, 20 (1990): 117-118.

CARMAGNANI, M., y A. Hernández Chávez. "La ciudadanía orgánica mexicana, 1850-1910." En H. Sábato (Coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina* (págs. 371-404). México: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1999.

CHIPMAN, D. *Nuño de Guzmán and the Province of Pánuco in New Spain, 1518-1533*. Glendale: A.H. Clarck, 1967.

CÓDICE de Tlatelolco. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México: Colección de Testimonios Pictográficos, signatura 35-39.

DOCUMENTOS inéditos para el estudio de los tlaxcaltecas en San Luis Potosí siglos xvi-xvii. Introducción, compilación, selección y transcripción paleográfica de J.A. Rivera Villanueva. México: Gobierno del Estado de Tlaxcala, Fideicomiso Colegio de Historia de Tlaxcala, 2010, vol. II.

DOZIER, E. P. *The Pueblo Indians of North America*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970.

DUCEY, M. T. "Hijos del pueblo y ciudadanos: identidades políticas entre los rebeldes indios del siglo XIX." En B. Connaughton, C. Illades y S. Pérez Toledo (Coords.), *Construcción de la legitimidad política en el México del siglo XIX* (págs. 127-151). México: El Colegio de Michoacán, UAM, UNAM, El Colegio de México, 1999.

EBRIGHT, M. "Advocates for the Oppressed: Indians, Genízaros and ther Spanish Advocates in New Mexico, 1700-1786." *New Mexico Historical Review*, 71, 4 (1996): 305-339.

_____. *The Witches of Abiquiu. The Governor, the Priest, the Genizaro Indians, and the Devil*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006.

De la VARA, M. González, "La rebelión de los indios pueblos de Nuevo México, 1680-1693." En F. Castro, V. Guedea y J. Mirafuentes (Edits.), *Organización y liderazgo en los movimientos populares novohispanos* (págs. 11-36). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992.

GUARISCO, C. *Los indios del valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política, 1770-1835*. México: El Colegio Mexiquense, 2003.

HODGE, F. W. (Edit.). *Handbook of American Indians North of Mexico II*. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 1912.

JACKSON, R. H. *From Savages to Subjects. Missions in the History of the American Southwest*. Armonk, N.Y, Londres: M. E. Sharpe, 2000.

KESSELL, J. L. *Kiva, Cross, and Crown. The Pecos Indians and New Mexico 1540-1840*. Washington: National Park Service, United States Department of Interior, 1979.

LANGE, C. H. "Relations of the Southwest with the Plains and Great Basin." En A. Ortiz (Edit.), *Handbook of North American Indians, vol. 9. The Southwest* (págs. 201-205). Washington: Smithsonian Institution Press, 1979.

ROJO, D. Levin "Vecindad interétnica e identidad cultural: la fiesta de San Lorenzo en las comunidades indo-hispanas de Picurís y Peñasco, Nuevo México." En C. Bonfiglioli, A. Gutiérrez y M. A. Hers (Coords.), *Las Vías del Noroeste 2. Hacia una perspectiva sistémica* (págs. 189-238). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008.

_____. "¿De qué sirve la ciudadanía? Los indios pueblos de Nuevo México ante la insurgencia y el nuevo orden jurídico-político de la República Mexicana", en M. Ortega SOTO, D. Levin Rojo y M. E. Báez Villaseñor (Coords.), *Los grupos nativos del septentrión novohispano ante la independencia de México, 1810-1847*(págs. 105-144). México: Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa / Universidad Autónoma de Baja California, 2010.

LOOMIS, M. G. *New Mexico and the Sectional Controversy 1846-1861*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1944.

MARÍN TAMAYO, F. *Nuño de Guzmán*. México: Siglo XXI, 1992.

Martínez Saldaña, T. *La diáspora tlaxcalteca. Colonización agrícola del norte de México*. Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1988.

MUÑOZ CAMARGO, D. "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimie[nt]o dellas, mandada hacer por la S.C.R.M. del rey Don Felipe, nuestro señor." En R. Acuña (Edit.), *Relaciones geográficas del siglo XVI* (Vol. 4, Tlaxcala, págs. 25-286). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984.

_____. "Informe de los méritos y servicios de Diego Muñoz Camargo, México 6 de noviembre de 1555." En L. Reyes García (Edit.), *Historia de Tlaxcala, paleografía*. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998.

NOGUEZ, X. "El códice de Tlatelolco. Una nueva cronología." En X. Noguez y S. Wood (Coords.), *De tlacuilos y escribanos* (págs. 15-32). México: El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 1998.

ORTEGA SOTO, M., Levin ROJO, D., & BÁEZ VILLASEÑOR, M. E. (Coords.). *Los grupos nativos del septentrión novohispano ante la independencia de México, 1810-1847*. México: Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa, Universidad Autónoma de Baja California, 2010.

PINO, B. P. *Exposición sucinta y sencilla de la provincia del Nuevo México, hecha por su diputado en cortez*. Cádiz: Imprenta del Estado Mayor General, 1812.

"Relación de Tiripitío." En R. Acuña (Edit.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán* (págs. 337-378). México: UNAM, 1987.

SANDO, J. S. "The pueblo revolt." En A. Ortiz (Edit.), *Handbook of North American Indians, vol. 9, The Southwest* (págs. 194-197). Washington: Smithsonian Institution Press, 1979.

_____. *Pueblo Nations. Eight Centuries of Pueblo Indian History*. Santa Fe: Clear Light Publishers, 1992.

ACACITLI, F. Sandoval. "Relación de la jornada que hizo d. Francisco Sandoval Acazitli, cacique y señor natural que fue del pueblo de Tlalmanalco." En J. M. Muriá (Edit.), *Conquista y pacificación de los indios chichimecas*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 1994.

Saravia, A. G. *Obras: apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1978.

SEGO, E. B. *Aliados y adversarios: los colonos tlaxcaltecas en la frontera septentrional de Nueva España*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 1998.

SHROEDER, S. "Introduction. The Genre of Conquest Studies." En L. Matthew y M. R. Oudjik (Edits.), *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica* (págs. 5-27). Norman: University of Oklahoma Press, 2007.

SNOW, D. R. "The First Americans and the Differentiation of Hunter-Gatherer Cultures." En B. G. Trigger y W. E. Washburn (Edits.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, vol. I North America, Part I* (págs. 125-201). New York: Cambridge University Press, 1996.

STEADMAN, U. *Politics and Power. An economic and political history of the Western Pueblos*. New York: Academic Press, 1982.

VALLE, P. "Estudio preliminar." En *Códice de Tlatelolco*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1994.

WEIGLE, M. *Hispanic Villages of Northern New Mexico. A Reprint of Volume II of the 1935 Tewa Basin Study, with Supplementary Material*. Santa Fe: The Lightning Tree, Jane Lyon, 1975.

RECEBIDO EM 12/12/2015

APROVADO EM: 09/01/2016

A AMÉRICA LATINA NO PERÍODO 1914-1929: ASPECTOS DA VIDA POLÍTICA, ECONÔMICA E SOCIAL

Iraci del Nero da Costa
Professor Livre-docente aposentado
da FEA-USP
idd@terra.com.br

RESUMO: Esta compilação, baseada largamente nas obras arroladas nas Referências Bibliográficas, é dirigida, primordialmente, aos que se iniciam nos estudos sobre a história da América Latina. O texto abarca o período que se estende de 1914, quando teve início a Primeira Grande Guerra, até 1929, ano que conhece a grande crise econômica a qual abalou profundamente a economia mundial.

Paravras-chave: História, América Latina, Período 1914-1929.

ABSTRACT: This compilation, largely based on the works described in the Bibliographical References section, is meant primarily to those who are initiating their studies of Latin America history. The text covers the period extending from 1914, when the First World War begins, until 1929, with the onset of the great economic crisis which deeply shook the world economy.

Keywords: History, Latin America, 1914-1929 Period.

1 - A AMÉRICA LATINA E A GUERRA MUNDIAL DE 1914

1.1 O Alinhamento Diplomático

Em face da deflagração da Primeira Guerra Mundial, as nações latino-americanas procuraram manter-se neutras.

A maioria dos governos

americanos lançou proclamação individual de neutralidade; paralelamente, efetuavam-se tentativas coletivas para se manter tal posição. Em agosto de 1914, o Peru sugeriu que as nações americanas elaborassem uma política comum visando à proteção de seus interesses comerciais. O Brasil desejava, ademais, o estabelecimento, em torno da América do Sul, de uma zona neutra, da qual seriam excluídos todos os vasos de guerra.

À época, chegou-se mesmo a organizar uma Comissão Especial de Neutralidade, formada de nove membros e presidida pelo Secretario de Estado dos Estados Unidos. Conquanto tal Comissão tenha funcionado até 1917, suas recomendações não se viram efetivadas. Isto deveu-se, sobretudo, à posição dos EUA, que encaravam com apatia os trabalhos da Comissão, pois, cada vez mais, aproximavam-se dos Aliados (Rússia, França e Inglaterra), aos quais também uniram-se a Romênia, Japão, Portugal, Itália e Grécia.

À vista da indiferença dos EUA, Argentina, Bolívia, Equador e México tentaram promover uma ação comum dos países latino-americanos objetivando a salvaguarda da neutralidade; as três repúblicas sul-americanas sugeriram a realização de uma conferência de nações neutras, concluiu-se este que não chegou a realizar-se. O México, cujas relações com os EUA estavam estremecidas, propôs que os países neutros americanos rompessem as relações comerciais com os beligerantes.

A situação de neutralidade dos países americanos só foi rompida em

abril de 1917, quando os EUA entraram em guerra contra as Potências Centrais (Alemanha e Áustria-Hungria, às quais aliaram-se a Turquia e a Bulgária). A partir de então, em momentos distintos, oito nações latino-americanas declararam guerra às Potências Centrais: Brasil, Costa Rica, Cuba, Guatemala, Haiti, Honduras, Nicarágua e Panamá. Bolívia, República Dominicana, Equador, Peru e Uruguai romperam relações com a Alemanha. Sete governos mantiveram-se neutros: Argentina, Chile, Colômbia, México, Paraguai, El Salvador e Venezuela. As nações latino-americanas que declararam guerra às Potências Centrais, ou romperam relações com elas, fizeram-no por reconhecer a liderança dos EUA e para manter a solidariedade das Américas. A tais condicionantes somaram-se os liames culturais e ideológicos com os Aliados e a alegação de que as Potências Centrais haviam violado as normas básicas do Direito Internacional.

As nações latino-americanas, além do fornecimento de matérias-primas, pouco se envolveram no conflito armado. No entanto, sua posição, em termos de política internacional, viu-se reforçada. Assim, onze países latino-americanos enviaram delegados à conferência de paz e assinaram o Tratado de Versalhes; com exceção do México, República Dominicana e Equador, todos os demais filiaram-se imediatamente à Liga das Nações, representando cerca de um terço do número total de seus membros.

1.2 O Impacto sobre Exportações e Importações

No início da guerra, os preços declinaram e o volume das exportações da América Latina caiu rapidamente uma vez que o transporte marítimo encontrava-se praticamente interrompido. No entanto, as exportações recuperaram-se mais rapidamente do que as importações, de sorte que, de 1915 a 1919, a América Latina usufruiu de uma balança comercial crescentemente favorável. Em que pese a redução da entrada de capitais estrangeiros, a produção industrial foi estimulada pelas restrições que a guerra impôs à importação. Esta última que atingiu 1.320 milhões de dólares em 1913, reduziu-se para 930 milhões entre 1914 e 1916; em 1917 chega a 1.200 milhões de dólares, alcançando 2.800 milhões em 1920 e mantendo-se no nível médio de 2.200 milhões entre 1919 e 1929. No caso específico do Brasil, para o período 1914-18, as importações de bens de capital foram as que mais declinaram.

Ao irromper o conflito, fecharam-se os mercados europeus para os produtos exportados pelos países latino-americanos. As receitas, quase todas derivadas de tarifas aduaneiras, sofreram queda substancial, e muitos governos tiveram de recorrer a gastos deficitários. A Argentina, visando a evitar a extinção de suas reservas de ouro, proibiu a exportação deste metal e suspendeu os pagamentos em dinheiro. No Brasil as exportações sofreram queda da ordem de 50% e os preços do café e da borracha viram-se reduzidos drasticamente.

Enquanto a Inglaterra não rompeu o bloqueio a que esteve

submetida no primeiro ano da guerra, o comércio internacional viu-se profundamente abalado. No entanto, a partir do momento em que a Inglaterra conseguiu restabelecer o domínio dos mares, o comércio de exportação voltou rapidamente a atingir o nível que vigorava antes do início do conflito mundial.

Os movimentos das exportações, importações e da

balança comercial referidos acima evidenciam-se quando são considerados os dados relativos aos países sul-americanos. Na tabela 1, observa-se que as exportações, depois de declinarem abruptamente, recuperaram-se mais rapidamente do que as importações, as quais sofreram queda maior do que as exportações; nota-se, ademais, o crescente saldo favorável aos países sul-americanos.

Tabela 1
COMÉRCIO EXTERIOR DAS REPÚBLICAS SUL-AMERICANAS
(1913-19, em milhões de dólares)

ANO	EXPORTAÇÕES	IMPORTAÇÕES
1913	1.160	1.020
1914	864	654
1915	1.177	524
1916	1.265	639
1917	1.431	899
1918	1.724	1.080
1919	2.187	1.368

Fonte: *Bulletin of the Pan-American Union*, apud NORMANO, 1944.

1.3 O Impacto sobre a Industrialização

Como já afirmamos, a queda brusca do comércio exterior causada pela guerra significou um estímulo

aos produtores latino-americanos. No entanto, tal estímulo foi limitado pela própria recuperação do comércio de importações, que começou a tomar novas forças já a partir de 1917.

Por outro lado, caso consideremos as características dos bens importados, verificaremos que os artigos de uso pessoal são os que mais rapidamente recuperam os níveis vigentes antes do início do conflito, e eram justamente estes bens que haviam começado a ser produzidos em maior escala nos países latino-americanos. Deste modo, à curta duração do período propício para o desenvolvimento da indústria aliou-se a grande entrada de bens de consumo originários dos EUA ou da Europa e que, via de regra, deslocaram os artigos produzidos nos países latino-americanos.

Outro elemento a limitar o impulso para a industrialização foi o corte, entre 1914 e 1918, das importações de máquinas, matérias-primas e combustíveis. Não obstante, deve-se ressaltar que as próprias limitações acima apontadas induziram um processo de substituição de importações -- tanto de bens de consumo, como de bens de capital -- muito importante para o posterior desenvolvimento industrial de alguns países latino-americanos.

2 - A PRESENÇA DOS EUA

2.1 O Comércio Internacional

O comércio com a América Latina, particularmente com a América do Sul) sempre foi alvo das disputas entre as nações economicamente mais desenvolvidas. Os Estados Unidos passaram a penetrar nos mercados sul-americanos a partir do fim do século passado. A Alemanha, igualmente, tentava deslocar a Inglaterra e a França, tradicionais fornecedores e clientes da América do Sul.

Antes da guerra de 14, cabia à Inglaterra o papel predominante no comércio sul-americano. O conflito mundial, no entanto, acarretou transformações substanciais. Em escala mundial pode-se afirmar que os EUA foram os grandes beneficiários da guerra travada em território europeu. Na tabela 2 ficam evidenciadas, para o caso da América do Sul, a participação crescente dos EUA e a perda -- em termos absolutos e relativos -- do Reino Unido. Enquanto o primeiro triplicava suas transações com a região, a Grã-Bretanha via seus negócios reduzirem-se nessa área.

Tabela 2
COMÉRCIO SUL-AMERICANO COM PAÍSES SELECIONADOS
(1913 e 1928, em milhões de dólares)

PAÍSES	1913	1928
Estados Unidos	364	1.050
Reino Unido	542	487
França	197	276
Alemanha	336	498

Fonte: NORMANO, 1944.

Com respeito à América Latina como um todo, cabe salientar que, em 1927, os EUA adquiriram 35,1% das exportações totais e venderam 37,7% das importações latino-americanas; a Grã-Bretanha participava com 17,0% e 16,6%, respectivamente, e a Alemanha com 10,0% e 9,7%. Os EUA desenvolveram, pois, uma política comercial agressiva, comprando matéria-prima e gêneros alimentícios e aumentando as exportações de bens manufaturados. Este processo foi acompanhado de empréstimos públicos e privados que permitiram, às exportações norte-americanas, atingir o nível dos seus concorrentes europeus e superar largamente as exportações do Reino Unido para a área em apreço. Evidentemente, a Grã-Bretanha continuou a desempenhar um papel de grande importância nas relações dos países latino-americanos com os países desenvolvidos; não obstante, já ao fim do primeiro quartel do século XX, a supremacia econômica e política,

com respeito às nações latino-americanas, cabia aos EUA.

2.2 Os Investimentos

Os investimentos dos EUA na América Latina também ganharam terreno, crescendo muito mais rapidamente do que os investimentos da Grã-Bretanha, conforme demonstrado na tabela 3.

Em 1913 havia maior volume acumulado de capital britânico, pois há muito tempo os britânicos vinham aplicando recursos na América Latina. Ao contrário dos norte-americanos, cujas aplicações concentravam-se, sobretudo, no México e em Cuba, os investimentos britânicos destinavam-se, principalmente, para a Argentina, Brasil, Chile, Peru e Uruguai. Ademais, embora os britânicos aplicassem quantias menores nos demais países latino-americanos, também neles preponderavam em face dos investimentos norte-americanos.

Tabela 3

INVESTIMENTOS DOS EUA E DA GRÃ-BRETANHA NA AMÉRICA LATINA (Em milhões de dólares)

PAÍSES	EUA			GRÃ-BRETANHA		
	1913	1929	Aumento (%)	1913	1929	Aumento (%)
<i>América do Sul</i>						
Argentina	40	611	1.428	1.860	2.140	15
Bolívia	10	133	1.233	2	12	496
Brasil	50	476	852	1.161	1.413	23
Chile	15	395	2.604	331	389	17
Colômbia	2	260	12.926	34	37	9
Equador	10	25	150	14	22	56
Paraguai	3	15	408	15	18	17
Peru	35	150	331	133	140	5
Uruguai	5	64	1.186	239	217	-9
Venezuela	3	161	5.252	41	92	122

Outros Países

Latino-Americanos

Costa Rica	7	35	410	33	27	-17
Guatemala	20	38	91	52	57	10
Honduras	3	12	332	15	25	62
Nicarágua	3	24	700	6	4	-35
El Salvador	3	15	410	11	9	-12
Panamá	5	36	627	--	7	--
Cuba	220	1.525	593	222	237	7
Haiti	4	30	668	--	--	--
México	800	1.500	93	807	1.034	28
R. Dominicana	4	23	498	--	--	--
TOTAL	1.242	5.587	349	4.983	5.889	18,2

Fonte: WINKLER, M., 1971.

O confronto entre 1913 e 1929 deixa patente o grande dinamismo dos capitais norte-americanos. Na América do Sul o capital britânico ainda dominava, e os principais países nos quais eram aplicados recursos britânicos continuavam a ser a Argentina e o Brasil; no entanto, em alguns países -- Chile, Colômbia, Equador, Peru e Venezuela -- o investimento norte-americano já superava o do Reino Unido. Na América Central as discrepâncias mostravam-se ainda mais significativas, pois, excluindo-se a Guatemala e Honduras, o capital americano superava, claramente, o de origem britânica. Note-se, ainda, que a massa de investimentos norte-americanos dirigidos para esta área concentrava-se em Cuba. Com respeito ao México, também se observava a supremacia dos norte-americanos devida à grande magnitude de capitais ali aplicados entre 1913 e 1929.

Quanto às taxas de crescimento, mostrou-se patente a supremacia norte-americana, sobretudo na América do Sul. De outra parte, em alguns países -- Uruguai, na América do Sul; Costa Rica, Nicarágua e El Salvador na Central -- chegou a ocorrer decréscimo de investimentos britânicos.

2.3 A Diplomacia

Como afirmamos, até 1914 a influência dos EUA concentrava-se no Caribe e na América Central. No período compreendido entre a Primeira Grande Guerra Mundial e a crise de 1929, os EUA ampliaram rapidamente sua influência econômica e política nas demais nações latino-americanas. Os países do Pacífico acabaram por se colocar inteiramente em sua órbita. O Brasil, o Uruguai e a Argentina também foram alvo da crescente preeminência dos EUA. Ao contrário do que continuava a ocorrer na

América Central e no México, onde a presença aramada dos norte-americanos aparecia como norma, seus avanços na América do Sul não foram sustentados pela intervenção político-militar.

Na Nicarágua, a posição dos EUA viu-se reforçada com o Tratado Bryan-Chamorro, de 1914, que o autorizavam-no a "tomar todas as medidas necessárias" para proteger não só o Canal do Panamá, como também os direitos sobre um canal nicaraguense, direitos estes adquiridos em virtude do aludido tratado. Os EUA mantinham uma guarda de cem fuzileiros navais na Legação de Manágua e intervinham abertamente na política interna daquela nação. Ao aproximar-se a eleição de 1916, o governo norte-americano preveniu o Partido Liberal de que não reconhecera a vitória do candidato do partido; isto levou os liberais a abster-se de participar das eleições.

Em 1905 os EUA haviam passado a controlar as alfândegas haitianas; esta intervenção viu-se completada em 1915, quando os norte-americanos ocupam militarmente o Haiti e assumem o controle integral do país.

Em 1916, os fuzileiros navais norte-americanos entraram na cidade de São Domingos, capital da República Dominicana, e ocuparam ainda outros portos e várias cidades do interior. Em 1917 dar-se-ia nova intervenção em Cuba.

O México também foi vítima da presença de forças norte-americanas, as quais, em 1914, ocuparam a cidade portuária de Vera Cruz a fim de impedir o desembarque de um carregamento de armas

destinado ao governo do Presidente Huerta.

Em 1915 foram retiradas as forças norte-americanas do México; em 1922 de Cuba; da República Dominicana, em 1924, e da Nicarágua em 1925. Mas, em 1927, os fuzileiros navais desembarcaram novamente na Nicarágua; a ocupação deste país durou até 1933, a ela opôs-se o grupo armado chefiado pelo General César Augusto Sandino. Quanto ao Haiti, apenas em 1934 deu-se a devolução das alfândegas e a saída das tropas norte-americanas.

3 - TRANSFORMAÇÕES POLÍTICAS E SOCIAIS

3.1 Visão de Conjunto

No período entre as duas grandes guerras mundiais delinearam-se transformações político-sociais da maior significância para a história de muitos países latino-americanos. A tutela mantida pelas elites oligárquicas dominantes passou a ser contestada com maior intensidade. Ao lado das camadas médias urbanas -- muitas vezes expressivamente representadas pelo movimento estudantil encontrava-se o movimento operário e a participação de facções do exército.

O movimento operário surgiu no México, Argentina e Chile na última década do século passado. Paralelamente, constituíram-se os primeiros movimentos políticos que recusavam a direção das oligarquias tradicionais; é o que ocorre nos casos da União Cívica Radical argentina, do Partido de Reforma Democrática peruano e do Partido Colorado uruguaio. No Brasil, já entrado o século XX, teremos, no movimento tenentista, a grande expressão do

descontentamento nacional com a condução da vida política nos quadros limitados dos interesses oligárquicos.

Outra expressão da corrente antioligárquica consubstanciou-se na reforma universitária que, após a guerra de 14, difundiu-se pela América Latina a partir de Córdoba (Argentina). A reforma universitária de Córdoba visou a eliminar a onipotência dos professores, a impor a participação dos estudantes e converter a universidade em instrumento de formação de uma cultura nacional. Esta nova dimensão emprestada ao ensino universitário trazia implicações revolucionárias à medida que estimulava as universidades a se tornarem propagadoras de transformações sociais.

Para J. C. Mariátegui, "o movimento estudantil que teve início com a luta dos estudantes de Córdoba (Argentina), pela reforma da Universidade, assinala o nascimento da nova geração latino-americana. A inteligente compilação de documentos da reforma universitária na América Latina, realizada por Gabriel del Mazo, cumprindo uma incumbência da Federação Universitária de Buenos Aires, oferece uma série de depoimentos comprovados sobre a unidade espiritual deste movimento. O processo de agitação universitária na Argentina, Uruguai, Chile, Peru etc. acusa a mesma origem e o mesmo impulso. A faísca da agitação é, quase sempre, um incidente secundário; mas, a força que a propaga e a dirige provém deste estado de ânimo, desta corrente de ideias cognominada -- com alguma

possibilidade de erro -- de 'novo espírito'. Por isto, o desejo de reforma se apresenta, com os mesmos caracteres, em todas as universidades latino-americanas. Os estudantes de toda a América Latina, se bem que levados à luta por reivindicações peculiares de sua própria existência, parecem falar a mesma linguagem." (MARIÁTEGUI, J. C. *Sete ensaios...*, p. 85).

O movimento pela reforma universitária conduziu à politização dos estudantes, que se tornaram, em mais de um país, os porta-vozes dos estratos populares ainda não mobilizados politicamente. No entanto, este movimento estudantil não conseguiu inserir-se de maneira permanente e eficaz na luta política, cada vez mais complexa. Neste jogo vai influir o exército, um elemento conservador, se comparado ao estudantil.

3.2 Transformações Socioeconômicas e Políticas

O México representa uma exceção ao quadro acima delineado. Como sabido, aquela nação conheceu um profundo movimento revolucionário, cujas raízes remontam ao século passado, e no qual se fizeram presentes amplas forças populares, particularmente os camponeses. A revolução dirigida contra a ditadura de Porfírio Diaz culminará em 1917 com o estabelecimento de uma nova Constituição na qual viram-se combinados o anticlericalismo, o nacionalismo e o reconhecimento da urgência de reformas sociais profundas: o artigo 27 nacionalizava as riquezas minerais e previa a reforma agrária; o 123 atribuía ao

Estado a proteção dos trabalhadores. Estatuía-se a jornada de oito horas e o salário mínimo, proibía-se o trabalho das crianças, fixava-se a participação nos lucros e a indenização por acidentes e dispensa de trabalhadores. Reconhecia-se, ainda, a ação dos sindicatos.

Ao lado da evolução política revolucionária do México coloca-se aquela caracterizada pela democratização pacífica da vida política, prevalecente nos casos do Chile, Argentina e Uruguai. Quanto ao restante dos países latino-americanos, perdurou o domínio das oligarquias ou das ditaduras militares, as quais, quase sempre, representavam os interesses das elites dominantes.

No Uruguai estabeleceu-se a modernização sob a égide de José Batlle y Ordóñez, do partido colorado, que chegou à presidência em 1903. Batlle derrotou seus inimigos políticos na batalha de Masoller, em primeiro de setembro de 1904, convertendo-se em herói militar. O ponto alto de sua ação política deu-se com a aprovação da Constituição de 1917, a qual, como a Mexicana, estabelecia um novo padrão constitucional que incluía um vasto programa de legislação social. Estabeleceu-se, assim, um sistema previdenciário, a jornada de oito horas de trabalho e o salário mínimo. No entanto, evitou-se um confronto com os grandes estancieros -- que se apoiavam no partido dos *blancos* --, não se estendendo a legislação social ao campo e não se procedendo à reforma agrária. Na verdade, o programa implementado pelo "batllismo" apoiava-se na prosperidade econômica do Uruguai, já que,

somente com a continuidade da prosperidade seria possível financiar a modernização política e social do Uruguai sem atingir a vitalidade econômica da produção de base ou a riqueza dos grandes proprietários. É, pois, nos quadros da expansão econômica iniciada no abrir do século, reafirmada no período da primeira grande guerra mundial e confirmada no pós-guerra que se assentou a política de Batlle.

Na Argentina, encontraremos um quadro mais nuançado. Das crises políticas e econômicas do final do século XIX resultou a criação da União Cívica Radical a qual se colocava em oposição à ordem conservadora que dominava o cenário político nacional. Apesar de seu nome, a União Cívica Radical lutava por um programa moderado: extensão do sufrágio, liberdade de palavra e imprensa, governo representativo e respeito à propriedade privada. Os elementos de esquerda que a haviam integrado abandonaram o movimento radical, em 1895, para organizar o Partido Socialista argentino.

Em 1912, o presidente conservador Roque Sáenz Peña abriu o caminho para a ascensão dos radicais ao poder, pois fez prevalecer o sufrágio universal, que até então existia apenas formalmente na Argentina. Já em 1912 -- sob a égide da nova legislação eleitoral --, a União Cívica Radical elegeu um terço dos membros da Câmara dos Deputados. Logo depois conquistou os governos de Santa Fé, Entre Rios e Córdoba. Em 1916, na primeira eleição presidencial efetuada sob a vigência do código eleitoral instituído por Sáenz Peña, subiu ao poder

Hipólito Irigoyen, velho líder da União Cívica Radical.

Este triunfo do "radicalismo" estava baseado nas camadas médias urbanas do litoral e nos amplos estratos populares das cidades, bem como em quase toda a classe média da zona de cultivo de cereais e numa parte considerável de pequenos criadores de gado. Embora Irigoyen tenha estabelecido algumas leis que atendiam aos interesses dos trabalhadores -- proibição do trabalho de assalariados aos domingos, criação de um departamento nacional do trabalho, organização de agências de emprego, construção de casas populares etc. --, a ação de seu governo voltou-se, em várias oportunidades, contra as atitudes mais avançadas dos trabalhadores da cidade e do campo.

Como no caso do "batllismo", as condições econômicas propícias davam sustentação ao radicalismo de Irigoyen, que se reelegeu em 1928. A crise de 1929 provocou um abalo econômico fatal para a continuidade da hegemonia política dos radicais. Assim, em setembro de 1930, um golpe militar pôs fim ao governo Irigoyen e na experiência democrática iniciada em 1912.

No Chile, a vida política era dominada por duas coalizões: a Aliança Liberal e a União Nacional. Em 1920, opôs-se à União Nacional, a candidatura do liberal Arturo Alessandri, o qual havia ingressado no Senado em 1912, com o apoio dos operários das minas de salitre. Alessandri apresentava-se como candidato da renovação e das classes populares. Sua vitória propiciou o desenvolvimento do movimento operário. Em 1924, Alessandri foi

reeleito, mas viu-se obrigado a partir para o exílio em 8 de setembro do mesmo ano em decorrência do golpe militar desferido pelos conservadores. O poder foi tomado por uma junta militar que se aproximou da União Nacional, a qual representava a oposição conservadora à Aliança Liberal de Alessandri. A junta governou apenas durante cinco meses, pois foi derrubada por um grupo de oficiais favoráveis a Alessandri que, convidado, voltou à Presidência. Reassumindo a chefia do governo, convocou uma comissão consultiva que, sob sua orientação, redigiu uma nova Carta Constitucional, que instituía um Executivo forte e independente em substituição ao sistema parlamentar vigente desde 1891.

Alessandri, no entanto, não conseguiu cumprir seu mandato, pois entrou em choque com seu Ministro da Guerra, Carlos Ibáñez, que o substituiu. Convocaram-se eleições especiais em maio de 1927 e Ibáñez saiu-se vitorioso. Embora tenha organizado um eficiente sistema de ação do Executivo, Ibáñez também foi obrigado a renunciar, em julho de 1931, em face da retração econômica decorrente da crise de 1929.

Nas demais nações latino-americanas, como já tivemos oportunidade de frisar, dominavam as oligarquias ou ditaduras militares, as quais, em maior ou menor escala foram atingidas pela crise de 1929. Atenhamo-nos a alguns casos.

Na Colômbia, o governo era controlado, desde 1884, pelo partido conservador, partido do Exército, dos latifundiários, dos capitalistas e do clero católico. Este estado de coisas

foi rompido em 1930, com a eleição do liberal Enrique Olaya Herrera. Os condicionantes da ascensão dos liberais deveram-se a uma cisão no partido conservador, à insatisfação popular com o governo corrupto e venal, ao descontentamento da classe trabalhadora com as medidas repressivas tomadas contra as greves e, sobretudo, à depressão econômica decorrente da crise de 29.

No Peru e na Venezuela encontraremos ditaduras empolgadas por caudilhos. No Peru o poder caberá a Augusto B. Leguía que, depois de seu primeiro mandato presidencial (1908-12), adotou uma postura política contrária aos interesses dos grandes proprietários. À frente do Partido de Reforma Democrática, opôs-se ao Partido Civilista, depôs o presidente José Pardo, em julho de 1919, e dominou o país até 25 de agosto de 1930, quando foi deposto pelos militares. Leguía introduziu emendas de caráter liberal na Constituição de 1920 e estabeleceu leis que fixavam salários mínimos e um máximo de horas de trabalho. Tais atitudes, no entanto, não foram bastantes para superar o caráter ditatorial e repressivo do regime.

O mesmo ocorreu na Venezuela. O regime ditatorial foi estabelecido por Cipriano Castro e prosseguiu sob seu sucessor, Juan Vicente Gómez, que dominou o país até 1935, ano em que faleceu.

Gómez promulgou uma nova Constituição em 1914 e governou por dois mandatos consecutivos. Em 1929 permitiu que fosse eleito um novo presidente, mas voltou ao poder em 1931 para dominar a agitação decorrente da crise mundial.

Durante o período em que esteve no poder, a Venezuela, graças ao petróleo, conheceu uma situação financeira folgada.

Outros países latino-americanos também foram dominados, no período entre as duas grandes guerras, pela figura do caudilho-ditador: Isidoro Ayora no Equador, Jorge Ubico na Guatemala, Geraldo Machado em Cuba, Rafael Leonidas Trujillo Molina na República Dominicana e Rafael Franco no Paraguai.

Consideramos até aqui algumas das expressões assumidas pelas transformações socioeconômicas e políticas ocorridas na América Latina no período 1914-29. No plano da luta pelo poder central, contemplamos a emergência de novas forças que colocaram em questão a dominação exercida pelas oligarquias tradicionais, vinculadas à propriedade da terra. Surgiram novos partidos, os quais, em maior ou menor escala, expressavam o descontentamento com respeito à condução da vida nacional nos quadros estreitos dos interesses oligárquicos. A forma como foi canalizado o descontentamento, assim como os resultados observados em cada nação latino-americana decorreram de um complexo conjunto de condicionantes. Um elemento fundamental parece ter sido a correlação de forças entre os distintos grupos econômicos e políticos empenhados, em cada país, na busca da hegemonia sobre a vida nacional. Dai verificarmos, ao fim do período, grandes disparidades entre as nações da região. Em algumas prevaleceram as antigas oligarquias; em outras, as camadas sociais

dominantes chegaram a soluções de compromisso visando a garantir seus privilégios econômicos e políticos. Apenas no México ocorreram mudanças estruturais mais profundas, que chegaram a assumir um caráter revolucionário.

Devemos lembrar, ainda, que, embora não tenham representado papel determinante em termos do poder político central, segmentos populares altamente representativos participaram das lutas políticas travadas entre a Primeira Guerra e a crise de 1929. Referimo-nos ao movimento estudantil, à mobilização das camadas médias urbanas, à participação de facções progressistas do exército -- cuja expressão maior deu-se, no Brasil, com a Coluna Prestes -- e à atuação do proletariado urbano. Esta última deve ser compreendida em seus três aspectos: as greves -- lembrem-se aqui, a título de exemplo, a greve geral de 1917 em São Paulo e a de 1919 em Buenos Aires --, o desenvolvimento do movimento sindical -- que, no período, se viu fortalecido em parcela ponderável dos países latino-americanos -- e a organização de partidos comunistas ou socialistas em muitas das nações da região em apreço.

As mudanças socioeconômicas aqui referidas influenciaram, também, o pensamento científico e a criação artística. Cabem aqui três exemplos da mais alta significância: a obra do peruano Mariátegui, o Movimento Indianista e a Semana de Arte Moderna de 1922, em São Paulo, que desempenhou papel decisivo na renovação da literatura e das artes plásticas brasileiras. Sobre José Carlos Mariátegui (1895-1930),

afirmou Florestan Fernandes: Mariátegui foi o próprio artífice de sua grandeza. Nascido de uma família pobre e tendo de prover o seu sustento precocemente, encontrou em suas atividades práticas os meios para prover sua auto-educação, para demonstrar e aperfeiçoar sua vocação literária, e para tornar-se o maior expoente do socialismo de sua geração e da década de 20-30 não só quanto ao Peru, mas a toda América Latina) [...] As metas que se propõe explicitamente são as mesmas que se iriam impor, reiteradamente, daí em diante, as várias gerações de cientistas sociais da América Latina. Primeiro, contribuir para a crítica socialista dos problemas e da história do Peru; segundo, concorrer para a criação de uma versão peruana do socialismo" (MARIÁTEGUI, 1975, p. xiii-xiv)

Quanto ao movimento indianista, deve-se frisar a importância dos pioneiros peruanos. Manuel Gonzales Prada (1848-1918) denunciou, em verso e prosa, a opressão a que estavam submetidos os índios. Da defesa dos índios participaram ainda o poeta José Santos Chocano (1875-1934) e J. C. Mariátegui. O movimento indianista transformou-se em ação reformadora a favor da massa rural miserável e analfabeta, e desenvolveu-se no Peru, México, Equador e Bolívia.

4 - A CRISE DE 1929 E A AMÉRICA LATINA

4.1 O Impacto sobre a Economia

As nações da América Latina receberam, com a crise de 1929, o impacto de uma grande redução no valor de suas exportações. Tal fato representou, evidentemente, uma

quebra em sua capacidade de importar. Estas nações, por sua própria herança colonial e pela maneira como se inseriram no processo de divisão internacional do trabalho depois dos movimentos de independência, podiam ser definidas como exportadoras de matérias-primas ou de gêneros alimentícios. Como é sabido, em face da recessão econômica, a demanda por tais produtos sofreu uma brusca retração que repercutiu, imediatamente, no nível de renda e de emprego dos países latino-americanos. Entretanto, como indicado na tabela 4, esse efeito não se fez sentir da mesma forma em todos os países, devido à ao fato de exportarem produtos distintos. Os minérios, por exemplo, com a queda da atividade econômica, têm reduzidas as suas encomendas,

caindo a quantidade exportada e também o preço, como no caso do México e do Chile. Os gêneros tropicais, como o café, conheceram uma queda de preço, mas as quantidades exportadas mantiveram-se estáveis ou aumentaram; assim, o Brasil conseguiu compensar uma parte da perda decorrente da queda do preço com o aumento da quantidade exportada, sofrendo, portanto, impacto econômico menor do que os países acima citados. Na Argentina, grande produtora de alimentos de cultura com ciclo vegetativo anual, observou-se uma recuperação dos preços, dada uma pequena redução na quantidade exportada. Disto decorreu uma queda menor em sua capacidade para importar do que a verificada nos demais países.

Tabela 4

INDICADORES DO INTERCÂMBIO EXTERNO EM PAÍSES SELECIONADOS DA A. L.
(Variação porcentual do quinquênio 1930-34 em relação ao quinquênio 1925-29)

PAÍS	Quantum das	Termos de	Capacidade para	
Quantum das	Intercâmbio	Importar	Importações	
Exportações				
Argentina	-8	-20	-27	-32
Brasil	+10	-40	-35	-48
Chile	-33	-38	-58	-60
México	-25	-43	-55	-45

Fonte: FURTADO, 1970.

A crise de 1929 demonstrou a fragilidade das economias especializadas na produção de uns poucos bens com vistas à exportação, dependentes, portanto, do comércio exterior não só para o

escoamento de seus produtos, mas, principalmente, para seu suprimento com bens de consumo e de produção.

Não se deve pensar, no entanto, que as economias latino-

americanas fossem unicamente produtoras de bens primários e que dependessem totalmente do mercado internacional para se abastecer de manufaturados. Embora o processo de substituição de importações, em bases sólidas e definitivas, somente tenha se instaurado nesses países após a crise de 29, já há, no período anterior, o estabelecimento de indústrias em muitas dessas nações. A Argentina, por exemplo, produzia internamente, em 1910, um terço de suas necessidades de implementos agrícolas; em 1930, já instalara uma refinaria de petróleo construída quase inteiramente dentro de suas fronteiras. No Brasil, a indústria manufatureira também mostrou grande desenvolvimento no período anterior à crise, tendo recebido importantes transferências de fundos do setor exportador.

O México representou caso particular. No começo do século empregavam-se 30.000 pessoas na indústria têxtil, que dispunha de 20.000 teares e 700.000 fusos e, em 1903, empreendia produção siderúrgica própria. Ali observou-se, entretanto, desde 1910, uma revolução que se estendeu até 1921. Em 1921, em face dos dados apresentados em 1910, a produção industrial havia baixado 9,0% e a agrícola, 3,0%. Por outro lado, a despeito da destruição infligida às estradas de ferro, os transportes haviam aumentado 39,0% em virtude da utilização dos motores a explosão. A produção de petróleo também se viu incrementada, ainda que segundo a modesta taxa de 0,7% ao ano. Concomitantemente, a partir de 1917 implementava-se a reforma agrária. Entre 1910 e 1930

deu-se rápido crescimento da população urbana, que passou de 22,3% para 33,5% do número total de habitantes do país. Tais transformações prepararam o substancial crescimento industrial subsequente.

No Chile e no Uruguai, países com mercados muito menores, houve também grandes esforços de industrialização no período pré-crise, sendo bastante importante a indústria uruguaia de produtos frigorificados, assim como a de lã, curtumes e outras atividades manufatureiras. Outros países da região, entretanto, mantiveram suas economias "abertas" e, praticamente, sem a implementação de indústrias até a crise.

Embora já se houvesse dedicado algum esforço no sentido da industrialização, a economia latino-americana era tão dependente das potências dominantes que foi gravemente afetada pela crise de 29: ruína da moeda, queda catastrófica dos preços agrícolas, venda a preço vil de gêneros agrícolas -- cereais, café, gado -- e de produtos minerais, o que reduziu brutalmente o comércio exterior e, em decorrência, as rendas orçamentárias, com interrupção ou redução da atividade nas explorações mineiras pertencentes a sociedades estrangeiras. A consequência imediata de tal quadro foi a instituição do controle cambial, a suspensão do pagamento dos juros da dívida, a que se somou o agravamento da miséria e uma sensível queda nas importações de bens manufaturados. Os governos procuraram, então, alcançar um novo equilíbrio agrícola, diversificando

suas culturas, e, sobretudo, buscaram estabelecer as bases para a produção de bens manufaturados que a falta de divisas não permitia comprar no exterior.

4.2 O Impacto sobre a Vida Política

Do ponto de vista político, a crise representou um impacto devastador sobre a estrutura de poder até então vigente. Ocorreram golpes e movimentos revolucionários dos mais variados matizes. Em Cuba, Geraldo Machado, senhor da ilha desde 1921, cai em 1931, e seis presidentes sucedem-se em vinte e dois meses; em 1936, o coronel Batista estabelece uma ditadura de corte fascista; no Peru, Leguía é deposto pelo Coronel Cerro, em 1930; Siles, senhor da Bolívia desde 1926, cai sob os golpes do coronel Toro, logo substituído por Busch; na Venezuela, Gómez, na República Dominicana, o general Trujillo, na Guatemala, Ubico, Carias, em Honduras e Martinez, em El Salvador, tornam-se ditadores; no Equador, onze presidentes assumem o poder entre 1931 e 1939; na Argentina os conservadores voltam a

dominar a situação, graças ao golpe de Estado do general Uriburu; no Uruguai, em 1934, instala-se a ditadura de Terra, agravada em 1938 pela do general Baldomir; no Paraguai, a do coronel Franco, que derrubou o general Estigarribia em 1939; no Chile, Ibáñez é deposto em 1931, sucedendo-se oito presidentes em dezoito meses.

Em 1930 também será rompido o equilíbrio político vigente no Brasil. A luta entre as oligarquias regionais, o movimento tenentista e o descontentamento das camadas médias e de parcela dos grandes proprietários agrícolas propiciam a ruptura da Primeira Republica. Getúlio Vargas assume o poder e nele permanecera até 1945.

Em 1939, em toda a América Latina, apenas quatro países apresentam um regime democrático estável: o Chile, governado por uma coligação da Frente Popular; o México, onde Cárdenas chega ao termo de seu mandato; a Costa Rica e a Colômbia, dirigidas por governos de tendência liberal-conservadora. Nos outros países, como apontado, pululam ditaduras mais ou menos disfarçadas.

Referências

- ALEXANDER, Robert J. *A Organização do Trabalho na América Latina*. Rio de Janeiro> Civilização Brasileira, 1967.
- BARRETO, Antonio Emílio Muniz. *Relações Econômicas e o Novo Alinhamento Internacional do Brasil: 1870-1930*. São Paulo: FEA-USP, mimeografado, 1977.
- CEPAL. *El Proceso de Industrialización en América Latina*. Nova York: Nações Unidas, 1965.
- CROUZET, Maurice (org.). *História Geral das Civilizações*, tomo VII, 3o. volume. São Paulo: DIFEL, 1963.
- DONGHI, Tulio Halperin. *História da América Latina*. Rio Janeiro: Paz e Terra, 1975.

- DORFMAN, Adolfo. *El Desarrollo Industrial de América Latina*. Santa Fé: Imprensa de La Universidad Nacional del Litoral, 1942.
- DOZER, Donald Marquand. *América Latina: Uma Perspectiva Histórica*. Porto Alegre: EDUSP e Editora Globo, 1966.
- FURTADO, Celso. *Formação Econômica da América Latina*. Rio de Janeiro: Lia Editor, 2a. ed., 1970.
- LAMBERT, Jacques. *América Latina: Estruturas Sociais e Instituições Políticas*. São Paulo: Editora Nacional, 1972.
- LOBO, Maria Eulália Lahmeyer. *América Latina Contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana*. São Paulo: Alfa-Omega, 1975.
- MAURO, Frédéric. *História Econômica Mundial: 1790-1970*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- NORMANO, João Frederico. *A Luta pela América do Sul*. São Paulo: Editora Atlas, 1944.
- WINKLER, M. *Investments of United States Capital in Latin America*, Kennikat Press, 1971.

RECEBIDO EM 12/01/2016
APROVADO EM 07/02/2016

CRER SEM SABER: SOBRE O MODO-DE-PRODUÇÃO RELIGIOSO DA MODERNIDADE

Eduardo Quadros
Doutor em História/UnB
Professor de História da Universidade
Estadual de Goiás
Professor da Pós-graduação em
Ciências da Religião/PUC-GO
eduardo.hgs@hotmail.com

RESUMO: As teorias da modernização fizeram previsões acerca do fim da religião nas sociedades ocidentais. Neste artigo, buscamos uma abordagem diferente, que não defende o fim ou a volta do sagrado, mas problematizar o modo como a modernidade reconfigurou o ato de crer em sua relação com o saber. Como exemplos deste processo, identificamos dois fenômenos atuais: o fundamentalismo e a glossolalia.

Palavras-chave: Modernização; Crer; Saber; Subjetividade.

ABSTRACT: The theories of modernization have made predictions about the end of religion in Western societies. In this article, we look for a different approach, which we do not defend the end or the return of sacred, but discuss how modernity reconfigured the Act of believing in its relationship with knows. As example of this process, we identified two current phenomena: fundamentalism and glossolalia.

Key-words: Modernization; Believe; Know; Subject.

*Deus fez muito bem em esconder-se
Ou ninguém jamais pensaria nele*
Alfredo Cruz (2014, p.104)

A dissociação pode parecer estranha. Como se pode crer em algo que não se conhece? O ato de crer não pressuporia algum conhecimento

do objeto desta crença? Talvez, no limite, realmente não se poderia separar esses dois atos performativos do sujeito religioso, entretanto a proposição de tal questão se funda em uma distinção ocorrida na modernização sociocultural relativamente recente. Pode-se afirmar, até, que o divórcio entre os dois termos aconteceu de maneira radical.

Fé e saber estavam imbricados no mundo da cristandade. A forte presença e o domínio das instituições religiosas na esfera pública – católicas e protestantes – indica o controle que podiam exercer tanto na produção quanto na circulação dos saberes. Pode-se supor, inclusive, que o saber poderia gerar o crer e, no sentido inverso, o crer proporcionava uma ordem aos saberes legitimados socialmente.

O jovem Hegel percebeu, em 1802, que depois do iluminismo as coisas estavam diferentes. A inflação do racionalismo havia devorado o campo da fé, lançando-a para o abismo da subjetividade. Daí toda a ênfase no “espírito” em seu pensamento. “Deus estava morto”, declarou ele no texto *fé e conhecimento*, já que a metafísica tradicional, advinda da teologia, não podia ser mais sustentada racionalmente depois da contundente crítica kantiana (GABRIEL, 2011).

Verdade que o caminho que fora apontado por Kant - um grande pietista eunuco (BOTUL, 2004) - resguardou o religioso dentro do campo da ética. Esse campo será, sem dúvida, cultivado de modo relevante no pensamento teológico do século XIX europeu. Chegou a influenciar as primeiras investigações

de sociologia religiosa, dedicada a medir as práticas dos atores, a exemplo do número de comunhões, frequência às celebrações, casamentos eclesiais, etc. (v.g. LE BRAS, 1942). Destacamos aqui, que esse costume de aproximar o ser do frequentar era antigo nas igrejas, como se vê em inúmeros relatórios de missionários.

Ainda que se aponte a perspicácia da crítica kantiana, na modernização religiosa o maior peso deve ser dado a outra obra de sua lavra, àquela que estabelecia "a religião dentro dos limites da simples razão". Esse princípio, enunciado no título, limitará ambos os níveis, destacando-se:

- a) o crer – deslocado para o além, ou para um "sobrenatural", cada vez mais distinto da natureza. As noções *clássicas* que caracterizaram a religiosidade a partir do totemismo, da vida após morte, da consideração dos espíritos anímicos e do controle primitivo das forças naturais refletem exatamente essa nova divisão dos saberes que fora institucionalizada;
- b) o saber – identificado enquanto nível racional, fruto de manipulações e esquemas formais construídos pelo próprio raciocínio. Curioso que a mentalidade cientificista predominante tenha por pressuposto a consciência-espelho, a noção aristotélica de verdade

como correspondência, recalcando-se a artificialidade e a parcialidade dos modelos, hoje, evidente do ponto de vista das teorias epistemológicas.

A solução hegeliana recai sobre a subjetividade, na dialética do espírito humano com o absoluto, como gostava de escrever. Deste ponto de vista, um grande crítico do sistema hegeliano como Soren Kierkegaard propôs uma resposta extremamente parecida, pois tanto o salto de fé transcendendo qualquer razão¹ quanto a mudança antikantiana do estágio ético para o religioso defendia o aspecto subjetivo como uma fortaleza na qual o divino estaria resguardado.

O fascínio fundamentalista

Nos Estados Unidos da América, os caminhos apontados por esses intelectuais europeus tiveram um impacto social maior. Era comum pensar, umas décadas atrás, que o mundo caminhava para a secularização, para a irrefutável perda de prestígio das instituições religiosas nos espaços públicos, seguindo o modelo da Europa. Os Estados Unidos seria uma exceção nesta teoria da modernização. Hoje, os pesquisadores reconhecem que a lógica teórica estava invertida, tornando-se a laicidade europeia uma exceção em termos globais (VVAA, 2011).

Isso significa que o modo-de-produção religioso da modernidade atuou de maneira muito mais forte entre os norte-americanos. As vias apontadas da ética com base em

¹ Principalmente em *Temor e Tremor*, o pensador dinamarquês explora esse tema. Comentando a história do "pai da fé" Abraão, ele escreve "que inaudito paradoxo é a fé, paradoxo capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus, paradoxo que devolve a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode reduzir-se a nenhum raciocínio, porque a fé começa precisamente onde acaba a razão..." (KIERKEGAARD, 1979, p.140)

valores religiosos, da racionalização da fé e do fideísmo subjetivista foram vivenciados institucionalmente de modo mais intenso. Os conflitos internos, ou mesmo teológicos, tiveram efeitos demarcados publicamente, já que a relação entre o crer, o saber e o agir na cultura estadunidense constitui uma tradição histórica. A esse conjunto, o sociólogo Robert Bellah (1992) denominou de *religião civil americana*.

O sentimento patriótico naquele país está eivado de símbolos religiosos e bíblicos. Uma sociabilidade fora constituída a partir dessas referências indentitárias. Então, a doutrina assumiu considerações muito além do que seria uma declaração institucional ou a expressão de uma adesão pessoal. Venceu no meio social a afirmação do passado idealizado, alçado à utopia das origens. Uma ideia de pureza sacralizada acabou mesclada com mitos históricos, sejam os retirados da bíblia, sejam os que remetem aos *país fundadores*.

O movimento fundamentalista, irradiado mundialmente sob o sol da ortodoxia salvacionista, coaduna-se com a consolidação do império. Destarte, pode-se dizer de maneira explícita que sob a aparência do conservadorismo e da postura reacionária, os fundamentalismos são um produto direto dos meios-de-produção da modernidade.

Quando Daniele Hervieu-Leger (2008) esculpiu os dois tipos ideais do *peregrino* e do *convertido* para caracterizar a religiosidade moderna, boa parte das análises ressaltava a primeira forma de relação com as

instituições religiosas e com o mundo das crenças. Daí as análises abundantes acerca do consumidor religioso, da lógica do mercado nas celebrações ritualísticas ou a ideia de que o sujeito atual constrói a religiosidade a *seu modo*². O termo chave nestes estudos é o neologismo *bricolagem*, a composição da vivência com o sagrado de modo pragmático e desrespeitando os mecanismos de controle institucionais.

O tipo do convertido fora menos enfatizado. Será por preconceito? Porque não se consegue ver nenhuma novidade nessa postura? A nosso ver, uma forma de construção identitária não poderia estar separada da outra, pois ambas são posições dentro do campo religioso emergentes nas recentes tramas da modernização (social), da globalização (econômica) e da ocidentalização (cultural). Para resumir em um só termo, na expansão do *império*.

O teo-poder

Com tal conceito, Hardt e Negri (2010) buscaram compreender a nova forma de governamentalidade que se articula atualmente. O termo é antigo, mas diferente do sistema romano, basicamente tributário, e do imperialismo do século XIX, fundamentando em políticas nacionalistas, o império contemporâneo não possui centro. A primeira consequência é que seria mais difuso do que difundido, não possuindo também limites. Portanto, as esferas do público e do privado se tornaram totalmente imbricadas na passagem da sociedade disciplinar para a sociedade do controle³.

² Uma *Teoria da Religião* foi constituída a partir destes pressupostos Cf. (STARK, R. e BAINBRIDGE, W. S., 2008).

³ "O império não estabelece um centro territorial de poder, nem se baseia em fronteiras ou barreiras fixas. É um aparelho de descentralização e desterritorialização do geral que incorpora gradualmente o mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em expansão. O império administra entidades híbridas, hierarquias flexíveis e permutas plurais por meio de estruturas de comando reguladoras". (HARDT, M e NEGRI, T, 2010, p.12-13). Lembramos que nessa passagem para a sociedade de controle, a "produção biopolítica" tornou-se fundamental.

Os dispositivos de fidelização foram multiplicados, envolvendo até o consumo, e isso demarca o processo de subjetivação das diferenças de maneira ostensiva. É nesse sentido que compreendemos a expansão fundamentalista, correlacionada aos novos arranjos teo-políticos. Paralelamente ao *biopoder*, principal forma de domínio do império que atinge nossos corpos, defendemos que o teo-poder permanece operando nos interstícios da rede imperial (QUADROS, 2009).

Neste aspecto, os autores mantiveram certos preconceitos teóricos advindos do materialismo dialético. Eles colocaram a ênfase histórica na transcendência ao lado dos movimentos conservadores, como meio de legitimação das ordens hierárquicas. Os momentos de ruptura e de crítica estariam baseados na imanência, no desvelar das bases materiais do domínio⁴. Se esquecem, entretanto, que a transcendência tem sido uma importante fonte de utopias, de posturas críticas e de resistências criadas pelos subalternos. Sem elementos transcendentais, o poder

do imaginário ficaria bastante limitado e o próprio controle que as grandes corporações tentam exercer sobre ele não faria sentido.

O teo-poder articula quatro polos, partindo do sujeito-que-se-sujeita. Esse é o principal aspecto da existência social na modernidade, conforme identificou Foucault: a formação de *sujeitos assujeitados* (FOUCAULT, 2008). Contudo, os dispositivos de assujeitamento, na plena ambiguidade do conceito, devem ser contrapostos com a busca do empoderamento.

O poder soberano, divino ou humano, geralmente manifesta-se de maneira imbricada na nossa comum experiência histórica. A soberania demarca os mecanismos psíquicos da projeção e da identificação, estudados pela psicanálise, que, por sua vez, podem ser mobilizados pelo crer e pela vontade de poder. São esses elementos que tecem as pontes entre os polos, ao despertar o intermitente desejo mimético, tão típico do campo do sagrado (GIRARD, 1990). Em grosso modo, teríamos o esquema:

⁴ Não apenas isso. Segundo os autores, a própria modernidade “começa com a descoberta da imanência” (2010,p.89).

⁵ Ambos os conceitos relacionam-se com a construção do “dentro” e do “fora” do corpo, ou seja, a delimitação mútua entre o eu e a realidade. A *identificação* é um processo contínuo de ligação afetiva com um objeto, real ou imaginário, fruto de investimentos libidinais que circunscrevem as funções psicossomáticas. A *projeção* aborda o deslocamento perene de conteúdos sensíveis posicionando o outro nas fixações narcísicas. Cf. KAUFMANN (1996).



Como escreveu Michel de Certeau, a autoridade das instituições sustenta-se na capacidade de produzir credibilidades (1994, p.278). A interação precisa acionar dispositivos de renúncia e satisfazer demandas para que a lógica do dom possa ser implantada⁶. Assim, com esse *crédito* atribuído (ou seja, acreditado), a autorização de práticas e saberes é desenvolvida incessantemente.

O crer pode juntar-se ao poder ou pode retrai-lo. Do mesmo modo, pode-se caracterizar a relação do crer com o saber. Com a modernidade, nem o crer, nem a fé, para utilizar um termo com grande carga teológica, diminuem sua presença nos vínculos sociais, muito menos desaparece. Acontece que novos arranjos são, agora, possíveis. A reflexão teórica precisa de instrumentos refinados, bem mais dinâmicos, para compreender e explicar tais movimentos.

Os arranjos entre crença e razão, ou entre a fé e o saber socialmente legitimado, podem gerar harmonias. Isso parece ser a expectativa predominante nos meios de comunicação. As dissonâncias, por outro lado, tem sido constantes no planeta globalizado e a carga de preconceitos depreciadores tem retornado com força nos mesmos meios de comunicação.

O hífen inserido na noção de teo-poder possui a finalidade de indicar as tensões entre os modalizadores das identidades religiosas, um "espaço" onde eles atuam⁷. É também uma pausa, um indicativo de limites. As equações fáceis, quando se pretende estudar as transformações de uma sociedade,

são extremamente perigosas. Outro problema é quando os próprios cientistas se negam a pensar (ou crer?) no que encontram. Vamos dar um exemplo disso com a glossolalia.

A sinfonia babélica

Os pensadores que fundaram as ciências sociais buscaram fornecer explicações do fenômeno religioso. O pressuposto era que o mistério do sagrado não pertenceria à ciência, seguido do corolário de que ao tomar a esfera religiosa como objeto de investigação, esta deveria necessariamente ser reduzida à lógica racional. Na prática, isso significava que cabia à pesquisa revelar os interesses que estariam velados pelos sujeitos religiosos, apontando fatores externos à experiência com o sagrado que denunciasses sua "mundanidade" ou materialidade.

Uma obra importante do início do século XX, que não figura entre os clássicos, extrapolou tal ênfase racionalista. A investigação feita por Bergson acerca das fontes da moral e da religião ressalta que os aspectos emocionais, mesmo que incontroláveis, seriam um registro de destaque no estudo dos comportamentos religiosos. Ele afirma em um parágrafo:

Não nos parece duvidoso que uma nova emoção esteja na origem das grandes criações da arte, da ciência e da civilização em geral. Não apenas porque a emoção é um estimulante, mas porque incita a inteligência empreender e a vontade a perseverar. (BERGSON, 1978, p.36).

Prossegue o autor descrevendo duas espécies de emoção. A primeira é decorrente de

⁶ Compreendido como um "fato social total" que vincula dois personagens independente da dádiva obter retorno imediato, como defende Alain Caillé (2002).

⁷ A modelização remete à operação que modifica, reciprocamente, as relações entre sujeito e predicado. Engloba tanto os verbos de estado – relativos ao ser – quanto os verbos de ação – relativos ao fazer – pelos valores do querer, do dever, do poder e do saber (GREIMAS, 1980, p. 283)

uma ideia, de uma representação que altera os afetos, como o efeito de uma lembrança. A segunda é muito mais uma causa da vida intelectual, ela é "grávida de representações, nenhuma das quais está propriamente formada... (idem, *ibidem*).

A racionalidade acadêmica por décadas ignorou este aspecto, retomado em anos recentes pela "descoberta" da chamada inteligência emocional. Curiosamente, na época em que Bergson redigia aquelas linhas na França, do outro lado do Atlântico um movimento religioso fortemente emotivo ganhava o mundo: o pentecostalismo.

Esse pode ser considerado o maior movimento religioso da atualidade e o mais importante da história do cristianismo, pelo menos, nos últimos quinhentos anos. Se o marco original estiver correto, iniciou em 1906, numa pequena comunidade periférica de Chicago, composta de negros e imigrantes pobres, liderados por um pastor quase cego, filhos de ex-escravos (LOVETT, 2006). Ali teria ocorrido uma manifestação diferente, sobrenatural, identificado como a atuação poderosa do Espírito Santo.

Tal manifestação é chamada de glossolalia ou dom de falar em "línguas estranhas". O relato básico, e normativo para o evento, encontra-se na narrativa sobre o surgimento da igreja cristã, no segundo capítulo do livro bíblico de Atos dos apóstolos. Em uma sala, soprou um vento, sugeriram "línguas de fogo" sobre os presentes e eles se sentiram cheios do espírito de Deus. Os que acreditavam em Cristo, interpretaram que era a chegada do "consolador"

prometido por Jesus, os que não aderiram suspeitaram que o grupo estava bêbedo (Atos, 2:13).

O fenômeno ocorreu outras vezes, conforme a narrativa bíblica (Atos 10: 46 e 19:6), para sinalizar que as boas novas da salvação não tinham fronteiras culturais, linguísticas ou sociais. O apóstolo Paulo, contudo, não encoraja esse carisma "espiritual", dando preferência àqueles que edifiquem a comunidade.

Desde os primórdios do século XX, essa experiência extática tem se reproduzido com intensidade. Ela se espalhou pelos diversos continentes, desrespeitando qualquer fronteira. Transpôs as barreiras institucionais e doutrinárias, atingindo, inclusive, o catolicismo romano. Curiosamente, os pesquisadores do pentecostalismo e da renovação carismática parecem evitar os sons desta sinfonia babélica, ou fingem não ver algo tão performático. Será pelo reconhecimento, consciente ou não, de que não conseguem explica-lo?

Talvez os próprios sujeitos não tenham explicação clara. Vejamos o que narra uma "testemunha" desta experiência:

[...] Quando comecei a buscar, buscar, senti minha língua enrolar e não via do que falava. [...] Eu me sinto muito emocionada, sinto arrepiar, choro. Também glorifico. Isso é muito bom. [...] Tudo que eu tiver de ruim durante o dia, à noite boto para fora. Aí, eu saio da igreja outra pessoa (apud CÉSAR, W. e SCHAUL, R., 1999, p.86)

Deus não é tão fácil de achar. É necessário uma busca intensa perante tantos enganos, tantas falsas divindades. Quando sente que Ele está consigo, a certeza é arrebatadora, apesar de não

compreender o que diz. É algo empírico, porém fora do campo racional e científico. A transcendência divina é real por demonstrar os limites da compreensão, da linguagem, da representação.

Na verdade, a língua fala, mas nada é dito. Também não está em questão se algum escuta, se sabe interpretar. A balbúrdia coletiva parece refletir a babel globalizada dos grandes centros, ao mesmo tempo, sub-repticiamente resiste aos imperativos categóricos lançados. Se o dia é ruim, marcado pelos conflitos, tarefas, correrias, contas a pagar, à noite a celebração tudo transforma, água vira vinho. É quando o mal sai e Deus entra com sua presença purificadora e restauradora.

Esse Outro atua incompreensivelmente. Não importa, pois o principal é o resultado dessas emoções profundas. Os sons desarticulados racionalmente indicam a ruptura para uma vida de fé, ou de vitória, como se diz mais recentemente. Há um renascer expresso pelos sons infantis pronunciados⁸; há uma identidade recriada comunitariamente, na qual os poderes impessoais da burocratização tornam-se relativizados.

(Re) criações cotidianas

Pode ser que na modernidade o sentimento de proteção não esteja mais projetado nas grandes instituições produtoras da verdade: a escola, a igreja, o estado e a mídia. Paralelamente, a autoafirmação dos sujeitos é um processo radicalizado e difundido, em que pese os dispositivos correntes de padronização do si mesmo.

A experiência com o sagrado no mundo contemporâneo rompe realmente com as tradições advindas do passado? As segue de modo fiel? Ou mescla a força da tradição com as possibilidades da criação? As respostas devem vir de investigações não dogmáticas, atentas aos burburinhos, aos gritos e silêncios da vida cotidiana.

Uma coisa pode-se afirmar: a religiosidade não pertence ao arcaico, não é um vestígio, nem uma sobrevivência. Ela constitui a governamentalidade do império através do teo-poder, que coaduna-se com a produção biopolítica das almas e dos corpos.

Talvez nós, os cientistas, é que tenhamos perdido algo do saber, relegando o ato de crer ao campo transcendental, denegando à experiência religiosa um conhecimento autêntico enquanto ela movimenta tantos sujeitos e povos. Até quando teremos de nos resignar à incólume ignorância do *logocentrismo* cartesiano? Será que teremos ferramentas teórico-metodológicas para captar o que Derrida (2000) chamou de "religião além da religião"?

Neste texto, certamente, tratamos de experiências opostas demais. O fundamentalismo reforçou demasiadamente o saber do crer e a glossolalia desfez-se do saber ao lançar o sagrado no limite do dizível. É possível que boa parte dos movimentos religiosos da atualidade se localize no intermédio deste gradiente. Contudo, ao abordar essas duas fortes tendências mundiais buscamos demonstrar, principalmente, que não são as instituições religiosas que entraram

⁸ Os sons glossolálicos assemelham-se a uma linguagem infantil na qual predominam as vogais A e I, bem como as consoantes labiais (cf. CERTEAU, 1996).

em crise com a modernidade, mas a deslocada diante dos rumos da nossa matriz universitária que ficou História.

REFERÊNCIAS

- BELLAH, Robert. *The broken covenant: american civil religion in time of trial*. 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- BOTUL, Jean-batiste. *A vida sexual de Immanuel Kant*. São Paulo: Editora da Unesp, 2004.
- CAILLE, Allain. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- CERTEAU, Michel de. Vocal utopias: glossolalias. *Representations*, UCLA, num.56, 1996, p.29-47.
- CESAR, Waldo e SCHAUL, Richard. *O pentecostalismo e o futuro das igrejas cristãs*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- CRUZ, Alfredo. *Jesus Cristo bebia cerveja*. Rio de Janeiro: Editoria Objetiva, 2014.
- DERRIDA, Jacques. As duas fontes da "religião" nos limites da simples razão. In: DERRIDA, J e VATTIMO, G. (org.). *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p.11-90.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GABRIEL, Marckus. *A ideia de Deus em Hegel*. Revista Filosófica Aurora, vol23, num.33. dez. 2011, p.525-537.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- GREIMAS, A. J. *Dicionário de semiótica*. São Paulo: Cultrix, 1980.
- HARDT, Michel e NEGRI, Antonio. *Império*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2010.
- HEVIEU-LEGER, Daniele. *O convertido e o peregrino*. Petropolis, RJ: Vozes, 2008.
- KAUFMANN, P. (ed.). *Dicionário enciclopédico de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- KIERKEGAARD, Soren A. *Temor e Tremor*. In: Kierkegaard (col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- LE BRAS, Gabriel. *Introduction à l'histoire de la partique religieuse en France*. Paris: PUF, 1942.
- LOVETT, Leonard. *William J. Seymour: peril and possibilities for a New Era*. Enrichment Journal, Spring 2006 (www.enrichmentjournal.ag.org, consultado em 07/09/2015).
- QUADROS, Eduardo G. O teo-político dos impérios. *Revista Horizonte*, PUC Minas, 2009.
- STARK, R. e BAINBRIDGE, W. S. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- VVAA. Religions and politics. *Annual Rewiew of the Sociology of Religion*, 2011.

RECEBIDO EM 12/12/2016
APROVADO EM 12/01/2016

FACES DE CARIDADE OU DE CONTESTAÇÃO? A LUTA CONTRA O DESAMPARO FEMININO NAS CASAS DE CARIDADE FUNDADAS PELO PADRE IBIAPINA

Noemia Dayana de Oliveira
Graduanda em História pela
Universidade Federal de Campina
Grande
Bolsista de Iniciação Científica
(CNPq/UFCG)
noemia__oliveira@hotmail.com

Dr. José Benjamim Montenegro
Professor da Universidade Federal de
Campina Grande

Resumo: Padre Ibiapina foi um peregrino no Nordeste do século XIX. Responsável pela fundação de 22 Casas de Caridade, ele é considerado uma das mais importantes figuras religiosas no Brasil dos oitocentos. Sua caminhada pelos ardentes solos sertanejos culminou no respeito e na confiança dos pobres que não encontravam saída da fome e da miséria fazendo-os apelar para a ideologia da Igreja Católica. Depois da tentativa de ajudar a sociedade através dos trabalhos de advogado e político, José Antônio Pereira Ibiapina decidiu ordenar-se padre no ano de 1853, acreditando que somente assim ajudaria seu povo de forma concreta. Em 1860, surgiram as primeiras Casas de Caridade, construídas para atender a um público de meninas órfãs, desvalidas, pobres e ricas, onde seriam educadas segundo os preceitos cristãos. Essas casas representavam uma forma de integrar as mulheres à sociedade, conduzindo-as ao casamento, mas sem deixá-las à margem do convívio familiar e inteiramente dependentes do comando de seus maridos. Nesse sentido, o nosso objetivo neste artigo é analisar o papel social das mulheres internas nas Casas de Caridade, buscando por indícios que esclareçam quais eram as suas virtudes de caridade e as de contestação. O aporte teórico baseou-se nas pesquisas biográficas sobre Padre Ibiapina feitas por Comblin

(2011), Hoornaert (1981) e Mariz (1980), e, nos estudos sobre a religiosidade brasileira do século XIX feitos por Azzi (1978) e Ribeiro (1982). Conclui-se que atividades como as de cozinhar, costurar, fiar e tecer algodão davam às meninas uma pequena visibilidade social, possível abertura para não se tornarem mulheres submissas e dominadas.

Palavras-chave: Peregrino. Educação. Nordeste. Casas de Caridade. Beatas.

ABSTRACT: Ibiapina Father was a XIX century Brazilian Northeast wanderer. Responsible for the foundation of 22 charity houses, he is considered one of the most important religious people in Brazil about the 1800s. His walks through the northeastern Brazil's interior of ended up in respect and trust from poor people who couldn't find starve and misery escape making them to bind for Catholic Church Ideology. After trying to help society through advocacy and politics work, José Antônio Pereira Ibiapina decided to become priest in the year of 1853, believing that only like this he could deliver concrete help for his people. Along with 1860 came the first charity houses, built to aid helpless orphan, rich or poor girls where they would be educated following christian ideas. This houses represented a way of integrating women to society, leading them to marriage, but not leaving them at house obligations and entirely dependent of hers husbands commands. As it is, our objective in this article is to analyze social side for the women that lived at Charity Houses, searching for evidence that clarify what were the charity and defying virtues. The theoretic material was based in bibliographic research about "Padre Ibiapina" from Comblin (2011), Hoornaert (1981) and Mariz (1980), and, in the brazilian's religiosity from XIX century made by Azzi (1978) and Ribeiro (1982). It follows that cooking, sewing, spinning and weaving cotton gave girls a little social visibility, possible openness to not become submissive and dominated women.

Key-words: Wanderer. Education. Northeast. Charity Houses. Devout women.

INTRODUÇÃO

Padre José Antônio de Maria Ibiapina foi um peregrino do Nordeste do Século XIX. Nasceu na fazenda Morro do Jaibara, perto da cidade de Sobral-CE, a 5 de Agosto em 1806. Era filho de casal pobre, seu pai era Francisco Miguel Pereira Ibiapina, professor primário que foi morto juntamente com o Padre Mororó e o Frei Caneca, em 1825, por causa do seu envolvimento com a revolução republicana da Confederação do Equador, a qual também fez vítima seu irmão mais velho, morto tragicamente na prisão de Fernando de Noronha; e sua mãe era Tereza de Jesus, mulher com trajetória pouco mencionada nas biografias do padre mestre.

Teve uma carreira profissional bastante movimentada, desempenhando funções como as advogado, juiz de direito, chefe de polícia, deputado federal, vigário-geral da diocese de Olinda, professor do seminário e, finalmente, em 1860, a de missionário do Nordeste. Em seus últimos anos de vida, ficou quase paralisado em sua casa de caridade de Santa Fé, perto da cidade de Arara-PB, morrendo em 19 de Fevereiro de 1883.

A sua originalidade deu-se pelo método missionário, a forma de pregar, a empatia pela causa do povo nordestino e a quantidade de obras que deixou. Ordenou-se padre após uma conversa com o amigo Dr. Américo, enviado pelo bispo de Pernambuco, D. João Perdigão, que já vinha observando a vida culta e dedicada a igreja do cearense. Em 29 de julho de 1853, com seus incompletos 47 anos de idade, na

cidade do Recife-PE, sabendo o quanto ele já estava preparado para o exercício canônico, o bispo concedeu que algumas etapas fossem preteridas, tomando primeiramente as ordens menores, logo depois se tornou subdiácono, e, uma semana depois fez os exercícios espirituais no Convento da Penha, habilitando-se para celebrar missa, o que ocorreu três dias depois na igreja da Madre de Deus, uma homenagem prestada à mãe de Jesus, que viria a ser inspiração do apóstolo e presente em seus cultos.

Ibiapina mantém-se vigário-geral da diocese e professor de eloquência no Seminário de Olinda por três anos (1953-1956), quando começa a descontentar-se com a burocracia que estava congênita ao catolicismo tradicional romanizado, e começa a ensaiar suas primeiras atividades do que viria a ser sua verdadeira missão: a de lutar pela situação de injustiça que estavam condenados os nordestinos do século XIX. A epidemia de cólera que devastou a província da Parahyba vai ser o primeiro ocorrido social que Ibiapina participará como detentor, sendo o responsável pela construção de um cemitério público para comportar os cadáveres que se espalhavam e contaminavam as pessoas; pela edificação de inúmeras casas nas imediações do foco da doença, a então cidade de Areia-PB; e pela fundação da capela de Sant'Ana. A comunidade cresceu e recebeu o nome de Soledade, cidade que permanece com o mesmo nome dado pelo apóstolo.

Cedo compreendeu que o tom de seu trabalho seria o de pregar a doutrina cristã e promover,

concomitantemente, algo socialmente útil aos pobres. Distanciou-se, então, das práticas tradicionais da Igreja Católica do Brasil, as quais estão vinculadas a sua origem lusitana e à cultura do povo brasileiro, aproximou-se do catolicismo popular, que é resultado de uma religiosidade voltada para os milagres, as promessas e os ex-votos, e a busca pela salvação garantida na devoção aos santos do que no exercício sacramental. Essa aproximação do povo nordestino com práticas religiosas voltadas a atos comuns do cotidiano inicia-se na metade do século XIX como resultado da opressão sofrida pelos sertanejos nas diversas revoltas ocorridas naquele período, sobretudo, porque eles buscavam um líder que tomasse a frente das suas aspirações pela independência dos poderosos e da fome.

Diante das dificuldades socioeconômicas do Brasil imperial, muitos foram os líderes que surgiram com características messiânicas para suprir a carência dos pobres, seja com palavras de esperança, relacionadas ao evangelho, seja com construções para abrigar os inválidos, os órfãos, os idosos. Na fusão dessas duas atividades, o Padre Ibiapina percorreu cinco províncias brasileiras (Paraíba, Pernambuco, Ceará, Piauí e Rio Grande do Norte) fundando 22 casas de apoio para abrigar meninas órfãs e desvalidas, obra máxima de sua carreira como apóstolo do Nordeste, contudo, não foi a única. Construiu ainda cemitérios, igrejas, hospitais, pequenas indústrias manufatureiras e escolas primárias, todas por efeito de grandes doações feitas por homens e mulheres ricos,

simpáticos ao trabalho do padre mestre.

As 22 casas de caridade foram destinadas a luta contra a fome, a miséria e o desamparo feminino, aspectos de extrema relevância na empreitada do apóstolo. Essas construções começaram a surgir no ano de 1860 e vão até 1872, totalizando 12 anos de peregrinação de Ibiapina nos ardentes solos nordestinos. Essas casas representavam uma forma de integrar as meninas órfãs a sociedade, conduzindo-as ao casamento, segundo os preceitos cristãos. Devido isso, muitas meninas de famílias ricas também buscavam pela educação das casas de caridade, uma vez que sua formação se diferenciava na região.

Nessa perspectiva, o nosso objetivo nesse trabalho é o de analisar o papel social das mulheres internas nas casas de caridade, buscando por indícios que esclareçam quais eram as virtudes de caridade e as de contestação, isto é, a compreensão social de uma parcela do Nordeste que sofria com a miséria e com a fome, e, portanto, continha em suas personalidades faces que comportavam a caridade para com os compatriotas e a contestação para com o governo excludente. As nossas pesquisas basearam-se nos estudos biográficos sobre o padre Ibiapina, realizados por Comblin (2011), Hoornaert (1981), Mariz (1980) e Carvalho (1983); e, nas pesquisas acerca da religiosidade popular do século XIX, desenvolvidos por Azzi (1978, 1992), Bezerra (2011), Marcílio (1993), Mendonça (1984), Ribeiro (1982) e Santos (2008) importantes para absorver o cenário

sociocultural que estava inserido o apóstolo do Nordeste.

A DIFUSÃO DO CATOLICISMO POPULAR NO BRASIL DOS OITOCENTOS

O Brasil é marcado por diversas expressões do catolicismo, sobretudo, o catolicismo tradicional e o catolicismo popular. Para melhor compreendê-los, faz-se necessário analisar o território nacional desde a chegada dos portugueses, em 1500. Esse acontecimento conferiu ao país a propagação de uma nova cultura trazida da Península Ibérica, uma região calcada no estabelecimento da ordem a partir da devoção católica, expresso na figura do rei, que seria um homem enviado por Deus e venerado pelos seus súditos.

Com a chegada dos portugueses ao Brasil, oito anos depois da descoberta das Américas feita por Cristóvão Colombo, o país foi inserido num contexto católico que já vigorava nas terras do Velho Mundo. Esse processo facilitou até certo ponto a dominação europeia sobre os americanos, em especial porque a catequese impregnou na mente dos nativos a ideia de salvação em relação à vida perniciososa que levavam. Portanto, o primeiro catolicismo a adentrar as terras do Novo Mundo foi o tradicional, com características luso-brasileira, leiga, medieval, social e familiar. A esse respeito, Azzi (1978) afirma que

[...] o catolicismo tradicional, por sua origem lusitana e por seu aspecto social, está mais profundamente vinculado à cultura do povo brasileiro. Nesta maneira de expressar-se do catolicismo, fé e cultura caminham de mãos dadas, numa inter-relação tão

íntima que não poucas vezes é difícil distinguir o cultural do religioso. Neste sentido é válido afirmar que o "Brasil é um país de tradição católica", que "o povo brasileiro é católico por tradição", e que temos "uma tradição cultural católica" (AZZI, 1978, p. 9-10).

Os três primeiros séculos da colonização portuguesa no Brasil correspondem à difusão do catolicismo, prática que se fundamentou no anseio do colonizador em expandir o domínio territorial, legitimado, entre outras coisas, pela construção de capelas rústicas onde o povo reunia-se para as ações religiosas. A presença da Igreja Católica nos espaços brasileiros do século XIX não esteve somente ligada ao universo espiritual, mais também a jurisdição, pois era ela quem oficializa os casamentos, batizados, sepultamentos e outros. Conjuntamente, esses exercícios presentes na atividade da Igreja, deram-lhe a devida importância para manipular a maior parte da sociedade, em termos ideológicos, fator que perdeu espaço a partir da dissolução da aliança entre Igreja e Estado após promulgação da Constituição de 1891.

Na segunda metade do século XIX a sociedade brasileira estava dividida em

Uma minoria dominante representada pela burguesia rural, a camada de escravos naturalmente ligada a essa burguesia e o vasto segmento de "homens livres e pobres" que formava a maior parte da população rural embora praticamente fora do sistema por não estar ligada à monocultura de exportação, mas que à medida que se vislumbrava a abolição e em consequência da progressiva redução da mão-de-obra escrava ia sendo gradativamente incorporado, formava

uma sociedade que ainda não se podia chamar de sociedade de classes (MENDONÇA, 1984, p. 125).

Com o predomínio da camada social de homens livres e pobres, o único meio de vida possibilitado a eles era o de cultivar pequenos trechos de terra, onde eram erguidas casas rudimentares, localizadas muito próximas uma das outras, e que segundo Mendonça (1984), formavam verdadeiros bairros caipiras. Existiam ainda outros moradores rurais que se alojavam em terrenos aos arredores das fazendas, processo que culminou em parceria com os fazendeiros ou em submissão por parte dos sitiante. Essa movimentação sofrida pelo modo de vida dos homens livres e pobres do espaço rural facilitava a propagação de uma religiosidade voltada para o nomadismo, caracterizada por Mendonça (1984) como difusa e santorial, desta forma, a primeira marcada pela não sistematização da fé e a segunda pela presença numerosa de santos em seus altares, fato que não se distanciava da fé cristã institucionalizada.

Inconformados com a condição sociopolítica que estava se desenhando no Brasil oitocentista, os sertanejos apelavam para os exercícios da fé que se faziam cada vez mais distantes de suas realidades – o catolicismo tradicional realizava ritos, muitas vezes, em latim, impossíveis de serem acompanhados pelos leigos. Foi nesse universo que começaram a se desenhar as primeiras lideranças messiânicas do Império, homens que caíam na simpatia do povo, seja pelo modo

que pregavam, seja pelas obras que efetuavam socialmente. A configuração católica que se desenhava ao redor dessas personalidades exprimia um aspecto sincrético, isto é

O catolicismo popular, em suas diversas manifestações históricas, esteve sempre bastante próximo dos cultos africanos e ameríndios, gerando não poucas vezes expressões religiosas que podem ser consideradas como verdadeiro sincretismo religioso. A partir do século passado [século XIX] o culto popular católico sofreu também influência do espiritismo e do protestantismo (AZZI, 1978, p. 11, grifo nosso).

Foi nesse cenário inquietante que surgiu em 1860, o recém-ordenado padre José Antônio de Maria Ibiapina, homem que encontrou no meio rural o motivo para tornar-se apóstolo no Nordeste. Seu trabalho eclesial concretizava-se no apoio aos pobres nordestinos, realidade pouco vislumbrada pelo Estado, mas que por doze anos foi movimentada pelos trabalhos monumentais do padre. Foi um líder de imensurável respeito, que sabia como lidar com os sertanejos injustiçados por quase um século pelo imperador e valorizar as forças que os tiraram de um estado de humilhação.

UM MISSIONÁRIO CHAMADO IBIAPINA

A jornada missionária do padre Ibiapina iniciou-se no ano de 1860, quando ele resolveu abandonar os cargos de vigário-geral da diocese e professor de eloquência do Seminário de Olinda e partiu em

direção ao interior do nordeste brasileiro para desenvolver o que viria a ser a sua maior obra social: vinte e duas casas de apoio ao menor abandonado. Essa iniciativa aproxima-o do trabalho do jesuíta Malagrida no século XVIII, o qual buscou fundar casas que abrigassem meninas carentes, projeto que foi suprimido e recuperado um século depois pelo apóstolo.

Empenhado em suas missões populares, Ibiapina desbravou uma vasta região nacional, na maioria das vezes a pé e outras em cima do lombo de um cavalo, arrastando muitos adeptos em prol das causas sociais que assolavam os ardentes solos sertanejos. O panorama econômico do Brasil estava consolidado nas lavouras do café localizadas no Sul e no Sudeste do país, situação que, de certo modo, abstinha o Imperador de desenvolver projetos para regiões Norte e Nordeste, regiões onde os produtos significativos eram o açúcar e o algodão, ambos enfraquecidos na relação do conjunto das exportações. Santos (2008) afirma que

Na segunda metade do século XIX, a estrutura político-econômica do Estado se modificava substantivamente e teve como principal evidência o desequilíbrio regional que se dá em prejuízo das regiões Norte e Nordeste (SANTOS, 2008, p. 67).

Impulsionado pelo descaso do Estado com a realidade nordestina, bem como pelas suas experiências pessoais, Ibiapina construiu instituições que trouxeram para o homem pobre a certeza do funcionamento duradouro, diferentemente de muitas obras

desenvolvidas pelo reinado, que tinham o caráter imediatista e temporário. Supreendentemente, os cálculos feitos pelo historiador Celso Mariz revelam 601.758 quilômetros percorridos pelo líder religioso, extensão relativa ao tamanho dos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná juntos e um total de 7,07% do Brasil, prova confirmativa da sua preocupação com os pobres.

Em aproximadamente três décadas de trabalho, o missionário reconheceu que as riquezas do mundo rural estavam concentradas nas mãos de uma minoria, agente da marginalização das massas de população pobre e livre. Seu contato amíúde com os sertanejos despertou a atenção para problemas afincados no Brasil desde o período colonial, como o desamparo das órfãs, a falta de assistência aos enfermos e o abandono aos recém-nascidos. Diante disso, alguns historiadores defendem que a principal causa que impulsionou o trabalho de Ibiapina foram as suas experiências com a pobreza e com a orfandade, circunstâncias que o levariam a batalhar pelas injustiças sofridas pelos pobres, efeito gerador do conformismo presente nessa camada social.

A atenção do padre Ibiapina concentrou-se na orfandade feminina em seus doze anos de trabalho social no Nordeste brasileiro, problema calcado em dificuldades advindas do machismo integrado ao país desde a chegada dos portugueses, homens que usufruíam sexualmente das nativas e não se importavam com o que procederia dessa ação. Preocupado com o destino dessas

crianças, notadamente as meninas, ele buscou a resolução em obras voltadas para a caridade, onde se desenvolveria o trabalho de educá-las segundo os preceitos cristãos, além da profissionalização em trabalhos manuais, como a tecelagem do algodão, processo que as levariam ao casamento. Mariz (1980, p. 205-206) avalia que as órfãs “em geral davam boas esposas, companheiras práticas e sérias a moda cristã e sertaneja daquele tempo”.

As casas de caridade causaram grande impacto na população sertaneja do século XIX, desempenhando um papel salvacionista para as meninas desvalidas que supostamente cairiam na prostituição. Embora essa atitude do apóstolo sinalizasse inovação no Nordeste, obra parecida era desenvolvida nas regiões do Sudeste e do Sul do Brasil, remontando o exercício realizado nas Santas Casas de Misericórdia atuantes desde o período colonial, pensadas inicialmente para atender aos pobres e aos marinheiros e oferecer túmulo cristão aos abandonados. A incorporação de atender as crianças abandonadas veio em seguida, como explica Marcílio (1993)

A assistência a criança abandonada só foi incorporada à Instituição bem depois de sua fundação e deveu-se à greve questão social que passou a constituir-se, em Portugal e no Brasil, o enjeitamento de bebês recém-nascidos. No Brasil, a incorporação da assistência aos expostos data do início do século XVIII, com o adensamento de populações em torno das duas grandes cidades portuárias das mais importantes da época: Salvador e Rio de Janeiro (MARCÍLIO, 1993, p. 152-153).

A ação social desempenhada por Ibiapina visava amenizar as dificuldades que viriam a ser enfrentadas pelas crianças enjeitadas por suas mães, muitas vezes obrigadas a deixá-las na Roda dos Enjeitados por não possuírem meios financeiros de mantê-las. Esse método também foi incrementado pelas Santas Casas de Misericórdia, garantindo o anonimato da mãe ao deixar sua cria em um grande cilindro que era instalado no muro da Instituição, girando com a criança até ela aparecer no interior da casa. Mais tarde, isso também foi incorporado às casas de caridade fundadas pelo apóstolo do Nordeste.

4 A LUTA CONTRA O DESAMPARO FEMININO NAS CASAS DE CARIDADE FUNDADAS PELO PADRE IBIAPINA

As primeiras casas de caridade surgiram no ano de 1860, sendo a primeira no interior do Rio Grande do Norte, mais precisamente em Mossoró. Neste ano, o padre Ibiapina compareceu a cidade de Taperoá-PB pregando suas missões e construindo um cemitério, quando passou por Mossoró e entrou no estado do Ceará, terminando o ano em Gravatá-PE. A partir daí, o padre mestre terá uma vida movimentada até o início do ano de 1873, momento que ele voltará a Santa Fé-PB por motivos do seu reumatismo e da sua asma, doenças que acometeram sua saúde gravemente.

Ao longo dos doze anos missionários, foram construídas 22 casas de caridade entre as províncias da Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Ceará e Piauí, todas com a

pretensão de receber meninas abandonadas. Com o tempo, Ibiapina permitiu a presença de filhas de donos de terras, desde que pagassem uma quantia para receberem a educação cristã ofertada pelas casas. O padre era taxativo quando estabelecia regras nas casas para que as meninas hospedadas fossem tratadas da mesma forma que as meninas órfãs, eliminando a preferência das irmãs pelas filhas dos fazendeiros. Essa atitude estendia-se ao estatuto, documento redigido por Ibiapina para o êxito no funcionamento das casas.

O sistema implantado para manutenção econômica de todas as casas de caridade baseava-se “na ajuda advinda de esmolas, o recebimento de doações externas e a venda dos produtos internos fabricados [...] a venda de animais como galinhas, patos, bodes ou bois que pertenciam à instituição” (NASCIMENTO, 2009, p. 57), incluindo aí também a mensalidade paga pelas pensionistas. Nos anos de 1877 e 1878, tempos da grande seca do Nordeste, foi preciso recorrer ao trabalho dos irmãos de caridade, homens que pertenciam às fundações e abdicavam dos seus interesses cotidianos para viverem em função da causa defendida por Ibiapina, prestando-se a sair pelo Brasil angariando donativos, dinheiro e animais para o sustento da casa.

O funcionamento das casas de caridade se dava por duas comissões, a interna e a externa. Os membros da externa eram o capelão, o regente, o tesoureiro e o inspetor geral, cargo ocupado geralmente pelo próprio padre Ibiapina. Na comissão interna contava-se com a

Superiora que cumpria e fazia cumprir o Estatuto, as Regras e Instruções determinadas pelo Padre Ibiapina. Acima da Superiora, encontrava-se a Visitadora, que estava sempre atenta a qualquer deslize ou falha no comando das Casas. Contava-se ainda com a ajuda do Conselho Deliberativo das Irmãs, da Vice-Superiora e do Inspetor Geral [...]. Ainda faziam parte a Irmã Secretária, encarregada das anotações de ocorrências e atas das reuniões; a Irmã Zeladora da Modéstia, que observava e dava conta dos Enjeitados; as Irmãs Roupeira e Cozinheira, que cuidava da organização da roupa e a alimentação, e a Irmã do Coro. Esta última era encarregada de tocar a sineta para o cumprimento dos horários e pela arrumação a capela. As Irmãs Mestras e Enfermeiras, dependendo da necessidade, viviam se deslocando de uma Casa a outra (NASCIMENTO, 2009, p. 58, grifo nosso).

Essa organização garantia o ensino das pequenas órfãs, a produção de materiais manufaturados, o cultivo de alguns poucos alimentos, a criação de animais domesticados e, em alguns casos, a hospedagem de pessoas enfermas, vítimas da condição precária que se expandia pelo Nordeste brasileiro.

O desempenho do padre Ibiapina em sua obra social consistiu em desenvolver meios para o engajamento dos pobres numa sociedade que não dava brechas para os que eram abastados de poder econômico. De certo modo, a transição do trabalho escravista para o trabalho livre permitiu a abertura de setores antes irreduzíveis a participação do pobre, precisamente a mulher, anunciando uma nova conjuntura econômica que demandava uma reorganização política para o país. Ideais como o da

abolição da escravatura e a proclamação da república permeavam os discursos políticos brasileiros no final do século XIX, propondo a igualdade racial e a suspensão do governo centralizado nas mãos do Imperador, cuja projeção desencadeou no início do século XX, ainda com a presença da desigualdade social entre as classes.

Em meio as disparidades sofridas pelos nordestinos, circunstanciado pelo panorama nacional, Ibiapina apegou-se ao trabalho, a educação e a oração, meios que garantiram o distanciamento dos pobres da ociosidade e do vício, problemas que acometiam as mulheres de forma ainda mais severa, por não terem acesso as letras e ao trabalho especializado. A sua luta fomentava-se em instruções para uma vida matrimonial ou para uma vida religiosa, ambas com pretensões de diminuir os problemas enfrentados pelas populações marginalizadas socialmente.

Embora as mulheres tivessem encontrado apoio nas casas de caridade fundadas pelo padre Ibiapina, estas não foram suficientemente capazes de manter as instituições após a sua morte no ano de 1883, dentre outras coisas, pelo espírito paternalista absorvido pelas irmãs, o que as tornou impossibilitadas de proceder com o trabalho missionário. Isso acelerou a decadência das casas, dado que os bispos reformadores não eram simpáticos as iniciativas autônomas dos religiosos e pretendiam romanizar a Igreja Católica, eliminando qualquer resquício que remetesse à prática que conjugasse o

espiritual com o material, exercício que estava a favor do homem e não só da alma. Muitas casas viraram escolas, hospitais, pensionatos e outros, sendo preservada unicamente a casa de Santa Fé-PB, onde está enterrado o maior apóstolo do Nordeste.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mulheres das casas de caridade fundadas pelo padre Ibiapina participaram timidamente do contexto sociopolítico do Brasil no século XIX, em especial se for considerado a predominância patriarcalismo nessa época. O trabalho realizado nesses espaços tornou-se o diferencial no modo de vida dessas mulheres, visto que as mulheres que se especializavam em algum trabalho eram solteiras e viúvas, e as das casas seriam destinadas ao casamento, portanto, não precisariam do trabalho para sobreviver.

Compadecendo-se pelo agravante da orfandade, a missão do padre Ibiapina foi a de lutar contra o desamparo vivido por dezenas de meninas, que eram rejeitadas pelas mães e largadas ao descaso social. As casas de caridade resgataram-nas para oferecer uma educação pautada no cristianismo, embora não fossem destinadas aos cargos de beatas, mas sim a de boas esposas e boas mães. Neste aspecto, inclusive, ainda persistem muitas dúvidas acerca da atitude de Ibiapina em destinar meninas ao casamento e não ao convento, entretanto, esse estudo realizar-se-á em breve.

Devido o ofício aprendido nas casas de caridade, as mulheres

“interferiam na economia da sociedade local vendendo nas feiras as mercadorias confeccionadas nas pequenas fábricas [...]. E através da educação adquirida, também puderam se inserir na atividade especializada de professores de primeiras letras” (NASCIMENTO, 2009, p. 88), realidade que as introduziam timidamente na

sociedade e era sinônimo de uma liberdade que viria a ser fortificada com as conquistas femininas do século XX. Desse modo, as condições de sobrevivência ofertadas por Ibiapina preparavam as mulheres tanto para os fins domésticos, como também para o trabalho, capacidade não as relegou a subalternidade.

REFERÊNCIAS

AZZI, Riolando. *A igreja e o menor na história social brasileira*. São Paulo: Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina: Edições Paulinas, 1992.

AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.

BEZERRA, Cícera Patrícia Alcântara. *Padre Ibiapina nas memórias penitenciais de Barbalha-CE*. In: M, C. A. S. de; S, M. R. dos; S, P. J. da. (Org.). *Religião, cultura e política no Brasil: perspectivas históricas*. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2011, v. 1º, p. 133-150.

CARVALHO, Gilberto Vilar de. *O padre Ibiapina, um homem que viveu e morreu pelo seu povo*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 43, fasc. 169, março de 1983.

COMBLIN, Josesh Jules. *Padre Ibiapina*. São Paulo: Paulus, 2011.

HOORNAERT, Eduardo. *Crônica das casas de caridade fundadas pelo padre Ibiapina*. São Paulo: Ed. Loyola, 1981.

MARCÍLIO, Maria Luiza. *A irmandade da Santa Casa de Misericórdia e a assistência à criança abandonada na história do Brasil*. In: MARCÍLIO, Maria Luiza (org.). *Família, mulher, sexualidade e igreja na história do Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

MARIZ, Celso. *Ibiapina, um apóstolo do Nordeste*. 2 ed. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1980.

MENDONÇA, Antônio Gôuvea. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

NASCIMENTO, Maria Célia Marinho do. *Filhas e irmãos do padre Ibiapina: educação e devoção na Paraíba (1860-1883)*. 167f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba, 2009.

RIBEIRO, René. *Antropologia da religião e outros ensaios*. Recife: Editora Massagana, 1982.

Mnemosine Revista

Volume 7, n.1, jan/mar 2016

SANTOS, João Marcos Leitão. *A ordem social em crise: a inserção do protestantismo em Pernambuco 1860-1891*. 364f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, 2008.