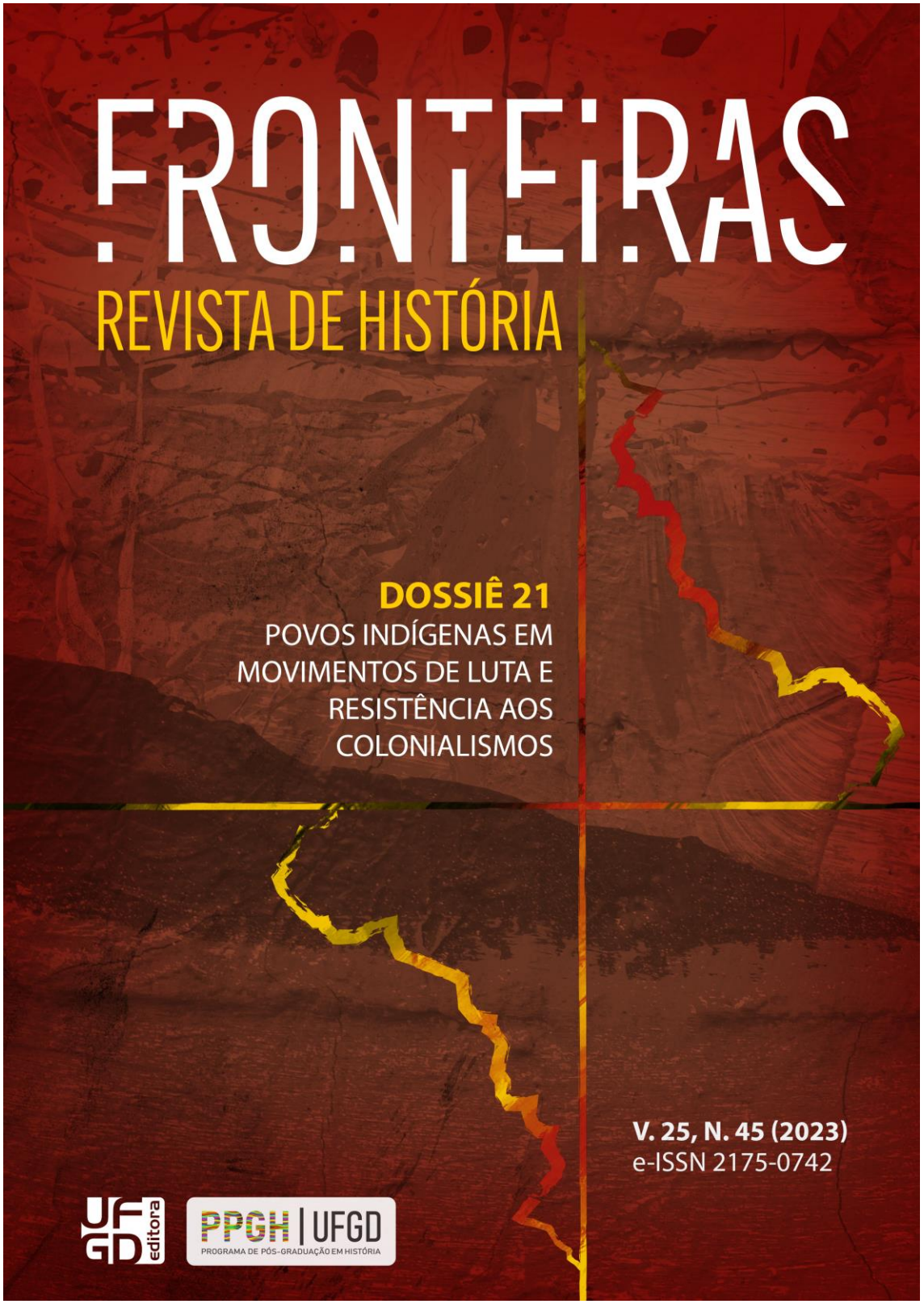

FRONTEIRAS
REVISTA DE HISTÓRIA
DOSSIÊ 21
POVOS INDÍGENAS EM MOVIMENTOS DE LUTA E RESISTÊNCIA AOS COLONIALISMOS
V. 25, N. 45 (2023)
e-ISSN 2175-0742
UFGD editora
PPGH | UFGD
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

FRONTEIRAS
REVISTA DE HISTÓRIA

OPEN ACCESS

PPGH | UFGD
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

UFGD editora

DOI: 10.30612/frv.v25i45.19417

Povos indígenas em movimentos de luta e resistência aos colonialismos

Organização

Paula Faustino Sampaio
Doutora em História pela Universidade Federal da Grande Dourados
Professora dos Cursos de Licenciatura e de Bacharelado em História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGH/UFGD)
Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil
paulasampaio@ufgd.edu.br
https://orcid.org/0000-0002-3993-5060

Rosani de Fatima Fernandes - Kaingang
Doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Pará
Professora de Educação das Relações Étnico-Raciais na Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (FACED/UFRGS)
rosani.fernandes@ufrgs.br
https://orcid.org/0000-0003-4735-9996

APRESENTAÇÃO

Quando publicamos a chamada aos(às) autores(as), nosso objetivo era conhecer estudos interdisciplinares e/ou disciplinares que ampliassem a compreensão das trajetórias dos povos indígenas nas resistências aos colonialismos e nas lutas pela vida nos territórios. Hoje, ao publicarmos o dossiê *Povos indígenas em movimentos de luta e resistência aos colonialismos*, entregamos ao público artigos oriundos dos esforços de vários(as) autores(as) que atuam na elaboração da historicidade das ações dos povos indígenas nos contextos de injustiças colonialistas. São artigos que, ao focalizar seja o passado distante, seja o tempo presente, ou a relação entre esses tempos, narram as histórias dos povos indígenas combatendo, de longa data, as injustiças colonialistas.

Assim, no artigo "Ambientecídio": velha fórmula de genocídio, as autoras Jane Felipe Beltrão e Tallyta Suenny Araújo da Silva, e autor Rhuan Carlos dos Santos Lopes discutem com acuidade o Decreto nº 10.935, de 12 de janeiro de 2022, que dispõe sobre a proteção das cavidades naturais subterrâneas (grutas e cavernas) existentes no Brasil, e asseveram que tal documento tratar-se de violência contra as vidas dos povos tradicionais. As(os) autores(as) mostram, em uma análise instigante, como os povos indígenas e quilombolas, em especial, se mantêm em luta por suas memórias, histórias e direitos.

No artigo *Indígenas, mulheres e patriarcado: desde muito antes de Cabral? Traçando uma genealogia*, as autoras Verônica Araújo Mendes e Michelle Reis de Macedo analisam o período pré-invasão e utilizam fontes iconográficas e arqueológicas, demonstrando criatividade e potência reflexiva ao revisitar o conceito de patriarcado e indagar sobre as potencialidades teóricas desse conceito para pensar as trajetórias das indígenas no Brasil.

O autor Rafael dos Santos Barros, no artigo *Projetos e anti-projetos de colonização no sertão da Capitania dos Ilhéus: indígenas, colonos e a expansão da fronteira*

colonial, ao historizar o avanço da colonização portuguesa no século XVIII na Capitania dos Ilhéus, revela as ações tomadas pelos povos indígenas, que indicam seus projetos políticos frente ao projeto colonialista.

A atuação destemida dos povos indígenas é abordada novamente no artigo *Resistências indígenas à cosmovisão colonialista: políticas indígenas e o Diretório dos Índios em Goiás*, no qual a autora Patrícia Emanuelle Nascimento tece críticas às abordagens científicas e suas opacidades, que reforçam discursos e práticas racistas e analisa as políticas indigenistas, destacando as políticas indígenas que fizeram frente ao colonialismo e ressaltando a importância de contarmos a história de resistência dos povos indígenas.

No artigo *Narrativas de Guerra no Contestado Franco-amapaense: diáspora cearense e genocídio aruaque no último quartel do século XIX*, os autores Ramiro Esdras Carneiro Batista e Daniel da Silva Miranda apresentam e analisam relatos etnográficos e históricos sobre os eventos de violência no contato entre o povo Palikur Arukwayene e os "brancos" na região do Oiapoque, no final do século XIX e início do século XX, em uma história que evidencia a complexidade das interações no contexto da colonização da porção setentrional da Amazônia brasileira.

As autoras Concita Guaxipiguara Sompré e Elizabeth Garcia Mantilla e o autor Hiran de Moura Possas, no artigo intitulado *Caminhos dos Axun no Território Gavião: Memórias em deslocamentos*, desvelam os danos que vêm sendo causados ao povo Gavião pelos Axun. Em uma narrativa contra hegemônica, afirmam a potência da política da vida no/do território do povo Gavião por meio das categorias de análise do pensamento de Krôhôkrenhũm.

Os autores Raine Clavisso Pereira, Marcos Clair Bovo e Fred Maciel, ao relacionarem passado e presente quanto às malezas das invasões coloniais nos territórios Kaingang e Guarani, no artigo *A(s) identidade(s) dos povos indígenas em diferentes espaços: análise de transformações histórico-sociais*, fazem um balanço bibliográfico que indica os debates sobre a categoria identidade(s) dos povos

indígenas nos estudos realizados no Estado do Paraná, em especial nos contextos urbanos, sendo um tema relevante para os povos indígenas e organizações políticas representativas.

No artigo *Análise crítica dos sentidos de 'verdade' sobre os povos indígenas no Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade [CVN]*, o autor Carlos Eduardo da Silva Colins apresenta o conceito de verdade sobre o sujeito indígena advindo das práticas discursivas de um documento histórico, o Relatório da CVN, e discute a intencionalidade da política de reparação pelos danos causados aos povos indígenas pela ditadura militar brasileira e seus silêncios em relação a esses povos.

Considerando que as formas de dominação e de exploração dos povos indígenas se reificam, no artigo *Caminhos para a educação das relações étnico-raciais desde a sala de aula: história e cultura indígena no Ensino Médio*, os(as) autores(as) Amália Cardona Leites e Carlos Eduardo Bartel narram e analisam o trabalho de combate ao racismo realizado em uma instituição escolar, sinalizando a urgência do aprofundamento das práticas problematizadoras acerca da violência racial contra os povos indígenas nas escolas.

Conquanto a relevância e potência das discussões presentes neste dossiê, muitas perguntas sobre as ações dos povos indígenas demandam o trabalho de estudiosos(as) comprometidos(as) em desvelar e desmantelar as estruturas dos colonialismos, historicizando como os coletivos raciais e etnicamente diferenciados permanecem enfrentando, em diversos contextos sociais e históricos, as violências. Deste modo, ainda precisamos conhecer tanto as relações de poder pretéritas e vigentes quanto descrever os meios de ir além do jogo de poder capitalista. Para tanto, é fundamental conhecer os povos indígenas em movimentos de luta e resistência aos colonialismos. Assim, o presente dossiê é também um convite a aprender, a conhecer e a partilhar os caminhos dos povos indígenas em defesa da vida em abundância e plenitude.

FRONTEIRAS
REVISTA DE HISTÓRIA

OPEN ACCESS

PPGH | UFGD
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DOI: 10.30612/frh.v25i45.17159

"Ambientecídio": velha fórmula de genocídio

"Environcide": old formula of genocide

"Ambienticidio": vieja fórmula de genocidio

Drª Jane Felipe Beltrão
Docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA)
Belém, Pará, Brasil
janebeltrao@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-2113-043X

Dr. Rhuan Carlos dos Santos Lopes
Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira e Universidade Federal do Ceará
Redenção, Ceará, Brasil
rhuan.c.lopes@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6372-6413

Dra. Tallyta Suenny Araújo da Silva
Docente da Universidade Federal do Pará (UFPA), Pós-doutoranda junto ao Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG)
Belém, Pará, Brasil
tallytasuenny@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-5430-6230

Resumo: Em 12 de janeiro de 2022, o Decreto Nº. 10.935, ao determinar em um de seus artigos que estudos para definição do grau de relevância das cavidades naturais subterrâneas estaria vinculado aos estudos que devem ocorrer em consequência de empreendimentos e atividades, ignorou o papel de povos tradicionais e povos originários na definição dessa relevância. O presente artigo, classifica tal decreto como uma forma de "ambienticídio", uma ação deletéria e deliberada que compromete os modos de vida de povos tradicionais. As cavidades são espaços de inúmeras histórias e memórias, recentes e/ou ancestrais, possuindo grande importância social e cultural para os povos tradicionais. Assim, tal genocídio a esses ambientes, também é uma violência cultural aos povos tradicionais.

Palavras-chave: Decreto Nº. 10.935/2022. Cavidades. Ambienticídio. Povos tradicionais.

Abstract: On January 12, 2022, Decree Nº. 10,935 determined in one of its articles that studies to define the degree of relevance of underground natural caves would be linked to the studies that must occur as a result of enterprises and activities, ignoring the role of traditional and native peoples in defining this relevance. The present article classifies this decree as a form of "ambienticide", a deleterious and deliberate action that compromises the ways of life of traditional peoples. Caves are spaces of countless histories and memories, recent and/or ancestral, having great social and cultural importance for traditional peoples. Thus, such genocide of these environments is also a cultural violence against traditional peoples.

Keywords: Decree Nº. 10,935/2022. Cavities. Ambienticide. Traditional peoples.

Resumen: El 12 de enero de 2022, el Decreto Nº. 10.935, al determinar en uno de sus artículos que los estudios para definir el grado de relevancia de las cavidades naturales subterráneas estarían vinculados a los estudios que deban ocurrir como resultado de emprendimientos y actividades, desconoció el papel de los pueblos tradicionales y pueblos originarios en la definición de esta relevancia. Este artículo califica dicho decreto como una forma de "ambienticidio", una acción deletérea y deliberada que compromete las formas de vida de los pueblos tradicionales. Las cavidades son espacios de innumerables historias y memorias, recientes y/o ancestrales, de gran importancia social y cultural para los pueblos tradicionales. Así, tal genocidio contra estos ambientes es también violencia cultural contra los pueblos tradicionales.

Palabras clave: Decreto Nº. 10.935/2022. Cavidades. Ambienticidio. Pueblos tradicionales.

Recebido em 31/05/2023.
Aprovado em 29/11/2024.

INTRODUÇÃO

Em 2022, vimos a controvérsia em relação a instalação da infraestrutura de uma cervejaria na Lapa Vermelha, estado de Minas Gerais, mesmo local onde foi localizado o esqueleto de Luzia, fóssil humano mais antigo encontrado na América do Sul. Essa e diversas outras atividades ameaçam a existência de paisagens de importância histórica, social e cultural, em benefício de "megaempreendimentos" e de um "crescimento" para a sociedade[1] que ignoram também a dimensão simbólica e sagrada de espaços como este. Soma-se a isso o impacto aos ecossistemas, que mesmo havendo compensações previstas em lei, não sanam o conjunto de problemas provocados pelas instalações e operações desses empreendimentos.

O exemplo com o qual iniciamos esse texto sintetiza as diferentes percepções sobre o mundo da natureza. A percepção e relações que povos tradicionais e povos originários tem sobre e com a natureza é distinta em vários aspectos da que a sociedade "ocidental" e capitalista possui (FERDINAND, 2022; LEFF, 2021). Krenak (2020), menciona sobre a desvinculação de parte da humanidade com a "Terra". Ingold (2006) reflete sobre essa separação entre a história/cultura e a evolução/natureza, e como na sua trajetória, os seres humanos foram se concebendo como não pertencentes ou estando além da natureza. Como destacado por Krenak (2020), é preciso abandonar o antropocentrismo, a "abstração civilizatória", pois todos e tudo é natureza.

Em termos epistemológicos, a definição do que é natureza já é algo diverso, e que, segundo Castro (2019), tem relação direta com a cultura e a forma que se vive no mundo. E essa diversidade do "habitar"[2] o mundo se reflete na observação de Krenak (2020) que são as pessoas nas "bordas" do mundo, os povos e comunidades tradicionais, que permanecem agarradas na Terra.

É esse vínculo à Terra que pretendemos abordar nesse artigo, focalizando na importância das cavidades enquanto espaço significativo para vários povos, e, assim,

[1] Termos presentes na fala do então governador de Minas Gerais, Romeu Zema. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2021/10/07/justica-autoriza-retomada-de-obras-de-fabrica-de-cerveja-onde-luzia-foi-encontrada.ghtml>. Acessado em 06 de dezembro de 2022.
[2] A "perspectiva do habitar" foi elaborada por Heidegger (1971), sendo base para a teoria da paisagem de Ingold (2000).

um importante patrimônio natural-cultural a ser preservado. Faremos isso a partir do debate entorno do Decreto federal Nº. 10.935, de 12 de janeiro de 2022[3] e utilizando o conceito de ambienticídio, pautado no debate de ecocídio (ERDEM, 2021), para refletir sobre os riscos que essa norma apresenta para os espaços sagrados dos povos indígenas no Brasil. Por conseguinte, o impacto potencial do Decreto afeta locais históricos e importantes para as territorialidades indígenas.

SOBRE "AMBIENTECÍDIO"

O neologismo "ambientecídio" é aqui definido como ações deletérias implementadas pelo Estado, em particular pelo órgão indigenista[4] e, também, por pessoas e empresas anti-indígenas, prática deliberada, que compromete os modos de vida de povos tradicionais. O sufixo "cídio" – do latim *cidium* – nos remete à morte ou ao extermínio de grupos etnicamente diferenciados e, de alguma forma, a ação encontra-se associada ao etnocídio e ao genocídio que acompanham as ações "supostamente" inofensivas implementadas pelo indigenismo brasileiro.

Apesar de apresentarmos o ambientecídio como palavra nova, com fins de classificar o conjunto de ações acima referido, destacamos que há intenso debate sobre atividades articuladas que impactam negativamente o meio ambiente. Erdem (2021, p. 333) alude ao termo ecocídio – *ecocide* em inglês – para se referir à "destruição em larga escala de ecossistemas e suas espécies". A origem do termo se relaciona ao uso de agentes químicos em contextos de guerra, em particular aos ataques com Agente Laranja, utilizado pelas tropas dos Estados Unidos nas florestas do Vietnã. Em resposta, um conjunto de cientistas, em particular botânicos, cunharam o termo com fins de classificar atividade intencional e permanente de destruição do meio ambiente no qual determinados povos vivem, afetando estes últimos em suas condições de existência. Nesse sentido, Erdem (2021) argumenta que ecocídio pode – e deve – ser entendido como

[3]Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2022/Decreto/D10935.htm . Acesso em: 13.jan.2022.

[4] Inicialmente o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e posteriormente a Fundação Nacional do Índio (FUNAI)

crime, tendo em vista a legislação internacional sobre crimes de guerra.

Como aponta Erdem (2021), o desmatamento na Amazônia, provocado em larga escala e com fins intencionais para produção de dividendos, é classificado como ação ecocida, na medida em que gera desertificação, empobrecimento do solo, diminuição da diversidade biológica, e afeta as populações locais que dependem desse ecossistema. Dessa forma, o ecocídio se associa ao genocídio, em particular dos povos indígenas, na medida em que afeta diretamente esse grupo étnico com amplas conexões com o meio ambiente, conforme aponta Krenak (2020), e com maior vulnerabilidade às consequências negativas da expansão de fronteiras econômicas (ERDEM, 2021).

Tendo isso em vista, o debate a seguir foca na relação entre as cavidades naturais e as formas de existência dos grupos indígenas, no sentido de demonstrar que a potencial destruição desses espaços afeta diretamente a existência das condições de reprodução física e cultural desses povos.

O DECRETO Nº. 10.935, DE 12 DE JANEIRO DE 2022

O Decreto Nº. 10.935, de 12 de janeiro de 2022, que dispõe sobre a proteção das cavidades naturais subterrâneas (grutas e cavernas) existentes no território nacional é uma velha forma de genocídio aplicada contra os povos tradicionais, especialmente indígenas (povos originários) e quilombolas (povos transplantados de África pela diáspora) sob velha roupagem que denominamos de "ambienticídio".

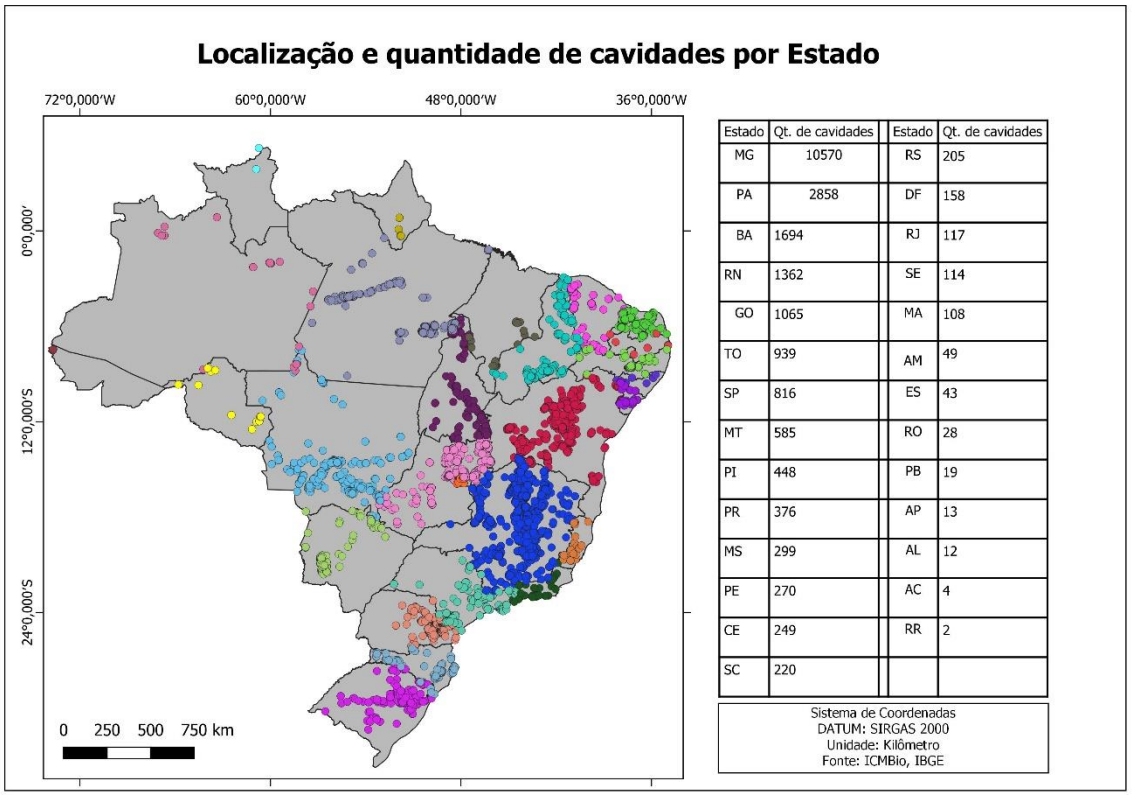
O artigo primeiro do Decreto acima referido remete à definição das atividades possíveis nas cavidades naturais, bem como sua possível proteção:

> [a]s cavidades naturais subterrâneas[cavernas] existentes no território nacional deverão ser protegidas, de modo a permitir a realização de estudos e de pesquisas de ordem técnico-científica e atividades de cunho espeleológico, étnico-cultural, turístico, recreativo e educativo.

O Brasil possui mais de 22 mil cavidades, distribuídas entre os 26 estados da nação e o Distrito Federal (Figura 1). Não há um único estado que não tenha pelo menos uma cavidade registrada, pelos dados disponibilizados pelo Instituto Chico Mendes de

Biodiversidade (ICMBio). O estado com maior quantidade de cavidades é o de Minas Gerais, com 10.570 registradas, seguido pelo estado do Pará, com 2.858 registradas.

Figura 1. Ocorrência e quantidade de cavidades por estado, segundo dados do ICMBio.



Estado	Qt. de cavidades	Estado	Qt. de cavidades
MG	10570	RS	205
PA	2858	DF	158
BA	1694	RJ	117
RN	1362	SE	114
GO	1065	MA	108
TO	939	AM	49
SP	816	ES	43
MT	585	RO	28
PI	448	PB	19
PR	376	AP	13
MS	299	AL	12
PE	270	AC	4
CE	249	RR	2
SC	220		

Produção: Tallyta Silva (2022).

Assim, a quantidade de cavidades que podem ter tido ou ainda ter significados especiais nas narrativas, memória e vida de pessoas é bastante significativa. Retomando nossa análise, o no artigo seguinte (art.2o.), reza o Decreto que as cavidades devem ser classificadas em graus de relevância:

> [o] grau de relevância da cavidade natural subterrânea será classificado como máximo, alto, médio ou baixo, de acordo com a análise de atributos ecológicos, biológicos, geológicos, hidrológicos, paleontológicos, cênicos, histórico-culturais e socioeconômicos, avaliados sob enfoque regional e local.

E, no artigo 3º, parágrafo 2º, o documento indica: "[o]s estudos para definição do

grau de relevância das cavidades naturais subterrâneas impactadas deverão ocorrer às expensas do responsável pelo empreendimento ou pela atividade."

Em nenhuma das linhas do Decreto, os povos tradicionais são referidos. E são eles que usam no cotidiano, frequentemente, as grutas e/ou as cavernas (cavidade natural subterrânea) como: (1) moradia, temporária ou não; (2) espaços de práticas rituais; (3) local para enterramento/sepultamento de mortos; (4) sítios de memória, pois o local no passado ou no presente serviram/servem de esconderijos/abrigo das "correrias"[5] a que foram submetidos e, muitas vezes, quando descobertos foram massacrados; (5) espaço relativo à religiosidade do grupo e por esta razão são considerados sagrados e, sobretudo, intocáveis.

A tênue referência no Decreto às grutas e cavernas, como espaços sociais importantes, diz da possibilidade, no Decreto, de serem tomadas não como espaço de uso social constante, mas como objeto de estudo étnico cultural. Essa possibilidade se revela na sequência quando o estudo étnico cultural é "colado" ao potencial turístico nomeados no artigo 1º, indicando, portanto, que grutas e cavernas são tomadas como locais de passagem e de uso comercial, ignorando o uso em caráter permanente por grupos étnica e racialmente diferenciados e mesmo por fiéis de uma dada religião.

A não preocupação do Decreto com os povos tradicionais pode se configurar em mais um genocídio contra indígenas e quilombolas, crimes que em geral são considerados como de "lesa humanidade", pois é uma gravíssima violação dos direitos humanos.

Se no fim do século XVIII e início do século XIX, o sistema mundial colonial acreditava que os povos "com história" sabiam escrever a dos que não tinham (MIGNOLO, 2020, p. 23), leis como o Decreto reforçam tal atitude colonial de tentar ditar a vida, normas e costumes, impondo leis, como se povos e comunidades tradicionais não

[5] Chama-se "correrias" o "botar pra correr" e a "fuga" empreendida pelos povos indígenas, quando possível, reagindo aos ditos "amansadores" de índios organizados em "expedições" promovidas, em geral fazendeiros, garimpeiros e madeireiros, que podiam durar semanas, no interior das matas, em ataques/ ações que se convertem em verdadeiras "caçadas de humanos" resultando em massacres de aldeias inteiras. Sobre consultar entre outros: Darcy Ribeiro (1996), em Diários índios: os Urubu Kaapor; Rubens Valente (2017) em Os Fuzis e as Flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura; ou ainda, os longos depoimentos oferecidos pelos sertanistas a Felipe Milanez (2015) em Memórias Sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil.

tivessem suas próprias formas de ordenar o mundo. É preciso ter em mente que conhecimento e normas são transcendentais, mas estabelecidos por sujeitos situados em um espaço, tempo e contexto político específico, com isso é preciso considerar novos *loci* de enunciação e reflexão, para que seja possível "aprender com" outros sujeitos (MIGNOLO, 2020).

Como profissionais da antropologia, refletimos que é justo requerer a proteção dos povos tradicionais arguindo as instâncias judiciais sobre a constitucionalidade do aludido Decreto, pois para além de espaços constituídos pela natureza são locais transformados pela ação humana em espaços sociais de convivência cultural.

É preciso deixar de habitar o mundo tendo como foco principal uma perspectiva capitalista, que segundo Leff (2021, p. 20) converteu "(...) a natureza em recursos econômicos e matérias-primas e os seres humanos em força de trabalho, disponíveis para serem apropriados e mobilizados pelo mecanismo autorregulamentado do mercado". A natureza não é apenas "(...) massa e energia manipuláveis pela tecnologia."(LEFF, 2021, p. 20).

Cabe-me observar que a epígrafe da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 935 informa que "[o] Homem é parte da natureza e a sua guerra contra a natureza, é inevitavelmente, uma guerra contra si mesmo." é importante referência, mas não devemos esquecer as clivagens de classe social que produzem diferenciações no exercício do poder e no usufruto dos espaços sociais.

As questões de poder e ambientais não podem ser pensadas separadas, precisamos agregar os diferentes discursos para superar o que Ferdinand (2022) denominou de "dupla fratura colonial e ambiental da modernidade", unindo assim os movimentos ambientais, ecologistas, pós-coloniais e antirracistas. Essa união de diferentes discursos, diferentes composições políticas e formas de "fazer o mundo", poderão instaurar a Terra como "matriz do mundo" (FERDINAND, 2022, p. 39), ou seja, um mundo comum plural.

DAS REAÇÕES AO DECRETO

A reação ao Decreto, anteriormente referido, se fez presente entre nós, membros da sociedade civil organizada. Muitas foram as associações científicas e os especialistas

que emitiram notas e/ou vieram a público alertar e chamar atenção para os problemas que o conteúdo do documento pode provocar, registros feitos imediatamente após a publicação de Decreto[6].

A nota da Sociedade Brasileira para o Estudo de Quirópteros (SBEQ) afirma peremptoriamente que haverá alterações:

> (...) extremamente questionáveis, e gerarão impactos enormes e irreparáveis. Literalmente, milhares de espécies que vivem em cavernas, incluindo espécies criticamente ameaçadas de extinção e espécies hiper endêmicas (com ocorrência em uma única caverna, por exemplo) estão em risco mais elevado com a publicação do Decreto 10.935. Mais além, os serviços de ecossistema prestados por estas cavernas como, por exemplo, o abastecimento de aquíferos e a contenção de pulsos de inundação, poderão ser gravemente comprometidos.[7]

As observações feitas pela SBEQ são absolutamente pertinentes, especialmente em uma época que assistimos desastres produzidos por inundações que ocorrem em diversos cantos do país, os quais se repetem a cada ano pela falta de governança adequada do meio ambiente, prejudicando sobremaneira a população. Os desmoronamentos de morros, e a cheia dos rios poderão ser acelerados caso o controle de grutas e cavernas caia nas mãos de especuladores que só conseguem ver os cifrões, pois como refere a nota da SBEQ "os serviços de ecossistema prestados por estas cavernas como, por exemplo, o abastecimento de aquíferos e a contenção de pulsos de inundação, poderão ser gravemente comprometidos." (SBEQ, 2022, p. 1)

A ação mais célere em relação ao Decreto e em favor do patrimônio foi tomada pela Rede Sustentabilidade, partido político com representação no Congresso Nacional,

---

[6] Entre as associações destacam-se as manifestações da Sociedade Brasileira para o Estudo de Quirópteros (SBEQ) que estuda e cataloga as espécies de morcegos em território nacional indica que os efeitos sociais (impactos) dizem respeito a destruição dos bens patrimoniais naturais e a Sociedade Brasileira de Espeleologia (SBE) que estuda estudo a formação e constituição de grutas e cavernas naturais que classifica o decreto como decreto é em um claro retrocesso a legislação ambiental até então vigente. Conferir respectivamente: https://www.sbeq.net/ e https://www.youtube.com/watch?v=4r9IpkqAJM8. Acesso em: 5.mar.2022.

[7] Para leitura completa da nota, consultar: https://www.sbeq.net/_files/ugd/053d6e_07643ec6e4484f2e989520d4b3d4bc99.pdf. Acesso em: 5.mar.2022.

que nos dois dias que se seguiram à publicação do documento, ajuizou, em 14 de janeiro de 2022, ao presidente do Supremo Tribunal Federal (STF), uma ADPF com pedido de liminar, a qual se reconhece, hoje, como ADPF 935.

O partido, sempre atento às violações, justificou o ingresso no STF da seguinte maneira:

> (...) em face do Decreto no. 10.935, de 12 de janeiro de 2022, que, a pretexto de dispor sobre a proteção das cavidades naturais subterrâneas existentes no território nacional, acabou indo na contramão da devida proteção constitucional resguardada a referidas formações geológicas - cuja biodiversidade é essencial para a vida em sociedade -, o que viola preceitos fundamentais da Constituição Federal, principalmente no tocante ao direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e todas as derivações daí decorrentes (saúde e vida, o que se percebe da aventada própria origem da pandemia do coronavírus). (REDE, 2022, p. 1)

A Rede Sustentabilidade fez uma pertinente associação entre a pandemia de COVID-19 e a necessidade de estudar e conhecer os morcegos para evitar novas pandemias virais.

E os autores da demanda informam que

> [a]final, não o há como dissociar o direito de viver com saúde da proteção ambiental, na medida em que a imbricação entre um e outro é imediata, sobretudo quando se considera o fato de estarmos vivendo, há dois anos, em uma pandemia que possivelmente foi iniciada a partir do contato indevido de humanos com morcegos - animais estes que perderão seu habitat natural se as cavidades subterrâneas forem destruídas ou prejudicadas, o que naturalmente implicará uma maior interação indevida humano-morcego e poderá gerar novas pandemias virais, dado que referidos animais são verdadeiros repositórios de vírus. (REDE, 2002, p. 14)

A fundamentação da ADPF 935 foi alicerçada pela importância do patrimônio ambiental e do desrespeito a legislação em vigor, como se pode ler no trecho que reproduzimos abaixo:

> [v]ê-se, com clareza solar, que o novo decreto desrespeita a Política Nacional da Biodiversidade e os tratados da Convenção sobre

> Diversidade Biológica (CDB), da qual o Brasil é signatário. Além de violar o Artigo 225 da Constituição, que prevê o direito a um meio ambiente ecologicamente equilibrado, e determina a proteção da fauna e flora. (REDE, 2002, p. 52)

Embora bem fundamentada a partir da questão ambiental, a Rede Sustentabilidade não explorou, do nosso ponto de vista, adequadamente os direitos humanos relativos aos povos tradicionais. Suponho que a guerreira, Joênia Wapichana, a única deputada indígena no Congresso Nacional à época, não se deu conta das ameaças que pairam sobre os povos tradicionais ou devido à urgência, em protocolar a ADPF 935, não lhe foi permitido opinar. Ou ainda, a crença que a amplitude do argumento de ambientalista que se apresenta estruturante da demanda seria satisfatório.

Na sequência cronológica o Partido Verde (PV) entra com uma demanda, também, ao STF que se constituiu na ADPF 937. O documento enviado pelo PV sustenta a tese de que o decreto deixa de promover a proteção ao patrimônio cultural e ambiental, além de permitir a destruição, em caráter irreparável, das cavernas existentes no Brasil. Argumentam os representantes do PV que deve haver um equilíbrio entre o "desejável" crescimento econômico e a proteção que deve ser dispensada ao meio ambiente considerando as gerações presentes e futuras.

Ambas as demandas receberam adequado tratamento pelo STF.

DA RESPOSTA DO STF ÀS ADPFS

A resposta do STF não se fez esperar. Ministro Ricardo Lewandowski concede a medida cautelar solicitada na ADPF 935 pela Rede Sustentabilidade e determina a anexação da ADPF 937 do PV ao processo, pois versa sobre o mesmo assunto.

Seguindo a ritualística processual o Ministro informa inicialmente o que se questiona nas demandas e apresenta sua ampliada compreensão sobre o tema ao afirmar que o:

> Decreto 10.935/2022, editado pelo Presidente da República, que dispõe sobre a proteção das cavidades naturais subterrâneas no território nacional, incluindo cavernas, grutas, lapas [pequena gruta ou

> "cavidade" na rocha ou ainda pequena lage, ressaltada que serve de abrigo natural], abismos [depressões naturais no relevo de uma paisagem ou ainda uma caverna com desenvolvimento vertical] e outros.

Considero importante a enumeração feita pelo Ministro, pois ele amplia a compreensão do que sejam as "cavidades naturais" não se restringindo à formulação do Decreto Nº. 10.935/2022, pois as ocorrências são diversificadas e não necessariamente são subterrâneas como quer o Decreto, pois o estabelecimento de uma nomenclatura única restringe e compromete a proteção ao patrimônio.

A seleção de trechos da ADPF 935 produzida pelo Ministro traz a lume os principais argumentos da Rede Sustentabilidade extraídos da legislação nacional e, também da internacional, da qual o Brasil é signatário.

Destaca Lewandowski:

> [...] há evidente violação a diversos preceitos fundamentais previstos na Constituição Federal, sobretudo associados ao direito à proteção ao patrimônio histórico (art. 216, V) e, ao meio ambiente ecologicamente equilibrado (art. 225), o que é um pressuposto para o próprio exercício pleno dos direitos fundamentais à vida (art. 5, caput) e saúde (art. 6, caput)" (pág. 14 da inicial). (Medida Cautelar, 2022, p. 9, sic.)

Prossegue o Ministro destacando que as disposições do Decreto "violam a Política Nacional de Biodiversidade e vários tratados internacionais dos quais o Brasil é signatário, como a Convenção da Diversidade Biológica" (pág. 31 da inicial). (Medida Cautelar, 2022: p. 9, sic.)

> Em síntese [diz o Ministro], sustenta que a norma impugnada revogou integralmente o antigo Decreto 99.556/1990, que conferia a todas as cavernas naturais no Brasil o tratamento de patrimônio cultural nacional, cuja redação já havia sido atualizada pelo Decreto 6.640/2008. Este, por sua vez, ainda segundo a requerente, regulamentou a prioridade de proteção das cavidades naturais subterrâneas, classificando-as como de relevância máxima, alta, média ou baixa, com o que as cavernas enquadradas na primeira categoria passaram a receber proteção integral imediata. (Medida Cautelar, 2022: p. 9, sic.)

Os destaques feitos pelo Ministro Ricardo Lewandowski são pertinentes à

ampliação que faz das informações contidas no Decreto Nº. 10. 935/2022, pois não apenas grutas e cavernas tidas como "monumentos"[8] merecem relevância.

Ao decidir pela Medida Cautelar o Ministro é enfático e declara:

> o Decreto impugnado promoveu inovações normativas que autorizam a exploração econômica dessas áreas, reduzindo, em consequência, a proteção desse importante patrimônio ambiental. Suas disposições, a toda a evidência, ameaçam áreas naturais ainda intocadas ao suprimir a proteção até então existente, de resto, constitucionalmente assegurada. (Medida Cautelar, 2022: p. 17, grifos do original.)

E a autoridade conclui:

> [e]m face de tudo quanto foi acima exposto, e considerando, especialmente, o risco de danos irreversíveis às cavidades naturais subterrâneas e suas áreas de influência, penso que se mostra de rigor o deferimento, em parte, da medida acautelatória pleiteada nesta ação. (Medida Cautelar, 2022: p. 17, grifos do original.)

Se o "risco de danos" é irreversível tanto às cavidades naturais como ao que o Ministro denomina de "área de influência", e antes caracterizou os espaços sociais como "patrimônio histórico-cultural", como antropóloga, apresentamos a seguir argumentos sociais referentes aos povos tradicionais que constantemente utilizam de diversas cavernas, grutas, lajes, abismos e demais "cavidades naturais" no dia a dia.

AS CAVIDADES E OS POVOS INDÍGENAS

Os/As autores/as do documento esqueceram de um ponto central na vida dos povos tradicionais, a saber, a teia de memória que as grutas e as cavernas possuem na vida dos povos tradicionais e, também, em nossas vidas.

Os exemplos são inúmeros, entre os povos indígenas da família Tucano, há a

[8] Refiro as grutas e cavernas como "monumentos" porque, na estreita visão do decreto, o conjunto de cavernas, grutas, lapas [pequena gruta ou "cavidade" na rocha ou ainda pequena lage, ressaltada que serve de abrigo natural], abismos [depressões naturais no relevo de uma paisagem ou ainda uma caverna com desenvolvimento vertical] e outros permanecem fora do documento e são tão importantes quanto as "cavidades naturais subterrâneas" indicadas no documento, que embora não sejam monumentais, permanecem patrimônio histórico.

associação do lajedo da Cachoeira de Ipanoré, uma cavidade localizada no alto rio Negro, como o lugar sagrado no qual a humanidade ancestral teria desembarcado da cobra-canoa (PÃRÕKUMU; KEHÍRI, 1995)

As histórias indígenas[9] que nós antropólogas/os chamamos de mito, são descrições que oferecem com vantagem, ilustrações sobre as relações e representações dos povos indígenas com os seus territórios e tudo que existe dentro deles. Entretanto, poucas pessoas se dedicam a escutá-las. Analisando as narrativas indígenas percebe-se o quanto elas são bem urdidas e trazem à trama tecida histórias de fundo que precisam ser escutadas[10], lidas, registradas para que todos/as aprendam o quão importante é a relação dos povos indígenas e seu território, o qual é sagrado pela relação estabelecida, pelos rituais que nele realizam e pela crença na mãe terra que lhes proporciona "bem viver".

Como exemplo disso, abaixo reproduzimos o mito de origem dos Waurá:

> Kamukuaká era espírito guerreiro que surgiu antes da criação do mundo e dos próprios homens. Fora chefe poderoso cuja pujança o levara a enfrentar a ira de Kãma, o sol. O astro, porém, adquire forma de gente e passa a habitar as margens do rio Batovi, do lado oposto à caverna que recebe o mesmo nome do grande guerreiro mítico. Ao perceber a beleza e força do espírito, o sol resolve exterminá-lo, ordenando, em princípio, que se sente no chão. O guerreiro, que até então respeitava Kãma, obedece às suas ordens, juntamente, com seus companheiros. O sol, porém, efetua diversas flechadas em direção cabeça de Kamukuaká, que, ao se virar, defendendo-se, tem as orelhas atingidas. Todos os demais companheiros também são feridos. Assim, após a "furação das orelhas", rito que até hoje se mantém entre os waurá, o guerreiro carregado nas costas até a caverna, onde se recupera. No entanto, Kãma não se dá por satisfeito e parte para outra estratégia: cria milhões de pequenos periquitos verdes, ordenando-lhes que comam o guerreiro, ainda em repouso. Há uma série de episódios,

[9] Conferir: as observações do Cacique Miguel Carvalho, o senhor das histórias Tembé/Tenetehara registradas e publicadas, em 2017, a partir da organização de Beltrão, Jane Felipe; Lopes, Rhuan Carlos dos Santos & Fernandes, Edimar Antonio, editado pela ABA em associação com a Mórula Editorial (CARVALHO, 2017). Conferir, também: Lévi-Strauss (2004, 2006).

[10] Aqui nos referimos a escuta no sentido de oitiva para que os efeitos possam ser sentidos e a voz, até então silenciada dos povos indígenas adquira a possibilidade de alerta para evitar maiores desastres. É preciso pensar nos povos indígenas como depositários de uma milenar tradição que quando observada não degradam o meio ambiente.

que culminam com a libertação do guerreiro e de seu povo da caverna.[11]

Pela descrição narrativa a Caverna é o cerne da origem dos Waurá, pois é nesse espaço social que os guerreiros não apenas enfrentam, mas de alguma forma afrontam Kamã que se pensa forte e tenta se vingar dos que se atrevem a afrontá-lo. O "confronto" aponta para importância do ritual de perfuração de orelhas e informa o local onde deve ocorrer. A caverna no caso se constitui no lugar de formação de novos guerreiros do povo Waurá para o qual perfurar as orelhas é não apenas a marcação de uma nova etapa na vida dos jovens, mas sobretudo diz respeito a identidade dos Waurá.

Portanto, mesmo que a Caverna seja uma formação natural ela é usada socialmente, ainda hoje. A narrativa/mito da Caverna define a criação do mundo dos Waurá e de seus rituais, portanto a Caverna é um elemento sagrado da cultura, símbolo maior da identidade Waurá. Durante mais de 30 anos, o povo Waurá lutou pela posse da Caverna, pois no momento da constituição do Parque do Xingu em 1961, a Caverna ficou fora da demarcação. É preciso entender a mensagem, os povos indígenas não renunciam ao território ancestral, especialmente quando são sagrados.

Nas Amazônias[12], não são poucos os povos indígenas que possuem relações de "pertença" com grutas e cavernas, as ocorrências dizem respeito tanto aos povos extintos que deixaram suas marcas nas paredes das "cavidades naturais subterrâneas", as chamadas pinturas rupestres estudadas por arqueólogos/as e antropólogos/as muitas vezes associados/as a outros/as profissionais dadas as faces interdisciplinares. As cavernas podem ser estudadas por diversos profissionais e as interfaces com os humanos é importantíssima.

Em defesa dos direitos humanos dos povos indígenas, buscaram-se registros para mostrar de que maneira, ao julgar o mérito do pedido, é importante compreender o que chamamos pelo neologismo "ambientecídio". Para construir o argumento, destacamos o que foi escutado atentamente, por uma das autoras deste artigo, dos/as colegas em

[11] Conferir: Etnia Waurá luta por Caverna no Alto Xingu. Disponível em: https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/5448 . Acesso em: 2.mar.2022.(ISA, 2002)

[12] Uso Amazônias, sempre no plural, para demarcar a diversidade étnica e racial que alcança os territórios sociais de formas singulares conferindo especificidades múltiplas aos espaços. Conferir BELTRÃO; LACERDA, 2017.

"conversas com finalidade", guardadas na memória e nas muitas anotações feitas durante os eventos.

Um dos colegas do Mato Grosso do Sul: "... a caverna sagrada do povo Bororo, na estrada da Chapada dos Guimarães, local onde eles colocavam os restos mortais de seus parentes, virou rota de turismo do Parque da Chapada." Pela declaração é possível ver que, mesmo sem o Decreto estar em vigor, em alguns lugares a exploração econômica das áreas é feita independente da violação que produzem e do desrespeito aos coletivos indígenas. Os espaços sobre os quais o Decreto se debruça são muitas vezes locais de enterramento primário ou secundário para os povos indígenas.

No município de Crateús, no sertão do estado do Ceará, o povo Potiguara retorna anualmente aos abrigos sob rocha onde estão localizados dois sítios arqueológicos, o Furna dos Caboclos I e Furna dos Caboclos II. Nesses espaços, além das pinturas rupestres de tempos imemoriais, estão localizados vestígios ósseos que remetem ao Massacre dos Índios, evento histórico ocorrido em 1849. A narrativa remete ao assassinato, provocado por um fazendeiro local, de um grupo inteiro de pessoas indígenas que usavam o abrigo como espaço para dormir. Hoje, as Furnas são pontos de memória dos Potiguara, para onde se deslocam em rituais permeados pela construção de laços identitários e de pertencimento. É importante destacar que a presença dos ossos, em superfície, constitui um marcador material do acontecimento e, portanto, a permanência desses vestígios no espaço sagrado é de suma importância (MARQUES, 2018).

Os casos acima apresentados nos remetem ainda ao fato da cavidade ser um espaço conectado com outras paisagens, que podem sofrer ameaças de medidas similares aos Decreto Nº. 10.935/2022.

A importância de outras paisagens é trabalhada por Almeida e Kater (2017), para o caso das cachoeiras enquanto bolsões de história. Os autores apresentam três estudos de caso enfatizando a história que está escrita nas "coisas", as "ranhuras" e "cicatrizes" de períodos variados que podem ser observadas nas paisagens. As cachoeiras foram espaços procurados por diferentes povos indígenas, em diferentes momentos do passado, e pesquisas realizadas nessas áreas encontram os sítios arqueológicos como testemunhos desses eventos de ocupação que poderiam estar relacionados com

atividades rituais ou de moradia.

Muitas grutas e cavernas se constituíram ao longo de séculos em locais para onde os/as fiéis de religiões diversas realizam peregrinações, pois são locais "preferidos" para aparições de profetas, santos e anjos que podem indicar locais de veneração e de penitência dos/as referidos/as peregrinos.

Mesmo para os que não utilizam esses espaços para expressões religiosas ou não os associam a memórias milenares, podem criar vínculos afetivos de ordens diversas, a exemplo dos indivíduos que foram forçadamente deslocados da região da Serra do Ramalho, devido ao empreendimento da Usina Hidrelétrica de Sobradinho, os quais, em conversa com Ribeiro (2015) mencionavam sobre suas lembranças de infância envolvendo histórias de assombrações nos sítios arqueológicos de pintura rupestre nos abrigos da Serra do Ramalho.

Dessa forma, as cachoeiras, assim como outras paisagens "naturais", são significativas para diferentes povos e comunidades tradicionais, guardando marcas físicas relacionadas com a vida, história e memória de diferentes pessoas.

Conclusão

A "perda", a invasão, a impossibilidade de visitar os locais míticos ou sagrados, deixaram os Suruí/Aikewára desolados quando os espaços não são incluídos na demarcação das terras, uma das lideranças que a COVID-19 levou, ainda, em 2020, disse certa vez: "... quando falta pedaço de terra e, também, de espírito, a gente perde muito, ficamos em desassossego ..." na verdade, não frequentar os lugares da ancestralidade produz cortes dolorosos.

Os locais socialmente relevantes, quando vedados aos coletivos indígena, por qualquer razão – esbulho territorial e cercamento, entre tantos outros – produz discursos emotivos. De certa forma eles se consideram acorrentados. Certa vez, um dos jovens Tembé/Tenetehara ao identificar a fazenda que os impedia de adentrar ao cemitério ficou próximo ao arame farpado que cercava a fazenda e olhava ao longe como querendo "ver" como antes viam o local.

A enumeração dos povos indígenas que possuem cavernas, como parte de suas

identidades culturais, pode preencher as diversas estrofes da composição Ruas da Cidade de Milton Nascimento e em lugar de: "Guiacurus Caetés Goitacazes| Tupinambás Aimorés | Todos no chão | Guajajaras Tamoios Tapuias …" A estrofe diria: Pareci, Bakairi, Parkatêjê, Karajá, Mehinako, Kaiapó entre muitos outros povos, e o "todos no chão" se transformaria em "todos na luta" pelo resgate de um patrimônio físico e imaterial, pois a caverna é reivindicada pela narrativa/mito por assinalar o universo de muitas etnias.

Se os pressupostos estão corretos e os povos indígenas estão na luta pelos seus territórios, devemos lembrar que eles mantêm o equilíbrio do meio ambiente, apesar de cercados como ilhas, que em lugar de serem cercadas de água, possuem a sua volta soja, capim, pata de boi e garimpo. Assim sendo, o Decreto traria indiretamente o etnocídio, o genocídio sob as vestes de um "ambientecídio" provocado pelos empreendimentos "favorecidos" pelo Decreto.

Desta forma, o art. 231 da Constituição Federal e a Convenção No. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) serão feitas letra morta na garantia dos direitos dos povos étnica e racialmente diferenciados.

O aspecto humano das cavernas precisa ser considerado, pois ele não é um estudo é o símbolo vivo das aldeias! Sem a consideração do uso humano das cavernas e a participação dos povos interessados não teremos os "pequenos periquitos verdes" dos Waurá a anunciar as boas novas, qual seja a preservação do patrimônio histórico-cultural indígenas, e se fará Justiça. É preciso que a análise de mérito do Decreto, ora objeto de Medida Cautelar, observe os direitos indígenas e impeça o disfarce de "lobo em pele de cordeiro", ou seja, é urgente barrar as posturas e as ações anti-indígenas.

REFERÊNCIAS

Documentais

BRASIL. Secretaria Geral. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Decreto Nº. 10.935, de 12 de janeiro de 2022. [Dispõe sobre a proteção das cavidades naturais subterrâneas existentes no território nacional]. **Diário Oficial da União**, seção 1, edição extra, ano 160, nº 8-A, 12 jan. 2022. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2022/Decreto/D10935.htm . Acesso em: 13.jan.2022.

REDE SUTENTABILIDADE. **Arguição de descumprimento de Preceito Constitucional (ADPF) com pedido de medida liminar**. 2022. Disponível em: https://www.conjur.com.br/dl/cavernas-rede.pdf. Acesso em 15.jan.2022.

SBE.. **SBE contra o Decreto nº 10.935/2022**. 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=4r9IpkqAJM8 . Acesso em: 05.mar.2022.

SBEQ. **A Sociedade Brasileira para o Estudo de Quirópteros – SBEQ vem a público alertar a população brasileira sobre a gravidade do Decreto Presidencial 10.935 publicado em 12 de janeiro de 2022, e que altera parte da normativa de proteção das cavernas Brasileiras**. 2022. Disponível em: https://www.sbeq.net/_files/ugd/053d6e_07643ec6e4484f2e989520d4b3d4bc99.pdf . Acesso em: 5.mar.2022.

STF. 2022. **MEDIDA CAUTELAR NA ARGUIÇÃO DE DESCUMPRIMENTO DE PRECEITO FUNDAMENTAL 935 DISTRITO FEDERAL**. Ministro relator: Ricardo Lewandowisk. Disponível em: https://stf.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/1359258799/medida-cautelar-na-arguicao-de-descumprimento-de-preceito-fundamental-adpf-935-df-0112958-6820221000000/inteiro-teor-1359258820 . Acesso em: 26.jan.22022.

Discográficas

BORGES, Lô; BORGES, Márcio & NASCIMENTO, Milton. Ruas da cidade *In*: CLUBE da Esquina *2*. EMI Music, 1978. Disponível em: https://www.vagalume.com.br/milton-nascimento/ruas-da-cidade.html. Acesso em: 4.mar.2022.

Bibliográficas

ALMEIDA, Fernando Ozorio De; KATER, Thiago. As cachoeiras como bolsões de histórias dos grupos indígenas das terras baixas sul-americanas. *Revista Brasileira de História*, *[S. l.]*, v. 37, n. 75, p. 39–67, 2017.

BELTRÃO, Jane Felipe; LACERDA, Paula Mendes. *Amazônias em tempos contemporâneos: entre a diversidade e adversidades***.** Brasília/Rio de Janeiro: ABA/Mórula, 2017. Disponível em: http://www.aba.abant.org.br/publicacoes/

CARVALHO, Miguel. *Cacique Miguel, o senhor das histórias Tembé | Tenetehhara*. Brasília/Rio de Janeiro: ABA/Mórula, 2017. Disponível em: http://www.aba.abant.org.br/publicacoes/ .

CASTRO, Daniel Stella. Um Estudo Sobre o Conceito de Natureza. *Revista do Departamento de Geografia*, *[S. l.]*, v. 38, p. 17–30, 2019. DOI: 10.11606/rdg.v38i1.155804.

ERDEM, Bedirhan. In: ZELLE, Anthony R.;WILSON, Grant; ADAM, Rachelle; GREENE, Herman F. *Earth law: emerging ecocentric law, a guide for practitioners*. New York: Wolters Kluwer, 2021.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

HEIDEGGER, Martin. Building, Dwelling, Thinking. *In*: *Poetry, Language,Thought*. [s.l.] : Harper and Row, 1971. p. 141–159.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. Sobre a distinção entre evolução e história. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*, *[S. l.]*, v. 20, p. 17–36, 2006.

ISA. *Etnia Waurá luta por Caverna no Alto Xingu*. 2002. Disponível em: https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/5448. Acesso em: 22 jan. 2022.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está a venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LEFF, Enrique. *Ecologia política: da desconstrução do capital à territorialização da vida*. Campinas: Editora da Unicamp, 2021.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido (mitológicas I) [1964]*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A origem dos modos à mesa (mitológicas III) [1968]*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

MARQUES, Marcélia. Resistência multivocal: agenciamento e ressignificação de sítios pré-coloniais. *Habitus*, v. 16, n. 2, p. 393-402, 2018.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/ projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

MILANEZ, Felipe. *Memórias Sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015.

PÃRÕKUMU, Umusi (Firmiano Arantes Lana); KEHÍRI, Torãmu (Luiz Gomes Lana). *Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kehíriporã*. São João Batista do Rio Tiquié; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; UNIRT, 1995.

RIBEIRO, Darcy. *Diários índios: os Urubu Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Loredana. Empreendimentos econômicos, violação de direitos humanos e o silêncio da Arqueologia brasileira. *Revista de Arqueologia*, *[S. l.]*, v. 28, p. 172–186, 2015.

VALENTE, Rubens. *Os Fuzis e as Flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

FRONTEIRAS
REVISTA DE HISTÓRIA

OPEN ACCESS

PPGH | UFGD
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

UFGD editora

DOI: 10.30612/frh.v25i45.16938

Indígenas mulheres e patriarcado desde muito antes de Cabral? Traçando uma genealogia

Indígenas mujeres y el patriarcado desde mucho antes de Cabral? Trayendo una genealogía

Indigenous women and patriarchy since long before Cabral? Tracing a genealogy

Verônica Araújo Mendes
Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas
Maceió, Alagoas, Brasil
historia.veronica96@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-2128-9822

Michelle Reis de Macedo
Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas (UFAL)
Maceió, Alagoas, Brasil.
michellemacedo.historia@gmai.com
https://orcid.org/0000-0002-0388-8602

Resumo: O presente estudo resulta de um esforço teórico, o qual objetiva problematizar a categoria do patriarcado, observando os limites e possibilidades de aplicação nos trabalhos historiográficos que têm como sujeitas as indígenas mulheres. Neste sentido, julgou-se oportuno ensaiar uma espécie de genealogia, a qual se desdobra entre a história longínqua das indígenas mulheres – geograficamente localizadas em *terras brasílicas* –, e os aspectos históricos e semânticos do patriarcado.
Palavras-Chave: Indígenas mulheres. Patriarcado. Historiografia.

Resumen: El presente estudio es el resultado de un esfuerzo teórico, que tiene como objetivo problematizar la categoría de patriarcado, observando los límites y posibilidades de aplicación en trabajos historiográficos que tienen como sujetas a las indígenas mujeres. En ese sentido, se consideró oportuno ensayar una especie de genealogía, que se despliega entre la historia lejana de las indígenas mujeres - ubicadas geográficamente en *tierras brasileñas* -, y los aspectos históricos y semánticos del patriarcado.
Palabras-clave: Indígenas mujeres. Patriarcado. Historiografía.

Abstract: The present study is the result of a theoretical effort, which aims to problematize the category of patriarchy, observing the limits and possibilities of application in historiographic works that have indigenous women as subjects. In this sense, it was deemed opportune to rehearse a kind of genealogy, which unfolds between the distant history of indigenous women - geographically located in Brazilian lands -, and the historical and semantic aspects of patriarchy.
Keywords: Indigenous women. Patriarchy. Historiography.

Recebido em 30/03/2023.
Aprovado em 17/12/2024.

1. INTRODUÇÃO

Este estudo resulta de questionamentos que emergiram no âmbito da pesquisa que vem sendo desenvolvida no mestrado em História, na Universidade Federal de Alagoas (UFAL), a qual tem como temática as trajetórias biográficas de indígenas mulheres habitantes da cidade de Garanhuns – PE. Ao longo de dois semestres tenho me dedicado a investigação teórica, a fim de construir, adequadamente, o meu quadro conceitual – cuja contextualização historiográfica dialoga, sobretudo, com o campo da História das Mulheres e das relações de gênero, com as epistemologias feministas latino-americanas e com a Nova História Indígena.

O campo da História das Mulheres e das relações de gênero, assim como o campo da Nova História Indígena têm se apresentado como importantes interlocutores no desenvolvimento de estudos relativos aos indígenas e as indígenas mulheres na história, oferecendo sustentação teórica e complexificando as abordagens haja vista que passaram a incluir tais personagens sob chaves de leituras que consideram seus papeis protagonistas. Ambos os campos foram se configurando na segunda metade do século XX, mas, ao que tudo indica, as trocas entre eles só aconteceriam nos últimos anos do século atual.

Isso explica o fato de a Nova História Indígena ter negligenciado, por tanto tempo, uma perspectiva que incorpora as relações de gênero. E, de igual modo, explica a tendência que perdurou até bem recentemente na historiografia das mulheres no Brasil, isto é, ignorando as críticas realizadas pela Nova História Indígena ao modelo historiográfico desenhado no seio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), em idos do XIX, as indígenas mulheres eram comumente inseridas nas narrativas históricas apenas nos primeiros anos da

colonização, paulatinamente desaparecendo.

Com efeito, a interface entre os dois campos disciplinares possibilitou suprir muitas das lacunas em aberto. Porém, não se pode mais desconsiderar que tanto a Nova História Indígena, quanto a História das Mulheres e das relações de gênero foram sendo delineadas por historiadores e historiadoras não-indígenas, as quais se orientavam pelas discussões teóricas importadas do norte global, com destaque à historiografia inglesa marxista e à historiografia francesa dos *Annales*.

Se para a Nova História Indígena o "patriarcado" constitui categoria dispensável às análises, na História das Mulheres e das relações de gênero o "patriarcado" foi situado doravante uma conceituação universalizante, não obstante "ocidentocentrica"[1]. Falava-se de "protagonismos", mas a passos largos de reconhecer suas reais condições de sujeitos e sujeitas epistêmicas. Certamente por isso não se buscou localizar quadros de referências e categorias operantes presentes nas sociedades indígenas estudadas. Conforme Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (2021, p. 129), "o que falta em muitas análises advindas do Ocidente é a percepção de que categorias mais importantes podem estar em funcionamento, categorias informadas e constituídas a partir do quadro de referência autóctone".

A aproximação com as epistemologias feministas latino-americanas vem contribuindo para complexificar ainda mais as abordagens, fornecendo repostas criativas e extremamente críticas àquelas realizadas pelos campos disciplinares supracitados. Além de apontar os limites das análises que tem na Europa o centro de explicação do mundo, apresentaram novas chaves explicativas, demonstrando, com isso, que os povos originários atendem a dinâmicas históricas, políticas, culturais e epistêmicas próprias.

[1] Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (2021) propõe a expressão em substituição a "eurocêntrico", como forma de incluir também os Estados Unidos.

Os conceitos são medulares à teoria, uma vez que são responsáveis por fornecer a base de compreensão do fenômeno histórico objeto de investigação. Os conceitos possuem relação imanente com a realidade e, consequentemente, constituem chaves de leituras para a mesma. Quando o assunto é História das Mulheres, logo é evocado a categoria do "patriarcado", haja vista que ela designa o sistema opressor pelo qual as mulheres são subjugadas. Mas todas as mulheres, em diferentes temporalidades e espacialidades, foram subjugadas? A generalidade da palavra levou a questionar sua suposta universalização. Daí surge a problemática da presente pesquisa: haveria patriarcado em terras brasílicas no momento "pré-invasão"?[2]

A inversão nos termos "mulheres indígenas" para "indígenas mulheres", advém de um largo debate que transcende as fronteiras dos "academicismos", posto que encontra canais de interlocução com os territórios tradicionais, com as organizações indígenas internas e mais amplas. Tal sintagma vem sendo empregado, nos últimos anos, nas produções bibliográficas de autoria indígena, onde podemos citar os seguintes trabalhos: *Indígenas Mulheres: Corpo território em movimento*, dissertação de mestrado em Antropologia Social, defendida na UNB por Braulina Aurora Baniwa em 2022. Para a intelectual, "o substantivo indígena na frente, seguido de mulheres – essa última palavra deve ser um qualificativo da primeira, especificando o significado de indígenas –", representa uma forma de aludir que "nascemos indígenas com nomes próprios" (BANIWA, 2022, p. 24).

Em 2021, Ana Manoela Primo dos Santos Soares Karipuna, publicou o artigo *Mulheres Originárias: Reflexões com movimentos de indígenas mulheres sobre as existências e inexistências de feminismos indígenas*, no qual defendeu o uso do termo

[2] Emprega-se "pré-invasão" ao invés de "pré-histórico", como tentativa de romper com terminologias oriundas de correntes evolucionistas, eurocêntricas.

"indígenas mulheres" a partir de observações que surgiram do ativismo indígena, das vivências junto a sua comunidade tradicional e das experiências no ambiente universitário. Foi, contudo, com suas parentas, que compreendeu que a identidade "indígena" antecede a identidade "mulher", pois "nascemos com a identidade de um povo e mais tarde constituímos o nosso ser mulher dentro dele" (KARIPUNA, 2021, p. 1).

Em contexto mais amplo, adjacente aos círculos acadêmicos, podemos citar a tese de doutoramento em História de Paula Faustino Sampaio, defendida no ano de 2021, cujo título *Indígenas mulheres entre colonialismos e resistência de longa duração - séculos XX e XXI*, anunciou a potencialidade do termo enquanto categoria analítica que, *pari passu*, supera problemas impostos pelo feminismo hegemônico – como o essencialismo e o universalismo –, e incorpora as epistemologias de mulheres racializadas do Sul Global. De acordo com a historiadora, "ao usar o termo indígenas seguida da palavra "mulheres"", enfatiza-se "a atuação das lideranças pertencentes às coletividades, etnicamente diferenciadas, e seus discursos situados na diferença colonial" (SAMPAIO, 2021, p. 34).

2. O PATRIARCADO COMO CONSTRUÇÃO HISTÓRICA

Definitivamente o patriarcado não é um dado natural. Com efeito, há milênios, ele acompanha a trajetória humana global, no entanto, a partir de condições geradas por longo processo histórico. Tal premissa nos permite assegurar que o patriarcado, por possuir início, poderá encontrar o seu fim. A extensa pesquisa desenvolvida pela historiadora austro-americana, Gerda Lerner (2019; 2022), no decurso de quinze anos, sinalizou uma vasta arena de

possibilidades. Segundo afirmou (2019, p. 261), "o patriarcado é uma criação histórica formada por homens e mulheres em um processo que levou quase 2.500 anos até ser concluído".

Ao indicar a participação das mulheres nas engrenagens do sistema patriarcal, Lerner conseguiu superar as narrativas que as situam em um lugar de vitimização, passividade e miserabilidade anistórica, concedendo-lhes, em contrapartida, o lugar de sujeitas partícipes da história. Entretanto, precipitou-se ao sentenciar o patriarcado como algo já concluído. O patriarcado é uma espécie de criatura multiforme, adaptando-se às mudanças surgidas ao decorrer do tempo e assumindo novos contornos para restaurar o poder, garantindo a continuidade da dominação masculina. A história está repleta de exemplos desse caráter metamórfico do patriarcado.

Ademais, mesmo Gerda Lerner não contemplando a História da América Latina, ao contestar a universalidade do patriarcado mapeando suas origens e modos pelos quais se institucionalizou socioculturalmente no Antigo Oriente Próximo, na Europa e nos Estados Unidos, contribuiu significativamente para avançarmos nas reflexões e questionamentos acerca dos processos que culminaram com a institucionalização do patriarcado na nossa própria história.

Contudo, faz-se necessário ter o cuidado para não buscar encaixar as realidades históricas experienciadas por grupos diferentes daqueles que Lerner estudou num modelo único. Ora, se o patriarcado constitui uma instituição oriunda de contextos históricos e culturais, é válido conjecturar que ele pode sofrer variações em lugares e tempos diversos, ou até mesmo nem ter existido.

Traçar a genealogia do patriarcado no Brasil é tarefa complicada e exige esforço coletivo, uma vez que é imprescindível recorrer às várias áreas do conhecimento e seus respectivos instrumentos, a fim de perseguir os registros

fragmentários sobre a presença feminina, desde muito antes de Cabral, e interpretá-los. Apesar de dispormos de vastas fontes arqueológicas, escriturárias, pictóricas e etc., é muito difícil conseguir reproduzir o quadro completo das configurações sociais dos diferentes povos que habitavam e habitam o Brasil. Tal fato se agrava conforme vamos nos distanciando do passado. Por isso a importância de declinar dos caminhos mais simples, de fugir das tendências explicativas lineares e esquemáticas.

A propósito, esse foi o caminho adotado pelos colonizadores responsáveis por produzir os primeiros registros escritos sobre as populações nativas, no intuito de responder às questões próprias, acabaram elaborando padrões homogêneos que pouco esclarecem a diversidade de organização política, econômica, social e cultural dos povos que por aqui viviam. Mesmo defronte de tamanha diversidade, no geral, limitaram-se a descrever os "Tupis" do litoral e os "Tapuias" dos sertões[3] cujos sistemas culturais e linguísticos diferiam daqueles de outros grupos que foram contemporâneos.

De acordo com a historiadora e antropóloga Maria Regina Celestino de Almeida (2010), há controvérsias no que diz respeito ao número de indígenas em *terras brasílicas* no momento da invasão portuguesa, os cálculos variam entre dois a quatro milhões. A autora também enfatizou que se tratava de populações bastante diversificadas, com mais de mil grupos étnicos, defendendo que a imprecisão dos números não impossibilita constatarmos o impacto da violência colonial, o qual provocou o morticínio de várias etnias.

"Os Tupis predominavam ao longo da costa brasileira e na bacia do Paraná-Paraguai" (ALMEIDA, 2010, p. 32), em razão disso, foram o grupo que mais estabeleceram relações e contatos com os europeus, já os tapuias, palavra

[3] No Brasil Colonial, os sertões eram as áreas não ocupadas pela administração portuguesa.

do tupi que significa "bárbaro", servia para denominar todos os povos estrangeiros e não tupis.

> Os tapuias eram considerados arredios e de difícil contato. Eram, em geral, definidos em oposição aos tupis e apresentados a partir de características extremamente negativas: eram bárbaros e selvagens, ocupavam os sertões e falavam uma língua estranha e incompreensível. Foram também frequentemente chamados de povos de língua travada (ALMEIDA, 2010, p. 32).

Na mesma linha de análise, o historiador John Manuel Monteiro escreveu:

> Para os pensadores do Império, os índios Tupis, relegados ao passado remoto das origens da nacionalidade, teriam desaparecido enquanto povo, porém tendo contribuído sobremaneira para a gênese da nação, através da mestiçagem e da herança de sua língua. Já os Tapuias, a despeito de enormes evidências históricas em contrário, situavam-se num polo oposto. Frequentemente caracterizados como inimigos ao invés de aliados, representavam, em síntese, o traiçoeiro selvagem dos sertões que atrapalhava o avanço da civilização, ao invés do nobre guerreiro que fez pacto de paz e de sangue com o colonizador (MONTEIRO, 2001, p. 172).

É possível vislumbrar esses grupos e as representações colonialistas sobre eles a partir dos registros iconográficos. Albert van der Eckhout (1610-1666) foi um pintor e desenhista holandês que viajou para o Brasil, no ano de 1637, a serviço do conde Maurício de Nassau, então governador do Brasil sob domínio holandês. Durante os setes anos que residiu na colônia realizou diversas pinturas representativas das paisagens, povos e costumes. Os óleos (figuras 1 e 2) das indígenas mulheres Tupi e Tapuia foram pintados em 1641.



Figura 1: Índia Tupi (1641). Albert van der Eckhout. Óleo sobre tela, 274, 00 cm x 163,00 cm. National Museum of Denmark.

Na figura 1, temos no plano central da tela uma indígena mulher, do grupo tupi, com uma criança pequena no colo. Embora sejam respeitados alguns sinais diacríticos e elementos representativos da cultura nativa, como a cabaça em que certamente carrega água e a nudez tão mencionada nos relatos de cronistas e missionários, a imagem contrasta com um cenário que evidencia a presença colonial, do lado esquerdo da indígena mulher foi colocado a planta bananeira, a qual, *a priori*, chegou aos portugueses pelos árabes, logo mais sendo introduzida no Brasil. Na profundidade da tela é possível observar uma "Casa Grande" rodeada por plantações que formam as terras de engenhos onde se tem pessoas trabalhando.

É oportuno sinalizar que as representações elaboradas por Eckhout carregam consigo o olhar do homem branco europeu cujo quadro de referência derivou de seu próprio mundo. Obviamente, as figuras podem ser tomadas como evidência histórica, nelas estão contidas personagens que de fato habitaram o mesmo espaço que o artista - testemunha ocular.

Contudo, como indicou o historiador inglês Peter Burke (2017, p. 185), "quando ocorrem encontros entre culturas, é provável que a imagem que cada cultura possui da outra seja estereotipada", o que claramente se reflete na pintura. Além disso, percebe-se na obra a tentativa de apresentar os efeitos "civilizatórios" da chegada dos colonizadores. Por isso, mais que um resgate de personagens históricos, o óleo constitui uma legítima alegoria das mentalidades da época.

Cabe destacar um componente peculiar, ainda que trivial em muitas pinturas do período, a saber, a nudez. Observem que a nudez da indígena mulher tupi se apresenta de forma mais discreta em comparação a da indígena mulher tapuia, a qual se encontra em um estágio mais "primitivo". Isto ocorre porque o olhar colonial é também pornográfico. Ao atribuir as indígenas mulheres uma sexualidade "animalesca", o colonizador tenta justificar seus sistemas hierárquicos, dicotômicos e binarizantes, onde a "desumanização" dos povos colonizados aparece como elemento central ao projeto colonizador (LUGONES, 2019; SEGATO 2021).

Pensadoras feministas latino-americanas como Rita Laura Segato (2021) e María Lugones (2019), ainda que divergindo em alguns aspectos substanciais[4], evidenciaram que com a invasão colonizadora foi introduzida uma lógica binária de gênero que (re)organizou o mundo social dentro de uma matriz patriarcal heteronormativa, "impondo noções de pecado até então desconhecidas" (SEGATO, 2021, p. 113). Para as pensadoras supracitadas, o sistema de gênero binário representa a arma mais eficaz do padrão de poder instalado com a

[4] De modo geral, enquanto Segato defendeu a existência de estruturas e nomenclaturas que poderiam ser traduzidas em termos de "gênero" e "patriarcado" no mundo pré-intrusão, Lugones defendeu a inexistência, posto que compreendia que o sistema de gênero foi imposto pelo colonizador.

invasão e que ainda perdura.



Figura 1: Índia Tarairiu/ Tapuia (1641). Albert van der Eckhout. Óleo sobre tela, 272, 00 cm x 165,00 cm. National Museum of Denmark.

Na figura 2, encontramos uma cena distinta, na qual escondem-se vestígios da presença colonial, a não ser pela tela que separa o artista da criação. A indígena mulher tapuia nos encara com serenidade, a "Eva Índia pecadora", cujas vergonhas são cobertas por folhas, parece ainda não ter conhecimento do despudor que seu corpo nu tende a provocar. Não obstante, sua postura e forma passar um ar de graciosidade, Eckhout não traiu o sistema de crenças e expectativas da época, sugerindo a barbárie ao dispor na mão da indígena mulher, bem como no cesto que carrega, pedaços de carne humana mutilada em alusão às práticas ditas "canibalescas".[5]

[5] De acordo com a antropóloga brasileira Manuela Carneiro da Cunha (1990), as imagens dos ditos "canibais" já faziam parte do imaginário medieval, como espécie de "homens-cães" que se alimentavam da mesma classe da qual eram membros. Como essas narrativas costumam reforçar a suposta "bestialidade" dos nativos, opto por usar o termo "antropofagia", uma vez que é possível perceber nas fontes primárias que o ato de comer carne humana se dava em situações especificas no contexto de suas cerimônias ritualísticas.

Conforme sublinhou a historiadora e antropóloga brasileira Lilia Schwarcz (2018, p. 128), os óleos de Albert Eckhout "[...] devolvem também as visões de época, uma vez que Eckhout oferecia à sua clientela o que ela deseja ver: as práticas exóticas daquelas gentes". Ainda segundo a autora, o artista não chegou a presenciar, *in loco*, o rito antropofágico.

É importante abordar, mesmo que em notas breves, o binômio Tupi-Tapuia, pois além de configurar um dos poucos casos que evidenciam o reconhecimento das diferenças e diversidades socioculturais dos povos indígenas por parte dos observadores coloniais, também alude para os desafios que o empreendimento colonial enfrentou mediante a resistência indígena que atrapalhava a expansão territorial colonialista. Quanto mais apresentavam obstáculos à invasão colonizadora, mais eram demonizados.

Nesse sentido, o par antagônico Tupi-Tapuia serviu, *a posteriori*, para distinguir o 'índio' representante de umas das raças formadoras da identidade nacional, ao lado do negro e do branco, e o 'índio' hostil que impedia o progresso do Brasil e, portanto, deveria se assimilar com o processo "civilizatório", sendo, em outras palavras, exterminado. Ademais, mesmo havendo o reconhecimento das diferenças tanto entre os indígenas pertencentes ao grupo tupi ou tapuia, as narrativas dos cronistas inclinavam-se a ressaltar suas semelhanças em uma tentativa homogeneizadora.

Todo esse esforço para uma padronização homogênea aponta a necessidade de se desenvolver pesquisas empenhadas na reconstituição profunda da história dos povos e, sobretudo, dos povos pré-invasão e suas dispersões até se originar os diversos grupos indígenas, os quais tiveram contato com os colonizadores no período da invasão - não obstante o limite que a tarefa investigativa implique. Como a pesquisa ultrapassaria o escopo desta discussão

e dos meus domínios, fica a provocação para que outros/as/es pesquisadoras/es arroguem-se do compromisso.

Estudar o passado, por mais longínquo que este seja, está intimamente relacionado com o presente, segundo defendeu René Rémond (2003), o historiador é um homem de seu tempo, dessa forma, o conhecimento e a análise histórica têm como base sua própria época. Olha-se para o passado a partir de perguntas feitas no presente. Nas palavras de Rémond (2003, p. 22), "a história de fato não vive fora do tempo em que é escrita". Daí a inevitabilidade de sermos críticos ao nosso próprio pensamento, pois o mesmo foi moldado pelo e no patriarcalismo/colonialismo (LERNER, 2019; SEGATO, 2021).

Em suma, possuímos como pilares de formação o patriarcado e o colonialismo – ambos se retroalimentam constantemente –, eles têm se manifestado na linguagem, nos símbolos, no pensamento e nas práticas sociais. Encará-los criticamente é passo fundamental para uma representação do passado mais consciente.

3. ASPECTOS SEMÂNTICOS E CRÍTICA A UNIVERSALIZAÇÃO DO CONCEITO

É sabido que as palavras, como quase tudo na história, sofrem mudanças com o passar do tempo. Algumas delas caem em desuso, morrem e, ocasionalmente, até ressuscitam. Por consequência ganham novos significados, passando a estabelecer novas relações semânticas. É importante ter em vista que tais mudanças não ocorrem de maneira abrupta, mas lentamente. Daí resulta a dificuldade de localizar, no tempo e no espaço, o momento exato em que surgiram determinadas palavras, como também o momento exato em que foram sofrendo alterações. O patriarcado, do grego *pater* (pai) + *arkhe* (origem e

comando), representa um exemplo típico desses casos.

O patriarcado, palavra antiquíssima na história ocidental, teve seu sentido modificado no final do século XIX com o aparecimento das teorias evolucionistas que apresentavam os "estágios"[6] pelos quais passaram as sociedades humanas. No século XX o patriarcado foi mais uma vez ressignificado a partir da contribuição do movimento feminista, com destaque para a segunda onda. Antes disso, servia para designar a era patriarcal da tradição bíblica, na qual os patriarcas, descendentes de Adão, são elevados à condição de "pais fundadores" e chefes do clã. Atualmente os dicionários costumam trazer definições cujas bases de explicação variam entre a de cunho religioso e a de viés social (DELPHY, 2009).

Na coletânea *Dicionário Crítico do Feminismo (2009),* organizada por Helena Hirata, Françoise Laborie, Hélène Le Doaré e Danièle Senotier, que colige quarenta e oito verbetes provenientes das teorias feministas, os quais foram escritos por pesquisadoras especializadas na temática em foco, encontramos a seguinte definição de patriarcado no terceiro sentido atribuído pelo movimento feminista:

> o patriarcado designa uma formação social em que os homens detêm o poder, ou ainda, mais simplesmente, o poder é dos homens. Ele é assim, quase sinônimo de "dominação masculina" ou de opressão das mulheres. [...] o sentido dado pelas feministas prevalece, e é compreendido que a palavra designa a dominação dos homens, quer sejam eles pais biológicos ou não (DELPHY, 2009, p. 173-175).

Nesse sentido, explica a socióloga francesa Christine Delphy em seu

[6] É adequado, ao se abordar as sociedades humanas antigas, ter o cuidado de não tratar sociedades patriarcais e patrilineares como sinônimas, ainda que algumas sociedades patriarcais sejam patrilineares, isto é, a organização do corpo social acontece pela linhagem masculina. O que também não deve ser tomado como justificativa para generalizações. O mesmo se aplica quando se trata de sociedades matrilineares.

verbete, o patriarcado foi tomado, pelos movimentos feministas, como "o conjunto do sistema a ser combatido" (2009, p.175).

Aliás, conforme venho observando, o que difere o patriarcado da dominação masculina e da opressão das mulheres é, justamente, sua característica de sistema que se organiza e ganha forma nas diversas instituições sociais, enquanto a dominação masculina e a opressão das mulheres se dão a partir das relações sociais, implicando em pensamentos e condutas machistas e sexistas. Além disso, como salientado por Delphy (2009), o patriarcado se localiza no léxico feminista, quer seja na sua vertente política ou cientifica, com propósitos mais teóricos que os dois subsequentes, "enquanto estes últimos se contentam em fazer uma constatação - uma constatação orientada, evidentemente", o patriarcado, por seu turno, coloca-se no "nível subjacente, explicativo, implicando no mínimo a existência de um sistema sociopolítico" (DELPHY, 2009, p 178).

Cabe atentar que apesar do termo opressão bafejar a ideia de vitimização absoluta da oprimida, conforme Lerner (2019, p. 284), ao demonstrar o que chamou de "dialética da história das mulheres", as mulheres são cúmplices dessa relação, de modo que, "a complexa tração de forças contraditórias sobre as mulheres, faz com que estas sejam ao mesmo tempo marginalizadas e centrais aos eventos históricos". Dito de uma forma mais didática, o opressor não existiria caso não encontrasse na oprimida o apoio necessário para a perpetuação das relações de poder nas quais exerce dominância. Daí podem decorrer as objeções acerca da ausência de poder por parte das mulheres.

Se na definição inicial, apresentada por Delphy (2009, p. 173), "os homens detêm o poder"; "o poder é dos homens", hoje já podemos nos contrapor, apresentando reticências e evocando novamente a redefinição da palavra. Se, por

um lado, o patriarcalismo rebenta na opressão feminina por meio de relações de poder, por um outro, as mulheres têm demonstrado, por toda extensão da história, estratégias de resiliência que as permitem gerir seus problemas e fazer valer seus interesses, quando não dentro dos canais formais de participação social, fora deles.

Estes pressupostos constituem ponto de partida nos ensaios reunidos no livro *Os excluídos da História (2017)*, da historiadora francesa Michelle Perrot, no qual ela sempre recorre à temática feminina, evidenciando que as mulheres estavam em todas as partes, da esfera doméstica às cidades, aos protestos - no ludismo. No que tange ao poder, Perrot o expõe numa acepção polissêmica convertido em múltiplos fragmentos dos quais as mulheres têm sua parcela.

> As representações do poder das mulheres: imenso tema de investigação histórica e antropológica. Essas representações são numerosas e antigas, mas muitas vezes recorrentes. Elas modulam a aula inaugural do Gênesis, que apresenta a potência sedutora da eterna Eva. A mulher, origem do mal e da infelicidade, potência noturna, força das sombras, rainha da noite, oposta ao homem diurno da ordem e da razão lúcida, é um grande tema romântico e, em particular, de Mozart a Richard Wagner, da ópera (PERROT, 2017, p.177-178).

Esta visão da mulher, descendente de Eva, e, por isso, herdeira de todas as conotações negativas, já vem sendo revisitada, por conseguinte, desconstruída, através do esforço de mulheres que se dedicaram, ao longo de mais de mil anos, em tecer uma crítica bíblica feminista - ainda que, no tempo em que viveram, o conceito não existisse[7]. É interessante notar que boa parte dos textos integrantes dessa crítica foram elaborados no mesmo âmbito em que surgiram a concepção

[7] Em *Sejamos todos Feministas (2015)*, a escritora nigeriana, Chimamada Ngozi Adichie, também levanta uma reflexão que associa as práticas combatentes as opressões contra às mulheres, hoje lidas a partir da categoria "feminismo", como feministas.

de mulher como origem do mal: a tradição teológica e cristã.

Contudo, de acordo com Lerner (2022, p. 336), há uma descontinuidade do trabalho intelectual dessas mulheres, devido, por exemplo, a privação da educação e, sobretudo, o silenciamento e apagamento histórico que elas sofreram, bem como daquilo que produziram. "[...] geração após geração de Penélopes teceram o tecido desfiado apenas para desfiá-lo de novo". Outrossim, ao buscar os fios do tecido das Penélopes é possível reavaliar o poder feminino para além do obscurantismo que lhe é conferido.

> E se alguém dissesse que o homem foi banido devido à senhorita Eva, eu digo a você que ele ganhou mais por Maria do que perdeu por Eva quando a humanidade foi unida à Divindade, o que nunca teria acontecido se o crime de Eva não tivesse ocorrido. Assim, o homem e a mulher deveriam estar contentes por esse pecado (Cristina de Pisano, [1405] 1982, p. 24 *apud* LERNER, 2022, p. 184).

Embora seja notório a existência do poder das mulheres, manifestado a partir de diversas manobras e resistências insurgidas, no mais das vezes, na esfera do cotidiano. É fato que as relações de poder, gestadora da dominação masculina e da opressão das mulheres, acontecem de maneira desigual, favorecendo, desse modo, os homens.

É importante retomarmos a problematização da universalização do patriarcado mencionada anteriormente. Como foi possível constatar, o sentido feminista concedido a palavra é proveniente do movimento feminista, na linha Europa e Estados Unidos, e teve como principais predecessoras as mulheres brancas burguesas, as quais, graças aos privilégios de classe, dispuseram de mais possibilidades para ultrapassar as desvantagens educacionais impostas ao sexo feminino, podendo assim questionar as desigualdades de gênero.

Obviamente que nesse panorama houveram exceções que fogem às regras,

como foi o caso da indígena mulher salvadorenha, Prudencia Ayala (1885-1936). De origem pobre, filha de mãe indígena mexicana e pai indígena salvadorenho, conseguiu frequentar a escola até o segundo grau, depois seus pais não tiveram condições de continuar arcando com as despesas de seus estudos. Mas isso não a impediu de desenvolver pensamentos feministas e anti-imperialistas originais, destacando-se como pioneira na defesa dos direitos das mulheres, que ganhou canal formal de comunicação no jornal por ela fundado, o *Redención Femenina*. Também foi a primeira mulher na América Latina a querer ser presidenta, lançando candidatura em um tempo no qual o direito de votar era reservado apenas aos homens. Dentre os trabalhos que produziu, encontram-se *Escible: Aventuras de un viaje a Guatemala (1921)*, *Inmortal, amores de loca (1925)*, *Luz de Orión (1924)* e *Fumaba mota (1925)* (BARRANCOS, 2022).

Faz-se necessário sinalizar que o movimento feminista também passou por transformações importantes, no que hoje já se é possível afirmar uma existência plural: movimentos feministas. A partir de uma leitura geral, a qual abrange as realidades históricas euroestadunidenses e latino-americanas, pode-se verificar, que, no primeiro momento do desenvolvimento dos feminismos nessas regiões, as mulheres precursoras provinham da elite letrada, com pouca frequência nos deparamos com mulheres racializadas entre elas.

O que explica a negligência do feminismo com as pautas específicas das mulheres indígenas e negras. bell hooks[8] (2002) foi categórica ao acusar o envolvimento do feminismo branco burguês com a supremacia branca capitalista e com os colonialismos. Para a teórica feminista norte-americana:

[8] bell hooks é o pseudônimo de Gloria Jean Watkins, a grafia em letras minúsculas foi mantida em respeito ao seu pensamento político, pois, conforme defendia, a ideia é que se preste atenção ao seu trabalho, as suas palavras e aos seus pensamentos e não ao nome.

> A maioria das mulheres nos Estados Unidos não conhece nem usa os termos "colonialismo" e "neocolonialismo". A maioria das mulheres norte-americanas, principalmente as mulheres brancas, não descolonizou seu pensamento, seja em relação ao racismo, sexismo, elitismo relativos aos grupos de mulheres ao redor do mundo (hooks, 2022, p. 77).

bell hooks (2022) nos apontou a relevância de se adotar uma perspectiva de análise que leve em consideração categorias como raça, classe, gênero e nacionalidade.

Ao que se refere aos países localizados na América Latina, é notório que, durante muito tempo, as mulheres latino-americanas incorporaram o feminismo euroestadunidenses sem passar por um crivo crítico, contribuindo assim para a universalização do patriarcado e de categorias relacionadas ao sistema. Sem se dar conta que, para as mulheres de "terceiro mundo", o espaço possível de ocupar, fica às margens, pois o feminismo hegemônico é incisivo na invisibilização de feminismos *outros* (PAREDES, 2013).

A pensadora feminista boliviana, indígena mulher do povo aymara, Julieta Paredes (2013, p. 76), assinalou a relevância de partirmos de uma definição própria do feminismo. Para ela, "feminismo es la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya rebelado ante el patriarcado que la oprime". "Feminismo é a luta e a proposta política pela vida de qualquer mulher em qualquer parte do mundo, em qualquer fase da história, que se tenha rebelado contra o patriarcado que a oprime" (Tradução livre). Dada a diversidade de povos e expressões socioculturais, penso ser pertinente também a elaboração de categorias próprias, mais condizentes com as realidades estudadas e com as diferentes alteridades femininas.

Quando se trata de trabalhos que têm como sujeitas as indígenas

mulheres, termos como "patriarcado" e "gênero" apresentam limites e possibilidades de instrumentação. Além disso, existe uma variedade imensa de pontos de vista acerca de possíveis operações utilizando ambos os conceitos.

À guisa de ilustração, podemos citar autoras indígenas que criticam o discurso ocidentocentrico, especialmente na vertente do feminismo neoliberal, no entanto, mantêm posições divergentes. Enquanto Julieta Paredes (2013) e Elisa Urbano Ramos Pankararu (2019), defenderam a existência de um "patriarcado" pré-invasão, não obstante menos perverso que aquele no qual se fundiu pós-invasão – pois, "a opressão europeia inflama as formas de convivência nas comunidades indígenas causando o que é denominado como "entroncamento patriarcal""[9] (PANKARARU, 2019, p. 71) –, Fabiane Medina da Cruz (2020), do povo Ava-guarani, defendeu a inexistência de um "patriarcado indígena". Observem que não há unanimidade na produção de conhecimento de indígenas mulheres, daí a imprescindibilidade de não homogeneizar perspectivas tão múltiplas.

Ademais, faz-se preciso levar em conta que os povos indígenas oferecem respostas distintas aos modos como a sociedade não-indígena se organiza e vivencia as relações entre os gêneros a partir ou não do sistema patriarcal, embora o elemento colonizador tenda a atravessá-las mediante processos violentos, não se pode ignorar a dimensão das resistências intrínsecas às relações de poder. Por isso também o cuidado de não fugirmos à crítica, sendo necessário muita atenção para identificar o patriarcado, em todas as variantes prováveis, para, assim, elaborarmos estratégias visando combatê-lo.

Uma vez questionada a universalidade dos conceitos, particularmente a do conceito de patriarcado, cabe-nos agora indagar se haveria patriarcado em

[9] Isto é, a fusão do patriarcado ancestral com o patriarcado colonial.

"terras brasílicas" na pré-invasão.

4. HAVIA PATRIARCADO EM "TERRAS BRASÍLICAS" PRÉ-INVASÃO?

Escrever uma história indígena na longa durabilidade[10], como já indicado anteriormente neste texto, exige a colaboração e o diálogo com vários campos disciplinares. Aparentemente ainda são raras as investidas nesse sentido, embora já haja indícios etnológicos, por exemplo, de cenas humanas, registradas em inscrições arqueológicas do Brasil arcaico, nas quais aparecem "representações de mulheres indígenas em rituais ou cerimoniais, como se faz ainda hoje" (JUSTAMAND, 2018, p. 10). No entanto, parece haver um descompasso de uma história brasileira a qual busque conectar os e as indígenas encontrados pelos colonizadores aos grupos humanos que aqui habitavam há milênios (AP).

A presença indígena nos livros de História costuma aparecer como excertos, mesmo diante de toda renovação historiográfica experimentada nas últimas décadas, com destaque para a contribuição da Nova História Indígena, a qual, como vimos, desde fim da década de 1970, vem desenvolvendo um trabalho notável ao revelar a participação dos povos originários no curso de toda a história do Brasil, assim como a contribuição da História das Mulheres e das relações de gênero, que, na mesma década, foi responsável por inserir, efetivamente, as indígenas mulheres nas narrativas históricas com recorte de "gênero".

[10] Utilizo o termo "longa durabilidade" em sentido diferente ao de "longa duração" aplicado na tradição francesa pelo historiador dos Annales Fernand Braudel. O longa durabilidade serve para questionar a periodização eurocentrada, denotando que existem diferentes orientações e percepções acerca da categoria "tempo". Para as populações indígenas, à guisa de ilustração, o colonialismo não constitui um fenômeno que ficou no passado, ao contrário, ele segue em marcha (SMITH, 2018).

Mas seria mesmo possível identificar e reconstituir, através dos registros da cultura material, o mundo simbólico dos grupos pré-invasão, de modo a encontrar ou refutar a presença do patriarcado? Creio que para resolver esse problema seria preciso realizar um estudo exaustivo, o qual lançasse mão de todas as fontes à disposição, tais como inscrições arqueológicas, pinturas rupestres, mitos, genealogias, instrumentos oriundos da oralidade, dentre outros documentos.

Por ora, o objetivo aqui se resume a ensaiar alguns questionamentos, elaborando reflexões e problematizações para discussões futuras. Nessa perspectiva, a construção dos argumentos, que poderá trazer luz à pergunta, se delineará a partir dos diálogos teóricos com a literatura relacionada à questão.

O Brasil é um país com uma infinidade de sítios arqueológicos, são aproximadamente mais de 26 mil, nos quais é possível encontrar vestígios da presença humana nos primórdios da história. Um nome que vem contribuindo com as pesquisas no respectivo campo é Michel Justamand, com interesse especial na história antes da invasão e nas pinturas rupestres deixadas pelas primeiras sociedades humanas. Dentre os trabalhos que publicou dois merecem destaque por conceder às mulheres o lugar de sujeitas, são eles: *O feminino rupestre em São Raimundo Nonato (Piaui): muito antes de 1500 (2012)* e *As mulheres ancestrais: representações do feminino nas pinturas rupestres de São Raimundo Nonato - PI (2018)*.

O Município de São Raimundo Nonato, localizado na região sudeste do Piauí, possui uma das mais antigas e maiores áreas de concentração de sítios arqueológicos, chegando a mais de mil o número de identificados. Foi descoberto, na década de 1960, pela arqueóloga franco-brasileira, Niéde Guidon, a qual fomentou importantes pesquisas conseguindo que a área fosse demarcada

e preservada.

Através das representações deixadas nos remotos abrigamentos, Justamand demonstra a possibilidade de recontar a história dos grupos que ali habitavam desde muito antes de Cabral. Nas pinturas e gravuras rupestres foram registradas cenas do cotidiano feminino, como "partos, amamentações, sexo, danças e os cuidados com a família" (JUSTAMAND, 2018, p. 7).

Para o autor supracitado, as cenas retratam desde os afazeres habituais até os desejos desses antigos habitantes. Em relação às tarefas desempenhadas pelas mulheres na comunidade, pode-se citar as atividades que envolviam cozinhar para a família, mantê-la aquecida, produção de fibras para confecção de cestos e etc. Justamand adota como ponto de vista o suposto igualitarismo na relação entre os sexos.

> As mulheres integrantes dos bandos primitivos, provavelmente, tiveram papel crucial na formação e no desenvolvimento do conhecimento ancestral. Trabalhavam entre si e também com os homens e o faziam em benefício de todos. Dividiam o resultado dos trabalhos em uma base igualitária (JUSTAMAND, 2018, p. 10).

Estabelecendo paralelos com estudos desenvolvidos, sobretudo no continente europeu, Justamand defendeu que os papéis sociais desempenhados pelas mulheres ancestrais eram tão fundamentais à manutenção da vida comunal que elas acabavam exercendo nos homens um poder transcendental, tornando-se objeto de cultuação.

Todavia, o autor não apresenta os indícios capazes de assegurar que tal premissa, retirada de experiências em outras territorialidades, se aplicasse aos grupos *brasilis*. A aparente coparticipação de mulheres nos rituais de dança - as gravuras não apresentam as genitálias dos indivíduos -, é concebida como prova, o que me parece vago. Um outro aspecto resgatado tem relação com as pinturas

que representam cenas de sexo e de parto, as quais, sob o prisma do autor, inspiram respeito e temor. Justamand também atribuiu a capacidade procriadora da mulher o elemento substancial para o seu poder e prestígio.

Apesar de constituir uma visão favorável às mulheres, acredito que os dados devem ser analisados com maior profundidade analítica, tendo o cuidado de não reproduzir sistemas de crenças de nossa época em sociedades distintas. Mesmo que as gravuras possam evocar um suposto protagonismo feminino, é perigoso alegar que as imagens traduzem fielmente o corpo social. Neste caso, poderíamos mesmo afirmar ou refutar a existência do patriarcado no mundo pré-invasão?

Iniciativas nesse sentido foram dadas por pensadoras feministas ocidentais e latino-americanas e, certamente, as tentativas de respostas não são unívocas. Em linhas gerais, podemos encontrar, pelo menos, quatro formulações teóricas sobre a existência ou inexistência do patriarcado. A primeira foi concebida por pensadoras ocidentais, muitas das quais vinculadas ao feminismo acadêmico. Não obstante as contribuições valiosas que realizaram, sobretudo ao demonstrarem que as desigualdades entre os sexos não são naturais, posto que se originam de condições históricas, políticas e socioculturais, também criaram graves problemas ao tomarem o patriarcado como categoria universal.

Na contramão dos universalismos provenientes das feministas ocidentocentricas, têm-se as formulações da filosofa argentina María Lugones, a qual, inspirada em trabalhos como os de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí e Paula Gunn Allen, argumentou que o que entendemos como patriarcado resultou do impacto da colonização e, portanto, tratava-se de um sistema desconhecido entre os povos originários antes de entrarem em contato com os invasores. Neste sentido, afirmou que "gênero é uma imposição colonial" e, por ser uma imposição,

observamos "a dicotomia de gênero operando normativamente na construção da sociedade e nos processos coloniais de subjetivação opressora" (LUGONES, 2019, p. 365). Tal perspectiva foi veementemente questionada por intelectuais feministas, como as já citadas Rita Laura Segato (2021) e Julieta Paredes (2013).

Embora concordando com Lugones sobre a colonialidade constituir a matriz que estrutura o mundo de forma hierarquizante, Rita Laura Segato evidenciou que a infiltração colonial, mormente no que tange ao gênero, nas sociedades invadidas só se tornou possível por se haver ali códigos também hierárquicos. De acordo com Segato, no mundo-aldeia:

> o gênero sempre existiu, mas de uma forma diferente da dos tempos modernos. [...] o contato da colonial-modernidade com o gênero da aldeia traz mudanças perigosas. A colonial-modernidade infiltra-se na estrutura das relações da aldeia e as reorganiza a partir de dentro, criando a ilusão de continuidade ao mesmo tempo em que transforma seu significado, ao introduzir uma ordem agora regida por normas diferentes (SEGATO, 2021, p. 101).

Para explicar o funcionamento do patriarcado anterior a invasão, Segato cunhou a noção de "patriarcado de baixa intensidade", em oposição ao patriarcado colonial entendido como "patriarcado de alta intensidade". Neste sistema de "baixa intensidade", as indígenas mulheres seriam dotadas de politicidade e ontologicamente completas. Isto porque ao invés do binarismo, característico das relações de gênero ocidental, haveria a dualidade que caracterizaria as relações de complementaridade. "A *dualidade*, como é o caso da dualidade de gênero no mundo indígena, é uma variante do múltiplo. O "dois" resume e representa a multiplicidade. O *binarismo* resulta da episteme do mundo do "um", que se baseia no expurgo e na exterioridade" (SEGATO, 2021, p. 110, *grifo da autora*).

A quarta versão de leitura acerca da existência ou inexistência do

patriarcado antes da invasão foi oferecida por Julieta Paredes (2013), a partir da proposição do "entroncamento patriarcal". Para Paredes (2013), haviam relações de opressões de gênero antes mesmo da invasão, de modo que o "patriarcado" não pode ser compreendido apenas como uma herança colonial. A noção de "entroncamento patriarcal", de modo similar as formulações de Segato, chama atenção para reconfiguração do "patriarcado ancestral" a partir da introdução violenta do "patriarcado moderno/colonial". À vista disso, a intelectual indígena feminista defendeu que "descolonizar el género significa recuperar la memoria de las luchas de nuestras tatarabuelas contra um patriarcado que se instauró antes de la invasión colonial" (PAREDES, 2013, p. 72). "Descolonizar o gênero significa recuperar a memória das lutas das nossas tataravós contra um patriarcado que foi estabelecido antes da invasão colonial" (tradução nossa).

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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

AVA GUARANI CRUZ, Fabiane Medina da. Feminismo indígena ou Nhandutí Guasu Kunhã: A rede de mulheres indígenas pelos direitos ancestrais e reconhecimento ético. In.: MACUXI DORRICO, Trudrá; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco. (orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020. p. 41-60.

BANIWA, Braulina Aurora. **Indígenas Mulheres: Corpo Território em Movimento**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). UNB, Brasília, 2022, p. 117.

BARRANCOS, Dora. **História dos feminismos na América Latina**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2022.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular**: o uso de imagens como evidência histórica. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. **Estudos Avançados**, n.4, v.10, p. 91-110, 1990. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8582. Acesso em 09 jan. 2023.

DELPHY, Christine. Patriarcado (teorias do). In.: HIRATA, Helena et. al. (orgs.). **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

hooks, bell. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2022.

JUSTAMAND, Michel. O feminino rupestre em São Raimundo Nonato (Piauí): muito antes de 1500. **Revista EDUCAmazônia**, n. 5, vol VIII. p. 121-135, 2012. Disponível em: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4133428&info=resumen. Acesso em 11 jan. 2023.

_____. As mulheres ancestrais: representações do feminino nas pinturas rupestres de São Raimundo Nonato – PI. **Somanlu - Revista de Estudos Amazônicos**, n. 2., v. 18, p. 1-23, 2018. Disponível em: https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/somanlu/article/view/5069. Acesso em 11 jan. 2023.

KARIPUNA, Ana Manoela Primo dos Santos Soares. Mulheres Originárias: Reflexões com movimentos de indígenas mulheres sobre as existências e inexistências de feminismos indígenas. **Cadernos de Campo** (São Paulo-1991), v. 30, n. 2, p.1-12, 2021.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado**: história da opressão das mulheres pelos homens. São Paulo: Cultrix, 2019.

_____. **A criação da consciência feminista**: a luta de 1.200 anos das mulheres para libertar suas mentes do pensamento patriarcal. São Paulo: Cultrix, 2022.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (orga.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 357-377.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história**

indígena e do indigenismo. Tese (Livre-Docência) - Unicamp, Campinas, 2001.

OYEWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. **A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Bazar do Tempo, 2021.

PAREDES, Julieta. **Hilando fino***:* desde el feminismo comunitario. México: Cooperativa El Rebozo, 2013.

PANKARARU, Elisa Urbano Ramos. **Mulheres lideranças indígenas em Pernambuco: espaço de poder onde acontece a equidade de gênero**. 2019, p. 100. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco. Recife, PE, 2019.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história***:* operários, mulheres e prisioneiros. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2017.

RÉMOND, René. Uma história presente. In.: **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

SAMPAIO, Paula Faustino. **Indígenas mulheres: entre colonialismos e resistências de longa duração – séculos XX e XXI**. Teresina: Cancioneiro, 2021.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. **Brasil***:* uma biografia. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SEGATO, Rita Laura. **Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias***:* pesquisa e povos indígenas. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

FRONTEIRAS
REVISTA DE HISTÓRIA

OPEN ACCESS

PPGH | UFGD
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DOI: 10.30612/frh.v25i45.16913

Projetos e anti-projetos de colonização no sertão da Capitania dos Ilhéus: indígenas, colonos e a expansão da fronteira colonial

Colonization projects and anti-projects in the hinterland of the Captaincy of Ilhéus: Indians, settlers and the expansion of the colonial frontier

Proyectos y antiproyectos de colonización en el interior de la Capitanía de Ilhéus: indios, colonos y la expansión de la frontera colonial

Rafael dos Santos Barros
Pós-doutorando pelo Programa de História: Atlântico e Diáspora Africana (PPGH/UESC)
Itacaré, Bahia, Brasil
barrosrafaeldossantos@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6278-6676

Resumo: Este texto discorre sobre o processo de expansão da fronteira na Capitania de Ilhéus durante a segunda metade do século XVIII. Nesse contexto, a Comarca de Ilhéus era uma das mais importantes produtoras de víveres da Bahia, entretanto julgava o monarca Pedro III, que era necessário a construção de uma estrada ligando o litoral de Ilhéus às distintas regiões do sertão, para tal intento foi convocado o sertanista João

Goncalves da Costa, recebendo a patente de capitão-mor. Costa deveria abrir com suas tropas vias de acesso ao interior e, caso fosse necessário, empreender a conquista dos povos indígenas dos sertões que estivesse impedindo esse projeto colonial. Contudo, os povos indígenas não assistiram bestializado a ação da Coroa portuguesa, criando, quando foi possível, estratégias para salvaguardar suas vidas e de seu território ancestral, fato que levou o confronto entre os portugueses e os povos ancestrais.
Palavras-chave: Colonização. Fronteira. Sertão. Politica. Política indígena**.**

Resumen: Este texto aborda el proceso de expansión fronteriza en la Capitanía de Ilhéus durante la segunda mitad del siglo XVIII. En ese contexto, la Comarca de Ilhéus era una de las más importantes productoras de alimentos de Bahía, sin embargo, el monarca Pedro III creyó necesaria la construcción de una carretera que uniera el litoral de Ilhéus con las diferentes regiones del interior João Goncalves da Costa, recibiendo el grado de Capitán General. Con sus tropas Costa debía abrir vías de acceso al interior y, de ser necesario, emprender la conquista de los pueblos indígenas del interior del país que impedían este proyecto colonial. Sin embargo, los pueblos indígenas no vieron bestializada la acción de la Corona portuguesa, creando, cuando fue posible, estrategias para salvaguardar sus vidas y su territorio ancestral, hecho que llevó al enfrentamiento entre los portugueses y los pueblos ancestrales.
Palabras clave: Colonización. Fronteras. Hinterland. Política indígena.

Abstract: This text discusses the frontier expansion process in the Captaincy of Ilhéus during the second half of the 18th century. In this context, the Comarca of Ilhéus was one of the most important producers of foodstuffs in Bahia, however, the monarch Pedro III believed that it was necessary to build a road linking the coast of Ilhéus to the different regions of the hinterland. João Goncalves da Costa, receiving the rank of Captain-General. With his troops Costa should open access routes to the interior and, if necessary, undertake the conquest of the indigenous peoples of the backlands that were impeding this colonial project. However, the indigenous peoples did not watch bestialized the action of the Portuguese Crown, creating, when possible, strategies to safeguard their lives and their ancestral territory, a fact that led to the confrontation between the Portuguese and the ancestral peoples.
Keywords: Colonization. Frontiers. Hinterland. Indigenous policy.

Recebido em 31/05/2023.
Aprovado em 29/11/2024.

INTRODUÇÃO

No verão de 1779, governava a Bahia Manoel da Cunha Menezes, Conde de Lumiares. O sobredito governador, o rei e parte das autoridades coloniais conduziam nesse contexto uma política de expansão da fronteira que objetivava ligar as regiões do litoral da Comarca de Ilhéus aos seus sertões[1]. Uma fonte de 1782, produzida no governo de Menezes, apontava a situação socioeconômica da Comarca dos Ilhéus nesses anos finais do século XVIII. Segundo esse relatório, até aquele momento, ainda não se explorava todo o potencial econômico dessa região, pois parte das suas terras eram.

> mal cultivadas pelos seus colonos rendeiros ou antes escravos adverptícios, aos quais não permite que adiantassem a cultura além da mandiba, nem que fizessem benfeitorias que excedessem o valor de trinta mil réis (ANAIS, vol. 32, 1910, p. 541).

Segundo Menezes, na primeira metade do século XVIII, a maioria dos moradores tiravam seu sustento da pescaria e caça, tendo que pagar foros aos jesuítas, que eram possuidores das doze léguas de terras mais produtivas da

[1] O sertão enquanto fronteira, era um espaço móvel, em mutação. Sua imagem foi construída a partir da antítese litoral, lugar de civilidade e, em muitos momentos, lugar de fala daqueles que descreveram as regiões interiores. Muitos cronistas narraram o sertão a partir de uma imagem coletiva, cristalizada, que imperava entre os habitantes do litoral, portanto muitos discursos se repetem, através da caracterização dos seus habitantes, da vegetação e dos perigos enfrentados por aqueles que desciam para essas áreas. Enquanto fronteira aberta ao descobrimento, os homens que se aventuravam nas expedições ganharam feições de civilizadores e usavam esse discurso para legitimar suas práticas, muitas vezes se valendo dessas imagens cristalizadas para convencer a Coroa, e em seguida, requerer as suas mercês. Com base na perspectiva de quem escreveu as fontes, o sertão e seus habitantes podem ser identificados de formas diferenciadas, por exemplo, quando se quer fazer um pedido de sesmaria, sempre se exalta as potencialidades que essa área, após ocupada poderia render a Real Fazenda. BARROS, Rafael dos Santos. **Os sertões em movimento: sertanistas, indígenas e escravidão na Bahia Colonial 1651-1720.** 2021. f.361. Salvador: PPGH/UFBA, 2021. Tese (doutorado em História Social)

então Capitania de Ilhéus[2], um território que compreendia as vilas de Barra do rio de Contas, atual Itacaré, até Boipeba. Menezes, assim como parte dos governantes desse período, proferia um discurso contra os jesuítas, responsabilizando os religiosos pelo estado econômico dessa região. Assim, um dos obstáculos ao desenvolvimento econômico da Comarca dos Ilhéus,

> fora as espécies de martirização com que os Ex-jesuítas conservaram as melhores doze léguas de terras de que eram proprietários desde a Barra de Boipeba até o Rio das Contas, mal cultivadas pelos seus colonos rendeiros ou antes escravos adverptícios (ANAIS, vol. 32, 1910, p. 541).

Segundo Meneses, além dos prejuízos causados pelos jesuítas no que diz respeito ao desenvolvimento econômico, faltava em Ilhéus o gado. Este animal se encontrava em grande quantidade no interior da Comarca, porém não existiam caminhos regulares que pudessem descer este animal do sertão até o litoral da supra Comarca. Para o dito governador, bem como para o monarca Pedro III, era necessário abrir estradas que dinamizassem a comunicação entre as Vilas do litoral e sua hinterlândia, especialmente, os sertões cortados por grades rios e seus afluentes, fato que dinamizaria a economia.

Para conduzir esse projeto foi convocado o Capitão João Gonçalves da Costa, sertanista experimentado que atuou durante a segunda metade do século XVIII, nos sertões de Ilhéus. O intento principal desse colono português, natural de Chaves, era construir uma estrada de cerca de oitenta léguas que se interporia desde as vilas litorâneas de Camamu até o sertão da Ressaca[3], aproveitando as

---

[2] Informa Caio Adan que a Capitania de Ilhéus, assim como as de Porto Seguro, Itaparica e Paraguaçu, foram incorporadas ao patrimônio da Coroa durante a administração pombalina, sendo a de Ilhéus, convertida anos depois em uma comarca, "circunscrição jurisdicional subordinada ao Tribunal da Relação baiano, onde veio a se estabelecer uma Ouvidoria em 1763" ADAN, Caio Figueiredo Fernandes. **Colonial Comarca de Ilhéus: soberania e territorialidade na América Portuguesa (1763 -1808)**. Salvador: UFBA/PPGH, 2009. Dissertação (Mestrado em História), p.11.

[3] A região classificada durante o período colonial como Sertão da Ressaca corresponde

margens do rio das Contas.

> donde a fez estrada a partir para as vilas da Foz do mesmo Rio, para a do Camamu e desta para todo o território das outras vilas, fazendo logo descer um lote de gado, que foi o primeiro que aqueles moradores viram e também o primeiro que parte se distribuiu pelos lavradores e parte se talhou nos açougues públicos o que nunca se tinha visto desde a descoberta e povoação daquela Comarca (ANAIS, vol. 32, 1910, p. 541).

Além da estrada e da descida do gado, João Gonçalves da Costa tinha como incumbência conquistar os distintos povos indígenas, resistentes a colonização. Esses grupos viviam espalhados por uma enorme região do sertão dos Ilhéus e, esporadicamente, desciam ao litoral até as fazendas e sítios dos colonos e saqueavam as suas plantações. Para os colonizadores, se fazia necessário incorporar esses sujeitos ao projeto colonial, pois existia muitas áreas entre o litoral e o sertão onde a colonização ainda não havia se efetivado e esses indígenas seriam incorporados como "vassalo úteis" ao Estado português, seja como mão de obra, na abertura de novas estradas, seja como braço armado ou no cultivo de produtos agrícolas, nas terras.

> e matas até agora incultas e não conhecidas para nelas se poderem estabelecer muitos rendeiros que bem plantarem as farinhas e legumes precisos para sustentação igualmente dos habitantes desta cidade que tem experimentado grandes faltas do dito gênero para cujo efeito se davam (ANAIS, vol. 32, 1910, p. 544).

Essas áreas eram caracterizadas como fronteira aberta, região que ainda não foi efetivamente tomada pela colonização. Essa fronteira era considerada área desocupada, livre para os colonos empreenderam a conquista, pois a Coroa não considerava a posse e a soberania das terras por parte dos grupos indígenas.

atualmente as cidades de Vitória da Conquista, Planalto, Encruzilhada, Poções, Boa Nova e Manuel Vitorino.

Para o Estado português, os povos que ali viviam, deveriam se aproximar da colonização e se submeter as suas regras. Contudo, as terras do sertão dos Ilhéus, apesar de serem descritas como desocupadas, possuía uma diversidade de nativos, ainda não atingidas de forma direta pela colonização, que tinham entendimento diferente dos invasores quanto ao destino daquelas localidades.

Na segunda metade do século XVIII, com a expansão da fronteira agrícola, se tornou cada vez mais complicados para os povos indígenas viveram sem a interferência direta da colonização, pois as áreas de caça e coleta, a cada dia, se tornava ocupada pelas fazendas e currais que se espalhavam pelos sertões da Bahia. Este fato colocava em disputas dois projetos antagônicos, aqueles ligados aos povos indígenas, que pretendiam o Bem Viver[4], e o outro liderado pela Coroa, que visava incorporar o território e os indígenas ao contexto colonial. O embate entre esses distintos projetos gerou conflitos entre colonos e nativos[5]. Para os colonizadores, essas terras do sertão eram ermas, de propriedade do monarca. Nessas terras, os indígenas eram reconhecidos pelas autoridades coloniais como o empecilho ao projeto colonizador, pois eram bárbaros, nômades e pouco afeitos ao trabalho, por isso suas terras, tidas como incultas, estariam livres e deveriam ser, de fato, ocupadas. Nesse contexto, não se negava a presença indígena nessas localidades, o que se negligenciavam eram as diferenças culturais dos indígenas, classificando-os como preguiçosos e afeitos à bebedeira.

Os desafios que João Gonçalves da Costa enfrentaria eram enormes, pois além da confecção de uma estrada de oitenta léguas, teria que dar conta de

[4] Para os povos originários, as suas terras eram sagradas, habitadas pelos encantados, locais de sociabilidades, onde seus mortos estavam enterrados, um território dilatado, sem barreiras físicas para limitá-lo.

[5] A fronteira, porém, não era apenas um local de conflitos, nela também acontecia a negociação entre projetos distintos, pois não só de resistência armada viveram os indígenas, ao passo que negociação e resistência poderiam caminhar em uma mesma ação. Diante desse fato, os indígenas propuseram situações diversas ao colonizador, seja através da interação, da colaboração e dos conflitos.

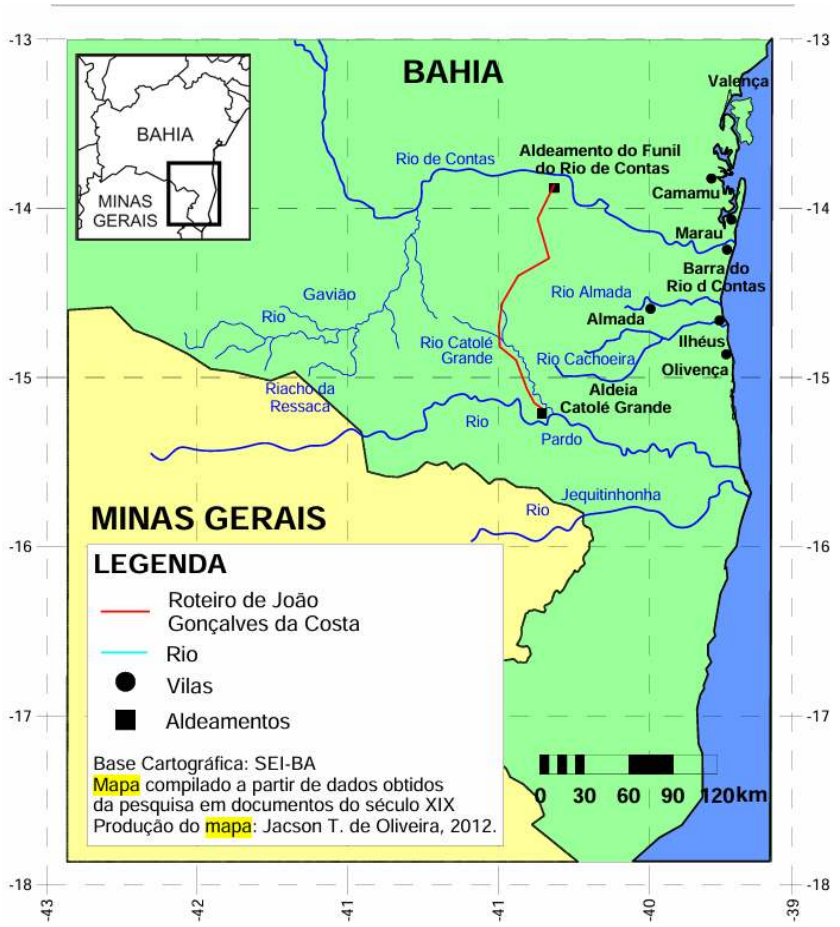
incorporar e enfrentar diferentes povos indígenas no interior da Comarca dos Ilhéus. Mas como esse português conseguiria tal intento? Seria capaz de tocar esse projeto apenas com a ajuda de colonos portugueses, brasileiros e da Coroa portuguesa? Apenas armas bastaria para conseguir seu intento? Como os nativos reagiram a esse projeto? Qual era o lugar social dos povos indígenas nesse processo? Como os indígenas eram vistos e tratados pela colonização? Essas são as perguntas que serão respondidas nesse texto.

O projeto colonial e o anti-projeto indígena.

Em 1782, a Comarca de Ilhéus era uma das mais importantes produtoras de víveres da Bahia, cultivando nesse ano, durante o governo do Marques de Valença, uma quantidade nada desprezível de vegetais, sobretudo o arroz, abundante na vila de Camamu, o qual rendeu a Real Fazenda a quantia de 4200 alqueires, além do cacau, da mandioca e do café, que contava com mais de 400 mil pés. Nesse tempo, julgava o monarca Pedro III, que era necessário a construção de uma estrada ligando a Comarca de Ilhéus às distintas regiões do sertão, pois só assim dinamizaria a descida de gados, o comércio e a agricultura deste território.

Para tal intento foi convocado o sertanista João Gonçalves da Costa, recebendo a patente de capitão-mor. Costa deveria abrir com suas tropas vias de acesso ao interior e, caso fosse necessário, empreender a conquista dos povos indígenas que estivesse impedindo esse projeto colonial. Conforme Renata Oliveira, o sertanista percorreu todas essas áreas listadas no mapa abaixo.

Figuara 1. Mapa



Fonte: OLIVEIRA,2012, p.52

Para o estabelecimento da conquista dessas regiões, o Capitão-mor contava com ajuda da Real Fazenda, que o disponibilizou armas de fogo, barris de pólvora, soldados, além de indígenas flecheiros e guias aliados, formando uma verdadeira tropa de guerra para adentrar o interior de Ilhéus. Além desse processo de conquista, o sobredito capitão deveria cuidar para fazer erigir povoações na beira dos rios que ligassem o litoral ao sertão da Ressaca, sobretudo no rio das Contas, local que funcionaria como ponto de parada para descanso das tropas e do gado descido do sertão, bem como para área de abastecimento das tropas e alimentação dos rebanhos.

Porém, entre o litoral e os sertões de Ilhéus, havia uma diversidade de grupos indígenas, que desde os anos iniciais do período colonial, já travavam disputas por territórios e recursos naturais com colonos de diversas parte de

Ilhéus e de outras capitanias[6]. Nos anos finais do século XVIII, período em que a fronteira agrícola tentava se estender para além dos limites litorâneos, os povos indígenas que não estivessem diretamente ligados ao projeto colonizador eram vistos como barreiras, por isso, lhes foram destinadas políticas distintas por parte dos representantes da Coroa portuguesa. A clássica dicotomia assimilação\incorporação ou extermínio.

Na segunda metade do século XVIII, estava em vigência o Diretório Pombalino, tal política vislumbrava transformar os povos indígenas em trabalhadores que pudessem colaborar com o projeto colonizador, sem se ater às especificidades culturais e sociais dos povos indígenas. Durante a vigência do Diretório, os povos originários estavam sob tutela de um governo civil e deveriam obedecer a um administrador leigo que os conduziria ao caminho da "civilização". Nesse contexto, civilização e catequese eram percebidos pelo Diretório como práticas complementares, pois assim como em tempos anteriores, os indígenas eram atraídos para ao grêmio da Igreja. No entanto, deve-se ressaltar que apenas atuação catequética não era vista pelo Diretório como eficaz ao projeto colonizador. O que estava em jogo era a transformação dos povos indígenas em vassalos úteis, leia-se, trabalhadores disponíveis para servir ao Estado português; somente missas e catequese não dariam conta de tal intento.

[6] Durante os anos coloniais era muito comum o trânsito de sertanistas de diversas capitanias no interior de Ilhéus. No ano de 1674, por exemplo, os sertanistas paulistas João Parente e Estevão Ribeiro Bayão, transitavam no interior da Bahia. Ainda nesse contexto foram contratados outros homens experimentados nos sertões para auxiliar os sertanistas baianos na Guerra dos Bárbaros. Na ocasião, os capitães locais e os moradores do Recôncavo não estavam conseguindo sozinhos resolver a questão da retomada indígena, então o governador Francisco Barreto de Menezes (1657-1663) contratou bandeirantes da Capitania de São Paulo, pois a Coroa entendia que somente a experiência dos sertanistas dessa donataria poderia vencer as dificuldades que "os desta acham a se destruírem totalmente aquelas aldeias, que ultimamente consiste na confirmação da pacífica e o sossego do recôncavo". BN. Documentos Históricos da Biblioteca Nacional. Carta para sua Majestade acerca do Gentio Bárbaro do sertão fazer grandes danos no Recôncavo desta Cidade, v. 4, p. 356.

O trabalho, a exploração da mão de obra indígena, era o carro chefe dessa política indigenista.

O Diretório propunha uma série de medidas para transformar os nativos em vassalos, entre as quais vale destacar a interação e o casamento com portugueses, a adoção da língua portuguesa, o uso de roupas e a incorporação de valores ocidentais, a exemplo da afeição por cargos e títulos nobilitantes. O Diretório, assim como as políticas indigenista de tempo anteriores, objetivava a completa transformação dos povos originários. Diferente dos missionários, que regulavam o trabalho indígena para fora das circunscrições dos aldeamentos, esse documento incentivava e percebia o labor como uma das ferramentas pedagógicas necessárias para efetivar o processo de transformação dos "bárbaros" em vassalos úteis a Coroa.

Essa política indigenista, inaugurada em 1757, assim como outras anteriores, estabelecia formas violentas de poder, que articulava descriminação, trabalhos forçados e limitações de espaço aos nativos. As práticas que emanavam desse processo criaram instituições que perpetuavam a supremacia colonizadora, naturalizando relações sociais desiguais, sobretudo para aos subalternizados dessa sociedade. Sobre esse processo de transformação dos grupos indígenas, Francisco Cancela elucida que essa política indigenista foi

> amparada em um rígido programa civilizacional, essa reforma consistia no estabelecimento de uma série de proibições, entre as quais se destacavam o impedimento de se falar as línguas indígenas (Diretório, § 6), o veto às habitações coletivas (Diretório, § 12), o combate ao consumo de bebidas alcoólicas nativas (Diretório, § 13) e a perseguição à nudez (Diretório, § 15). Por meio dessas medidas, a nova legislação indigenista procurava interferir nos mecanismos de diferenciação e coesão étnico-cultural dos grupos indígenas, tendo em vista garantir a transfiguração da identidade de índio aldeado para uma identidade genérica de vassalo português, tanto no sentido político quanto no cultural. Assim, fazendo uso da intrínseca relação entre língua, hábitos e identidade, a coroa portuguesa planejava operar uma violenta ação de desestruturação econômica, social e cultural das sociedades indígenas, com a finalidade de transformar os indígenas em

> verdadeiros fiéis católicos e súditos do monarca lusitano (CANCELA, 2013, p.51).

Os indígenas incorporados à sociedade colonial, a partir das premissas dessa legislação, teriam que se aproximar cada vez mais dos costumes europeus e deixar de lado seu universo cultural. Esse fato implicaria para os colonos, além de um campesinato disponível para trabalhar nos empreendimentos coloniais, a possibilidade de terras livres para serem exploradas, daí a criação de novas categorias sociais foram outorgadas aos povos indígenas[7].

A expedição de João Gonçalves da Costa possuía um Regimento que seguia as orientações do Diretório Pombalino. No que diz respeito aos indígenas que viviam em regiões mais afastadas, leia-se, sertão, permanece nessa política indigenista a determinação de reuni-los em aldeamentos[8], os quais seriam localidades úteis para abastecimento e descanso das tropas, além disso, tais empreendimentos auxiliariam na conquista dos sertões da região da Comarca de Ilhéus. Umas dessas localidades foi o aldeamento dos Funis. Este empreendimento foi formado por cem casais de indígenas, aos quais seria garantido a demarcação de uma légua de terras em quadra. Dentre os indígenas

[7] Os indígenas que estavam, junto com os africanos e afro-brasileiros, na base da sociedade colonial, antes de receberem tratamentos desumanos, foram classificados de forma pejorativa, uma classificação racial e jurídica que determinava políticas específicas a serem determinadas para cada grupo. No que diz respeito aos indígenas, esses demarcadores étnicos foram impostos pelo outro, categorizando-os como inferiores, bárbaros, bestas antropofágicas, caboclos, gentio, aliados e tantos outros demarcadores que implicaram, mesmos aos colaboradores da conquista, perdas irreparáveis.

[8] Marina Monteiro classificou os aldeamentos erigidos no sertão da Capitania do Rio de Janeiro, no final do século XVIII, como Aldeamentos Tardios, os quais, conforme a autora, foram constituídos enquanto estratégia de conquista e manutenção territorial, sobretudo para as áreas em que a Coroa não efetivava o pleno domínio. O mesmo observa-se para a Ilhéus setecentista, aqui o desembargador Francisco Nunes da Costa, então Ouvidor de Ilhéus, autorizou a criação de alguns aldeamentos de indígenas aliados, sobretudo em localidades pouco habitadas, a exemplo da região denominado de Funil do Rio das Contas, local que a Coroa desejava incorporara ao domínio real. MACHADO, M. M. **Entre Fronteiras: posses e terras indígenas nos sertões** (Rio de Janeiro, 1790-1824). 1. ed. Guarapuava: HORIZONTE/UNICENTRO/EDUFF, 2012. v. 1. 269p

que fizeram parte dessa localidade estavam os

> Grens que são os melhores para auxiliar assim a que se dirige está ação de trazer ao grêmio da Igreja e do Gentio Pataxo que vivi volante infestando as lavouras, terras e vassalos de Sua Majestade de tal sorte que sem receio passam os roceiros fazer as suas lavouras até o rio de Una abaixo do Rio de Contas que sendo principiado a cultivar-se no tempo antigo se necessário todos os Portugueses por conta das invasões, assaltos e destroços que lhes fazia o dito gentio Pataxo sendo aliás segundo estou informado as mais pingues terras da Costa do Sul (ANAIS, vol. 32, 1910, p. 541).

Segundo o desembargador Francisco Nunes da Costa, então Ouvidor de Ilhéus, era necessário estabelecer um aldeamento de indígenas aliados em uma localidade do rio de Contas denominado de Funil do Rio das Contas[9], pois tal empreendimento serviria para auxiliar a conquista dos grupos indígenas resistentes a colonização, sobretudo os Pataxós, que empreendiam anti-projetos de colonização, atacando moradores dessas localidades do sertão, fato que impedia a expansão da lavoura agrícola nessas paragens da Ilhéus setecentista.

Além dos moradores do interior, esses grupos, denominados pela fonte de Pataxós, estavam atacando as tropas que se deslocavam em direção ao seu território ancestral. O aldeamento dos Funis, além do fornecimento de mão de obra armada, seria uma forma de atrair os indígenas resistentes ao grêmio da colonização. Este empreendimento foi formado por indígenas deslocados dos aldeamentos do litoral, os quais foram divididos em dois grupos, cinquenta ficariam fixos nessa localidade, recebendo a contribuição pecuniária de dois vinténs por dia pelo tempo que lhes fosse "indispensável para o seu estabelecimento nas suas terras porque depois que forem estabelecidos se devem imediatamente tirar-lhes" (ANAIS, vol. 32, 1910, p. 540-541.). Os outros cinquenta

[9] Atual cidade de Ubatã, Bahia.

acompanhariam João Gonçalves da Costa nas expedições armadas ao sertão[10].

João Gonçalves da Costa atuava em duas frentes: trazer os indígenas como aliados para dentro do aldeamento ou declarar guerra de extermínio. Nesse contexto, outros indígenas identificados como inimigos das tropas de conquista foram os Mongoiós, os quais tentavam reconquistar seu território ocupados por alguma fazenda e propriedade dos colonos. A expedição de Costa entrou pelas matas e serras do rio Patipe e depois de dois meses de viagem descobriu cinco aldeias da dita nação. Segundo Costa, o

> gentio de tão bom caráter que vive em docilidade com plantações de banana, Inhame, de toda a sorte, fava e feijão e até cana de açúcar o que constitui uma nação dócil e fácil de reduzir e dispondo-se a vistas das aldeias para tomar língua e reduzi-los a (il) Fazendo-lhes proposição de os conservar no seu mesmo território **conseguiu surpreender seus indígenas o que observador da nação só animaram quatro a virem falar ao dito capitão-mor com sinais de paz** de cuja companhia resultou a certeza de que está nação seria a Mogoió a mesma que desce certos tempos do ano a beira-mar , faz perigosa a viagem para o Rio de Janeiro por terra a que assusta os moradores das vizinhanças dos Ilhéus ao Porto Seguro (ANAIS, vol. 32, 1910, p. 540-541).

Estimava as contas do Capitão que a aldeia possuía mais de duas mil almas, entre as quais se encontravam alguns escravos africanos fugitivos, "que mais os convertam e animam contra os brancos" (ANAIS, vol. 32, 1910, p. 540-541). Os quatro indígenas que foram falar com a tropa os convidaram a adentrar na sua aldeia, indicando, ao menos teoricamente, que queriam estabelecer relações de paz com a expedição de conquista. Cabe aqui uma indagação, por que tais

[10] Segundo Beatriz Perrone, do ponto de vista jurídico, existia duas categorias de indígenas, os aliados e os inimigos. "Aos índios aldeados e aliados é garantido a liberdade ao longo de toda a colonização. Afirma-se, desde o início, que livres, são senhores de suas terras nas aldeias, passíveis de serem requisitados para trabalharem para os moradores mediante pagamento de salário e devem ser muito bem tratados". No entanto esses princípios vão se modificando quando se refere aos inimigos, para os quais a guerra justa era uma das soluções. PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos: princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII) In: CUNHA, Manuela (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

indígenas, mesmo com superioridade numérica, propuseram aliança com a tropa? Qual projeto os indígenas vislumbravam com tal aliança? O certo é que naquele momento, os indígenas avaliaram que se aproximar da tropa era mais viável do que o confronto bélico propriamente dito. Por ora, pararemos aqui na análise dessa política indígena de aproximação, posteriormente, retomaremos com esse projeto de aliança proposta aos colonizadores.

Em uma carta de 1782, escrita por João Gonçalves da Costa, se pode conhecer o universo social dessa jornada, essa fonte é uma espécie de história privada da expedição chefiada por esse sertanista[11]. Segundo esse personagem, após esse encontro com os indígenas houve o retorno dessa expedição ao aldeamento dos Funis, pois o Capitão foi acometido por uma grave doença, possivelmente causada pelo desgaste de uma jornada de mais de sessenta dias no sertão. Essa caminhada foi ainda mais dilatada, pois dois indígenas que ocupava a função de Guias na

> missão que levei se perderam e irmos muito fora dos rumos das aldeias e, ao mesmo tempo, que quis endireitar e seguir uma trilha que achei do gentio me fugiram os indígenas que vossa mercê me deu da Beira-mar seis, os quais fugiram levaram o armamento e pólvora da ração e a mais que levavam sobressalente sem embargo da pouca gente com que me achava sempre fui marchando para adiante (AHU_CU_Brasil_Baía. Cx. 59, Doc. 11317.).

A política indígena tecida por esses dois guias, indígenas aliados da conquista, foi atrasar e despistar ao máximo a jornada, evitando que o capitão encontrasse algum grupo indígena aliado deles ou alguma localidade com valor ancestral e material, a exemplo de locais propícios para caça e coleta, que eram

[11] AHU_CU_Brasil_Baía. Cx. 59, Doc. 11317. Carta do Capitão mór João Gonçalves da Costa para o Ouvidor dos Ilhéos sobre os factos já referidos no officio antecedente. Arrayal de N. S. da Victoria, 30 de Julho de 1783. Cópia Authenticada. Presente em: BRASIL Ministério da Cultura; ALMEIDA, Eduardo de Castro e Almeida. Projeto resgate Barão do Rio Branco: Bahia (1613-1807) CD 01/25. Lisboa: VITAE, 1997. 1 CDROM.

utilizados pelos grupos indígenas e, possivelmente, poderiam ser incorporados como áreas de conquista territorial. Apesar dos guias serem aliados e, teoricamente, colaboradores da colonização, eles possuíam um anti-projeto, ou melhor, um projeto indígena distinto em relação as terras e populações originárias que se localizavam na área pleiteada pela colonização. Desviar a expedição do rumo pretendido poderia dar a esses grupos uma possibilidade de salvaguardar para os seus parentes determinadas localidades. Vale ressaltar que os grupos indígenas não atingidos de forma direta pela colonização não possuíam um território com fronteiras demarcadas, aos moldes dos aldeamentos coloniais. Povos que se localizavam a quilômetros de distância, em um dado momento do ano, poderiam se deslocar para regiões próximas a costa para se beneficiar dos recursos naturais fornecidos pelas estações do ano, a exemplo de frutas, tubérculos, peixes e mariscos. Diante disso, pode-se pensar os motivos que impulsionaram esses guias a correrem os riscos de desviar a colonização da rota traçada pelo capitão.

Além de ter atrasado a jornada, a tropa teve como saldo negativo o ferimento de dois soldados, os quais foram picados por uma cobra e precisaram de cuidados especiais, o que significou o aumento de dias no sertão, longe do pouso mais próximo, o aldeamento dos Funis e, consequentemente, cresceu a demanda por alimentos, pois quanto mais dias a tropa levasse longe do litoral, maior era o consumo da malotagem[12]. Somado a isso, conforme a narrativa do capitão

> me foi faltando o sustento e a munição e como os doentes se não puseram em estado de seguir para diante me resolvi a manda-los retirar com 14 soldados e eu seguir para diante com o resto da gente a desenganar-me por onde devia melhor procurar o gentio, mas faltando-me todo o mantimento fui obrigado a retroceder com dois meses e meio

[12] Malotagem era o termo usado pelos colonos para designar os alimentos que os sertanistas levavam para o sertão.

> de mato e me tornei a preparar para a segunda entrada o que muito me custou por ficarem as farinhas em distância de 50 léguas e me ser preciso conduzi-las em carros e tendo-as prontas (ANAIS, vol. 32,1910, p. 540).

O descaminho da tropa por parte dos guias, uma atitude aparentemente isolada, que aqui se denominou anti-projeto indígena de colonização, gerou a tropa um prejuízo enorme. Antes dos guias terem pensado nessa ação, devem ter refletido sobre quão nocivo seria para os seus parentes e seu território ancestral se os "aliados" portugueses conseguissem anexar determinadas aldeias, a política colonizadora foi percebida pelos povos indígenas, mesmo os ditos aliados da colonização, como extremamente nociva ao seu futuro e dos seus parentes.

O processo colonizador que devastou o Brasil colonial estabeleceu, desde o seu início, um regime de terror aos povos tornados subalternizados. No final do século XVIII, após dois séculos de contato, os povos indígenas que estavam em contato direto com a colonização enfrentavam, de forma direta ou indireta, alguma consequência negativa da invasão europeia ao Brasil, destacando-se o preconceito racial, o genocídio e as distintas tentativas de etnocídio. No que diz respeito a esse último processo, a colonização, em todas as suas instituições, percebia os indígenas como um sujeito que deveria ser transformado, pela conversão ou pelo trabalho.

O projeto colonizador desse período, apêndice do capitalismo industrial, levado a diante na Capitania de Ilhéus pelas expedições de expansão da fronteira, a exemplo da chefiada por João Gonçalves da Costa, carregava consigo ações que acarretaram aos povos indígenas, de forma intencional ou não, processos de sofrimento, opressão e penúria, pois a colonização europeia em distintas partes do mundo causou barbárie, na qual "milhões de homens foram arrancados aos seus deuses, às suas terras, aos seus hábitos, à sua vida, à dança e à sabedoria"

(CÉSAIRE, 1978, p.12).

No século XVIII, após sistemáticos contatos entre os colonos e os povos nativos, os indígenas sabiam, na teoria e na prática, o quão terrível era a política colonizadora. A memória histórica desses sujeitos, perpetuada pelos anciões nas rodas de conversas, certamente, guardava histórias de vitórias sobre rivais estrangeiros e ancestrais, que remontavam períodos anteriores a colonização, enchendo de orgulho as guerreiras, os guerreiros e os curumins. Porém, nessas conversas, haviam também relatos de aldeias que foram queimadas e parentes degolados apenas por resistirem a colonização[13]. Tais relatos e, às vezes, lembranças desses fatos, moldaram as ações dos indígenas, sendo responsáveis pela criação de perspectivas distintas quanto ao futuro desses sujeitos.

A historiografia brasileira, a partir da década de 80, ampliou seu leque de possibilidades. Aquele período foi marcado pelas revisões de antigas abordagens, problematizando novos sujeitos e objetos temáticos. Nesse contexto as temáticas historiográficas foram ampliadas, atentando para grupos sociais excluídos das pesquisas históricas, a exemplo dos povos originários. Surge a partir desse período o que se convencionou chamar de Nova História Indígena, nesse campo de estudos os povos nativos aparecem como protagonistas dos processos históricos, submerge nesses textos a compreensão indígena do processo colonizador, bem como seus próprios objetivos diante do universo colonial. Sobre esse fato, pondera Almeida que

[13] Durante o período colonial, era muito comum ordens de se degolar grupos indígenas que estavam resistentes ao projeto colonial. Em uma dessas fontes se pode observar tal assertiva: "mandou ao mesmo capitão Gaspar Roiz Adorno o qual chegando a acertas aldeias dos Payauases, que os receberam em Som de Guerras, mandando degolar todos os que resistissem, declarando por cativos todos os que se prisionassem, e assolando todas as Aldeias Inimigas, para assim poderem ficar livre os moradores, e sossegadas as hostilidades do Gentio e que as terras conquistadas se repartissem pelas pessoas que melhor o merecessem na jornada, e que nas disposições e prevenções para a entrada se trabalhava com todo o calor." BN. Documentos Históricos da Biblioteca Nacional. Proposta que o Senhor Alexandre de Souza Freyre fez em Relação sobre os Tapuyas e assento que sobre ele se tomou, v 5, p.208-209.

> Se, no interior das aldeias, as referências aos nomes dados pelos portugueses aos grupos étnicos antes do aldeamento (tamoio, tupiquiniquim, termino etc.) realmente se perderam ou foram colocadas em segundo plano, cabe conhecer, com base nas questões teóricas da atualidade e nas várias evidências empíricas apresentadas neste trabalho, que uma outra referência de identificação, com certeza mais interessante para os índios em situação colonial, estava se formando: a de índio aldeado, identidade genérica e inicialmente dada pelos colonizadores, mas apropriada pelos índios que souberam utilizá-la para obter vantagens e benefício que esta condição lhes proporcionava. De acordo com a documentação, a identidade de aldeado com o nome de batismo português e a referência a aldeia em que habitavam se sobrepunham àquela do grupo étnico pelas evidências documentais já apresentadas, não resta dúvida que isso ocorria também em função dos interesses dos próprios índios. Foram feitos súditos do rei e essa posição lhes possibilitava solicitar mercês, sendo consequentemente a mais valorizada por eles no mundo colonial, o que demonstra reconhecimento e apropriação dos valores do novo mundo onde atuavam[14].

Esses casos estudados pela autora foram muito elucidativos para o Rio de Janeiro Colonial, capitania que tinha suas singularidades sociais, políticas e culturais. As ações daqueles grupos indígenas dentro daqueles aldeamentos podem também ser percebidas em outros contextos coloniais, inclusive na Comarca de Ilhéus. Contudo, por trás do ato de se aliar, havia diversos significados, muito além da resistência adaptativa apontado pela autora, para o qual os índios aliados adquirindo os signos culturais dos portugueses, a ponto de se autodenominarem e se reconhecerem como índios aldeados, deixando de lado ou reformulando traços de sua singularidade cultural.

Quando se está pensando a colonização, é preciso levar em consideração que os sujeitos possuem projetos, vivências e experiências variadas para formular as suas ações. Com isso, afirmo que não existiu um modelo padronizado seguido pelos atores da colonização. Nem todos os indígenas vislumbravam seguir o mesmo caminho para triunfar, ou melhor, permanecerem vivos. Aqui

[14] ALMEIDA, Maria Celestino de. Metamorfoses Indígenas: identidade cultural nas aldeia coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

percebemos que o ato de aliança e resistência desses sujeitos estavam relacionando a valorização de elementos inerentes à própria cultura indígena, ao exemplo de vivem sem interferência dos invasores, do Bem Viver, ao invés de elementos eurocentrados como a valorização de cargos, título e mercês, como a Nova História tem insistido em fazer.

A colonização trouxe aos povos indígenas tentativas distintas de os silenciar física, social ou culturalmente. Esse processo, legou aos povos indígenas contemporâneos, consequências terríveis, conforme denunciam os autores indígenas da atualidade. Quando se analisa o projeto colonizador, percebe-se que o Estado português articulou níveis diferentes de violência, são eles: a violência através da política de extermínio; a violência simbólica, aquela que se associava às práticas sociais de exclusão; a violência epidemiológica, a qual propagava doenças contagiosas entre os indígenas; além da violência psicológica. Sobre esse processo, pode-se inferir, segundo as pesquisas de Maria Hilda Baqueiro Paraíso, que predominava entre os grupos vencidos um forte sentimento de perplexidade e de despossessão. Estes traumas relacionavam-se a imposição de relações hierarquizadas, onde os indígenas muitas vezes estavam sujeitos a repetidos massacres, deslocamentos forçados, escravização e perda das terras, sinais referentes a ruína do mundo que conheciam e dominavam (PARAÍSO, 1998).

Após o início da colonização, o "Novo Mundo" e seus habitantes foram categorizados de forma inferior e pejorativa se comparados a Europa e aos seus descendentes. O projeto de domínio europeu vicejava a ocupação das terras indígenas, limitando seus espaços de caça, coleta e do Bem Viver. Esta tentativa de dominação tinha duas frentes de atuação, domínio territorial e dos corpos, transformando-os em força de trabalho a se explorar. A igreja e, posteriormente, o Estado português, levou a cabo um projeto de expansão do território e se colocava enquanto tutor de um ser incapaz de se autogerir, pois não haviam alcançado um estágio de desenvolvimento na cadeia evolutiva que lhes

permitissem tomar decisões responsáveis por si próprios, por isso precisavam de um tutor[15].

A atitude desses guias deve ser pensada com uma forma de resistência indígena, que levou em consideração toda vivência com o colonizador, apesar de aqueles fazerem parte da tropa como aliados. Estar aliados para alguns, em um dado momento, não foi uma escolha, mas a menos nociva das alternativas, pois todas as ações colonizadoras eram forjadas no campo da violência, prova disso são as políticas, alvarás e leis que se referem aos grupos indígenas coloniais, mesmo aos aliados. As alianças, os descimentos, a catequese, a guerra justa, os resgates, os aldeamentos, todas são políticas que se perpetuaram durante os anos coloniais, e, em todas, os nativos são percebidos como bárbaros, gentios ou indígenas que precisavam ser transformados em um ser civilizado, em um vassalo da Coroa, em um trabalhador útil aos projetos do colonizador.

Como se transforma esse ser, de "natureza bárbara, rude, ou sem fé, o gentio", em um vassalo ou trabalhador útil aos olhos da sociedade colonial? A resposta a esse questionamento, colonos e religiosos, há séculos, já vinham impondo aos nativos, de forma variada. As alianças, os aldeamentos, as guerras entre nações indígenas que não eram inimigas ancestrais, a imposição de valores ocidentais, a exemplo da incorporação de nomes portugueses, as alianças forçadas com inimigos ancestrais, a conversão a religiosidade e cultura europeia, forçando-os à monogamia, a valorizar cargos e mercês, o alcoolismo, são parte desse projeto colonizador que foi outorgado aos povos indígenas, inclusive aos ditos aliados.

Entretanto, eles não assistiram bestializados - como vítimas passivas -, mas

[15] Os colonizadores pensavam que para os indígenas adquirirem esse processo de "amadurecimento", precisavam ser integrados à sociedade envolvente, adquirindo novos costumes e, gradativamente, se afastando dos seus. Os povos indígenas, após o contato, são classificados a partir de referências eurocêntricas, exógenas, e vistos como seres que impedem o progresso, preguiçosos e dados a bebedeira.

sim enfrentaram a colonização, como sujeitos ativos e criativos. Mesmo assim, o saldo para os indígenas foi desastroso - basta pensar na realidade vivida pelos povos indígenas no século XXI. Se hoje, com todos os órgãos de proteção, associações, movimentos sociais organizados, o desrespeito às populações nativas é escancarado, imagine no século XVIII, quando se escravizar outros homens e matá-los em guerra justa era uma atividade praticada pelos cidadãos ditos de bem e legitimado pela igreja.

Assim como os povos indígenas percebiam a colonização de forma variada, vale destacar que a conquista se dilui também de formas variadas, dentre as quais ressalta-se a conquista espiritual, a conquista territorial ou ambas em uma só ação. A jornada de Gonçalves da Costa[16] vislumbrava incorporar indígenas aliados para se estabelecer nos aldeamentos dos Funis ou em outras povoações que seriam alocadas em pontos estratégicos para proteger as estradas dos ataques de indígenas resistentes à colonização. Além disso, os indígenas aliados serviriam como barreiras contra os contra-ataques às instalações denominadas de registros, os quais seriam erigidos.

> no lugar da estrada em que melhor se possa evitar o extravio de ouro, fica por hora desnecessária está providência, porquanto examinando este inconveniente, acho que ao presente ainda o não há pois resta por abrir um espaço de 50 léguas para se concluir a mesma estrada e por esta causa não pode tão cedo ser franca aos que quiserem extraviar por ela o ouro, porém quando a for se contará com a criação dos referidos registros necessários (ANAIS, vol. 32, 1910, p. 540-541).

Se aliar à colonização, tornou-se para alguns grupos indígenas o projeto

[16]As tropas de expansão da fronteira foram ao sertão com dois objetivos principais: primeiro era a abertura da estrada para descer o gado; segundo, João Goncalves da Costa teria que contatar grupos indígenas que não foram integrados de forma direta pela colonização. A leitura das fontes evidencia que dentro das trocas havia intensas interações entre seus participantes. Ali, colonos, negros e indígenas mantinham intensas trocas, bem como foi local de conflitos de interesses entre os pares.

ideal, ou melhor, o mal menor e irremediável, porém cada caso apresenta uma historicidade particular, pois os sujeitos agiram e reagiram de modo variado aos estímulos externos. Os guias, se fizeram de colaboradores, porém apresentaram um projeto inesperado para os colonizadores, afinal, quem conhecia o trajeto do sertão eram esses sujeitos, por isso foram contatados. Todavia, como se afirmou acima, os grupos seguiram caminhos diferentes para triunfar nessa sociedade.

Antes de localizar a aldeia Mongoió, o capitão teve uma baixa significativa em sua tropa, pois

> setenta soldados entraram a fugir e na entrada achei só com quarenta e cinco e destes fugiram mais dois que me fizeram graves furtos na pólvora e chumbo, cujos nomes e sinais remeto a vossa mercê bem declarados na relação inclusa. Seguindo a minha derrota assim cheguei ao vestígio do gentio me fugiram mais nove soldados e fiquei eu somente com 34 e desses alguns meninos e com esta mesma fraca gente descobrir a primeira aldeia pequena cujos moradores logo que me pressentiram logo se ausentaram (ANAIS, vol. 32, 1910, p. 540-541).

Nesse dia, a tropa enfrentou um tempo chuvoso, por isso, conforme o capitão, teve dificuldade de perseguir os indígenas, porém conseguiram capturar duas indígenas. A tropa, foi, em seguida, atacada por um índio, possivelmente da mesma aldeia das duas mulheres enlaçadas. Conforme Costa

> Vindo-hes socorre o índio que armando a flecha e o arco o afugentamos com três tiros de espanto conforme as intenções de vossa mercê e como já era tarde, dormi nos seus mesmos ranchos e no dia seguinte servindo-me das suas índias como guias que já se mostravam mais mansas, fui procurando as Aldeias segundo nos explicou o língua, nós ficamos em distância de seis léguas (ANAIS, vol. 32, 1910, p. 540-541).

Na ocasião, a tropa ainda conseguiu fazer um outro indígena de cativo, o qual percebendo a desvantagem que se encontrava, entregou as flechas e arco e, em resposta, recebeu um facão, ficando toda a noite na companhia de Costa, ao que parece, sondando a situação que se encontrava a tropa. Na manhã do dia seguinte, bem cedo, ele conseguiu fugir, deixando para traz o indígena e as duas

nativas capturadas, que possivelmente não era da sua etnia ou nem mesmo os conheciam. A de se questionar, por que esse sujeito fugiu ao invés de se aliar a tropa? Fugiu porque já sabia qual seria seu destino se ali permanecesse, possivelmente um ser destinado a servir ao capitão, na condição de indígena escravizado. Fugiu, pois preferiu viver de acordo com seus costumes, fugiu para não enfrentar a violência da colonização, fugiu para permanecer vivo.

Retomemos, agora, o caso dos grupos classificados como Mongoiós pela tropa de João Gonçalves da Costa. A tropa encontrou uma aldeia de grande porte, com consideráveis números de habitações indígenas e plantações. Segundo a narrativa de Costa, possuía cerca de quinhentos habitantes. Posteriormente se descobriu a aldeia Mongoió, "também grande, abaixo da primeira descoberta e a vista destas informações e do que nós vimos julgo terem só está aldeia por mim descobertas de duas mil almas para cima" (ANAIS, vol. 32, 1910, p. 540-541).

Um dos indígenas dessa aldeia inicia um diálogo com João Goncalves da Costa, tentando-o fazer intimidar, afirmando que a tropa estava desgastada e não tinha soldados o suficiente para guerrear contra os indígenas da aldeia do Capitão Capivara. Além disso, afirma que caso acontecesse algo com ele, o Capitão Capivara logo daria conta e havia de se vingar de João Gonçalves. Em resposta o português, através do tradutor, o chamado língua, diz

> que a minha gente era pouca e para brigar com ele que eu não carecia carecia de tanta, pois esse tal capitão capivara bem me conhecia e eu a ele e que se soubesse que eu vinha ali, não havia de fazer tal, pois já tinha brigado com ele e que um seu irmão já tinha morrido em ocasião que eu ia só com três pessoas porém que eu não queria brigar e que vinha mandado por outro capitão maior para meter de paz com os brancos e viverem todos como amigos (ANAIS, vol. 32, 1910, p. 540-541).

Do diálogo se pode tirar algumas conclusões, primeiro, João Gonçalves

pretendia utilizar aqueles indígenas como aliados, segundo sua tropa estava extenuada, terceiro já havia ocorrido o confronto entre os parentes de Capitão Cativara e as tropas portuguesas, que nesse contexto tentava expandir a fronteira agrícola de Ilhéus. Através do língua, o índio e João Gonçalves da Costa iniciaram uma nova rodada de negociações. Disse o capitão português que o índio capturado perguntou

> se ele era branco pequeno em que os seus parentes tal falavam muito, mandei-lhe dizer que eu era o mesmo, ao que ele respondeu que ia dar parte a os seus parentes e que havia tornar com a resposta o que assim fez e eu me dilatei a vista das primeiras Aldeias e no fim de sete dias tornou o índio dizendo o que o seu capitão Capivara ou Capitão grande queria meter-se de paz e que entrasse eu para dentro das Aldeias com a minha gente (ANAIS, vol. 32, 1910, p. 540-541).

Por que Capivara, que naquele momento possuía superioridade bélica, não foi se vingar daquele que matou seu irmão? Qual era a intensão daquele indígena? Será que queria atrair a tropa para a aldeia e matar todos de uma só vez ou teria outras pretensões ao se aliar à colonização? O que pesava mais para esta liderança indígena nesse momento, ir para guerra ou negociar a permanência nas terras que já ocupavam? Se fossem para o confronto direto, como fizera anteriormente, Capivara já tinha a prévia dos resultados, teve muitos parentes mortos, inclusive seu irmão. Nessa ocasião, porém, ao que parece, preferiu tentar outra estratégia, chamou os inimigos para dentro do terreiro da aldeia.

No primeiro encontro, entre os povos de Capivara e a colonização, para os indígenas as condições sociais e ambientais ainda permitiam que optassem pela resistência armada. Nesse novo contexto, porém, as terras já vinham sendo tomadas pela colonização e Capivara deve ter precedido que o processo colonizador era inexorável e seria praticamente impossível se manter sem a interferência dos brancos, por isso seu anti-projeto foi a aliança.

Além dessa proximidade com a tropa, Capivara pretendia manter-se em suas terras, escolhida pelos próprios indígenas, além disso, desejava chamar o Capitão português para

> ir com eles fazer guerra ao gentio Ancoré de quem e lhes se queriam despicar por que eles fazem muita guerra, e os comem, e vendo eu o risco em que me metia na paz com tanta gente tendo já dez armas de menos por estarem desgovernada e conhecer as suas traições e a facilidade com que mudam, lhe responde que eu vinha a buscar facões e composturas para ele e para fazer presente ao capivara e que dália tantas suas haviam de tomar com que o índio ficou muito descendentes e consentiu que trouxesse as duas índias e um seu filho do que me aproveitei para me servirem de guia e de língua na última entrada em que com favor de deus pretendo concluir está conquista (ANAIS, vol. 32, 1910, p. 540-541).

O ato de se aliar aos portugueses deve ser interpretado como um mal menor, um projeto que se erigiu por conta das agruras da colonização. No caso desses grupos, se aproximar de João Gonçalves da Costa só aconteceu, pois as terras da aldeia estavam ameaçadas pela expansão da fronteira agrícola e das fazendas; os indígenas já haviam enfrentado antes as tropas colonizadoras, com baixas consideráveis e propor a aliança foi uma última cartada para continuarem vivos, já que o Bem Viver se tornava cada dia mais impossível.

No que diz respeito ao último pedido de Capivara, enfrentar povos inimigos do seu grupo, João Gonçalves da Costa recusou, pois a tropa estava extenuada e não suportaria outras investidas no sertão. Como sinal de paz, Capivara deu uma série de materiais de uso cotidiano dos seus parentes, a exemplo de:

> Arco de guerra e de caça do Gentio-homem, o mesmo do gentio mancebo, o mesmo do gentio menino, doze flechas, colar que traz pendente ao pescoço de todo o gentio de guerra, pandeiro das suas festas, uma saia ou tanga das mulheres, uma cinta das mesmas, um colar de mulher, compostura de guerreiro, ídolo ou imagem do sol ou do fogo sobre que há dúvida, uma machadinha ou acha de pedra com

> que os indígenas cortam os paus, donde tiram mel, um soram que contem em si uns fragmentos de algum vaso de barro, os quais em grande número se acham sustentado no sertão da Ressaca dentro das matas, onde se fazer roçados, os quais depois de queimados na leve escavação que superficialmente muito se lhe fez para a planta da mandiba se encontram infinitos pedaços da mesma qualidade com as pinturas e vidrado que estes mostram e outros de diferentes linhas o que causa bastante confusão não se podendo acertas com a sua origem e se continua a fazer diligência para se extrair algum inteiro que possa mostrar a qualidade do vaso[17].

Dos materiais levados pela tropa se encontra uma diversidade de produtos, que indica que este grupo ainda conseguia viver sem a proximidade da sociedade colonial, embora não tivessem isolados, basta pensar nas lutas travadas anteriormente entre o irmão de Capitava e João Gonçalves da Costa. Além disso, se presencia uma descriminação dos arcos e flexas "do Gentio-homem, do gentio mancebo, o mesmo do gentio menino", apontando que a caça era uma atividade masculina e que começava ainda na juventude. Outra informação que chama atenção nessa fonte é a existência de obras de arte e de traços da religiosidade indígena. Se trata de um quadro que contém o que a fonte classifica de ídolo ou imagem do sol ou do fogo, além do artesanato indígena, representado pela confecção de vasos de barro. Esses materiais indicam também que as condições ambientais e sociais durante esse período permitiam a sobrevivência desses povos nessa região do sertão de Ilhéus, porém, ao que parece, os indígenas acreditavam que sua sobrevivência estava ameaçada pela

[17]Ofício dos Governadores interinos da Capitania da Bahia para Martinho de Melo e Castro em que lhe dão diversas e interessantes notícias relativas a comarca dos Ilhéus, Bahia 22 de agosto de 1782. Carta do Capitãomor João Gonçalves da Costa para o Ouvidor dos Ilhéus sobre os fatos já referidos nos ofícios antecedentes. Arrayal de N. Senhora da Victoria, 30 de3 julho de 1782. Cópia autenticada (Anexa ao número 11.313). TERMO em que o contratador Joaquim de Mello declara, sob juramento qual o rendimento do dízimo do arroz do triênio do seu arrendamento de 1777 e 1779. Anexo ao n. 11313. RELAÇÃO da armas, instrumentos e adornos etc, que foram apreendidas ao gentio Nogoyo pelo Capitão-mor João Gonçalves da Costa. Anexo ao n. 11313. TERMO em que Gonçalo da Cruz declara, sob juramento, que o rendimento do dizimo da Vila Cairu produzido pelo arroz, foi nos anos de 1781 a 1783 de 4.200 alqueires. Cairu, 20 de janeiro de 1782 (Anexo ao n. 11313).

expansão da fronteira agrícola, por isso preiteavam a aproximação dos colonos.

No que diz respeito ao destino desse povo após o contato sistemático com a colonização, não foram produzidas ou não se tem conhecimento da existência de fontes. Mas uma coisa é certa, essa aproximação, foi inevitável. Após o contato, as vidas desses indígenas se modificaram, pois passaram a ser sujeitos que precisavam se modificar, se adaptar para sobreviver. Outorgaram-lhes uma tutela, pois para os colonos os indígenas não conseguiam escolher o seu destino. Viveriam vigiados pelo administrador de uma vila ou por um tutor, foram transformados em índios.

No caso dos Mongoios, o referido João Gonçalves solicitou das autoridades coloniais

> párocos que os doutrine e diretor para os dirigir com o que poder ser mais úteis a si mesmo e os comércios, estando por este modo disciplinados ajudaram a combater os bárbaros Botocudos que povoam as matas nos continentes daquela costa. Por esta forma poderá ser esta estrada um bem de muito interesse a S.A.R e seus vassalos (COSTA, J. G. Códice, 29.878, 1807)

Diferente de Capivara, que as fontes nos indicam parte da trajetória de seu grupo, uma série de outros grupos tiveram contato sistemático com as tropas de João Gonçalves e outros colonizadores, porém, dessa infinidade de povos, não se tem notícia, pois parte deles foram dizimados antes mesmos de serem descritos ou se dispersaram, as fontes informam apenas que as tropas entraram em confronto com o gentio bárbaro. Simplesmente foram reduzidos ou expulso para outras regiões, levando esses grupos ou a enfrentarem outras tropas de outras regiões ou outros grupos indígenas, disputando os recursos naturais de determinadas localidades. Nessa expedição, um dos grupos resistentes que a tropa declarou guerra foi os indígenas classificados pela fonte de Botocudos. Após o confronto, um soldado português foi atingido por uma flechada no peito.

Em resposta ao contra-ataque indígena, a tropa declarou-lhe guerra (in)justa, abatendo alguns guerreiros indígenas e "apanharão 8, entre eles huma mulher, de meia idade com cria ao peito: herão os pequenos 3 maxos e 3 femeas. Ficaram no campo mortos 21". Como prova de sua destreza o capitão português enviou para a Salvador algumas crianças indígenas as quais "não obstante terem sido entregues a pessoas cuidadosas que por seu gosto se empenhavam em os fazer criar, fossem ou pelo gênio daquela nação ou pela diferença de alimentos todos morrem" (COSTA, J. G. Códice, 29.878, 1807).

Considerações Finais.

A história da capitania dos Ilhéus desde a década de trinta do século XX, vem despertando a atenção dos historiadores. Nesse período, por exemplo foi publicado o livro Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus, de João da Silva Campos. Desde essa data, muitos trabalhos foram produzidos, variando suas temáticas e temporalidades. Porém, esse quadro não é tão otimista quando se trata da escrita da história dos povos indígenas coloniais, uma vez que as obras se limitam a poucos autores, merecendo destaque os estudos de Maria Hilda Paraíso e Teresinha Marcis. Outros autores que escreveram sobre os indígenas dessa região concentram suas atenções no século XIX e XX, destacando-se as pesquisas de Telma Miriam, Ayalla Oliveira Silva e Talita Almeida Ferreira. E pronto! Embora seja lugar comum a assertiva precedente, para esse caso ela cabe e deve ser ressaltada, a História dos povos indígenas da Ilhéus colonial ainda está por ser escrita e revisitada.

Esse texto é mais uma dessas contribuições e abordou o projeto de criação de uma estrada por parte do Capitão-mor João Gonçalves da Costa, partindo do

litoral de Ilhéus até para o interior dessa Comarca, com o objetivo de ligar economicamente essas duas regiões. Esse português percorreu com sua tropa parte do território do sul da Bahia, mantendo contato com inúmeros povos indígenas, os quais, durante o século XVIII já acumulavam um lastro de experiência de anos de convivência com a sociedade que se edificou no Novo Mundo.

Durante muitos anos seria impossível para os historiadores, pensarem em uma História dos indígenas no Brasil, pois para uma geração de pesquisadores os povos nativos estavam fadados ao desaparecimento, restando aos historiadores explicar apenas a derrocada desses grupos, que sucumbiram frente à superioridade bélica e civilizacional dos europeus. Aos povos indígenas, vítimas passivas dos processos históricos, não lhes restavam outra escolha, senão o desaparecimento. Entretanto, a partir do final da década de 1970, a trajetória histórica desses grupos foi revisitada, novas abordagens ampliaram o leque de possibilidade interpretativa acerca da vivência desses sujeitos. Trabalhos como o de Hemming (HEMMING, 2008), tem destacado que a história dos indígenas do Brasil não foram marcadas apenas pelas destruição, mas pela verificação de que os povos indígenas foram sujeitos da própria história, desenvovendo estratégias políticas criatívas quanto ao seu futuro. Para essa constatação, o autor revisitou clássicos da historiografia inglesa, trazendo a tona o conceito de agência, a ação consciênte dos sujeitos, mesmo em situação subalternas, a exemplo dos indígenas descritos nesse texto. John Monteiro, também teve uma contribuição importante para o que convencionou chamar de Nova História Indígena. Para Monteiro, o contato legou aos povos indígenas a reelaboração e reformulação de identidades "que se apresentaram como respostas criativas as pesadas situações historicamente novas de contato, contágio e subordinação" (MONTEIRO, 1992, p.497).

Maria Regina Celestino de Almeida (ALMEIDA, 2003) também exprimiu

uma importante contribuição a Nova História Indígena. A autora pesquisou o caso dos indígenas aldeados no Rio de Janeiro. Conforme a autora, os grupos indígenas após o seu aldeamento não perdiam a sua cultura original, mas se modificavam, apropriando-se da cultura do colonizador, valorizando, inclusive os códigos de funcionamento do mundo lusitanos. Por meio de uma identidade nova, os "índios aldeado", requeriam cargos, mercês e outros benefícios régios. A autora criticou a perspectiva de aculturação e trouxe à tona o conceito de resistência adaptativa, as reformulações identitárias e culturais, para explicar a experiência indígena nos aldeamentos coloniais.

As contribuições da autora têm uma importância significativa, contudo, muitos autores contemporâneos se apropriaram do conceito de resistência adaptativa e o utilizaram de forma indiscriminada para pensar todas as situações envolvendo os povos indígenas. Em situações de conflito entre grupos distintos, como o sertão colonial, os indígenas utilização estratégias diferentes daqueles apontadas por Almeida para os indígenas do Rio de Janeiro.

No caso de grupos que estavam imersos nesses ciclos da violência, a exemplo do zonas de expansão das fronteiras, a fuga, a resistência armada e a resistência silenciosa, dissimulada de aliança, parece ter sido uma realidade mais frequente. Após cinco século de contato, os indígenas forjaram formas diferentes de se relacionar com o outro, sempre buscando o melhor para si e para sua prole, o Bem Viver. O Bem Viver tem relação direta com a natureza, a conexão harmoniosa com fauna, flora, rios e montanhas, prática totalmente contrária da proposta dos aldeamentos, das guerras (IN)justas e das aldeias particulares. Para os indígenas, a natureza era habitada pelos encantados, era um elemento sagrado, eles se percebiam como parte da natureza, uma natureza materializada. Sobre este fato, *Davi* Kopenawa aponta que

> O pensamento deles segue caminhos outros que o da mercadoria. Eles

> querem viver como lhes apraz. Seu costume é diferente. Não têm peles de imagens, mas conhecem os espíritos xapiri e seus cantos. Querem defender sua terra porque desejam continuar (KOPENAWA, ALBERT, 2010, p. 64).

E continua o autor da etnia Yanonami falando da relação dos indígenas com a natureza

> Se eles a não a protegerem, seus filhos não terão lugar para viver felizes. Vão pensar que a seus pais de fato faltava inteligência, já que só terão deixado para eles uma terra nua e queimada, impregnada de fumaças de epidemia e cortada por rios de águas sujas!". Gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa. Quero fazê-los escutar a voz dos xapiri, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes (KOPENAWA, ALBERT, 2010, p. 64).

Neste sentido, precisa-se descolonizar nosso imaginário sobre as relações coloniais, pois nem todos os indígenas vislumbravam a aliança, a aproximação, os cargos e os títulos como estratégia política, outros preferiam manterem-se distantes, migrando para outras regiões, partindo para o confronto bélico, criando anti-projetos de colonização, para continuarem a viver bem. A produção historiográfica êmica[18], problematiza essas relações entre os indígenas, o outro e a floresta, apontando que os indígenas possuem uma relação diferente com a natureza. Conforme Rafael Xucuru-Kariri e Suzane Lima Costa

> A ideia da terra como nossa mãe é muito repetida entre nós, indígenas. A poética expressa nessa imagem da mãe-terra pode ser até ingênua para alguns, mas ser filho da terra é aprender que estamos em relação com todos os outros seres sagrados que constituem o mundo. Se esse giro de forças pudesse ser pensado não como ingenuidade nossa, mas como nosso modo de agir no coletivo, provavelmente não seríamos nós, os indígenas, os povos sem o lugar de viver e o lugar de morrer na grande história do mundo (COSTA, S.L, RAFAEL XUCURU KARIRI, 2020, P.20).

[18] O Ailton Krenak, em uma carta endereça para todos que querem cantar e dançar para o céu, aponta os impactos provocados pela colonização, a partir do momento que os portugueses chegaram no novo mundo. Para Krenak "Essa lógica que o Ocidente criou de demarcar território, de enquadrar as formas de vida dos povos originários causou danos irreversíveis às nossas formas de estar no mundo, danos que se repetem por falta de um bom encontro que possa reconciliar essas perspectivas de mundo em disputa".

Baseado nessa perspectiva do autor pode-se questionar, como os nativos, que possuíam uma relação muito próxima da fauna, da flora e dos encantados encarariam ter que se fixarem em aldeamento, atendendo as regras da colonização? Será que a proposta de Capivara de se aproximar da tropa foi uma alternativa para triunfar conforme os códigos da colonização ou não lhes restava outra escolha naquele momento? O certo é que os indígenas agiram como sujeitos históricos ativos e criativos apesar da violência do projeto colonizador.

Nesse contexto de luta os nativos tiveram que apreender a conviver com a ambição capitalista imposta pela colonização, forjando na luta diária, anti-projetos de colonização para manterem-se vivos, afinal ser indígenas no Brasil Colônia era um desafio e manterem-se vivos era uma peripécia que muitos homens e, sobretudo, mulheres indígenas tiveram e têm que se desdobrar para conseguir.

Referências Bibliográficas

ADAN, Caio Figueiredo Fernandes. **Colonial Comarca de Ilhéus: soberania e territorialidade na América Portuguesa (1763 -1808).** Salvador: UFBA/PPGH, 2009. Dissertação (Mestrado em História).

ALMEIDA, Maria Celestino de. **Metamorfoses Indígenas: identidade cultural nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2003

BARROS, Rafael dos Santos. **Os sertões em movimento: sertanistas, indígenas e escravidão na Bahia Colonial 1651-1720. 2021**. f.361. Salvador: PPGH/UFBA, 2021. Tese (doutorado em História Social).

CANCELA, Francisco. **Recepção e tradução do Diretório dos indígenas na antiga Capitania de Porto Seguro: Uma análise das Instruções para o governo dos indígenas.** História Social (UNICAMP), v.2, p. 43-70, 2013, p. 51.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Portugal: Livraria Sá da Costa Editora, 1978, p.12.

COSTA, S.L. (Org.), RAFAEL XUCURU KARIRI(Org.). **Cartas para o Bem Viver.**1. ed. Salvador: Boto-cor-de-de-rosas livros arte e café, 2020.v.1.304, p.20.

HEMMING. John. **Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians.** Londres Macmillan, 1978.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2010. **La chute du ciel.** Paris: Plon, p.64.

MACHADO, M. M. **Entre fronteiras: posses e terras indígenas nos sertões (Rio de Janeiro, 1790-1824).** 1. ed. Guarapuava: HORIZONTE/UNICENTRO/EDUFF, 2012. v. 1. 269p.

MONTEIRO, J.M. **Os Guarani e a história do Brasil meridional: Século XVI-XVII**. In: Cunha, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos indígenas no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992. P. 475-498.

OLIVEIRA, Renata Ferreira de. Indígenas Paneleiros do Planalto da Conquista: do massacre e o (quase) extermínio aos dias atuais. 2012. 223 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

PARAÍSO, Maria Hilda B**. O tempo da dor e do trabalho. A conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste**. 1998. 5 v. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos: princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII) In: CUNHA, Manuela (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

Fontes Históricas

Anais, vol. 32, 1910, p. 540-541. Portaria do Governador Marquez de Valença, pela qual dá ao Ouvidor da Comarca dos Ilhéos novas instrucções, relativas à fundação da referida aldeia. Bahia, 18 de abril de 1782.

AHU_CU_Brasil_Baía. Cx. 59, Doc. 11317. Carta do Capitão mór João Gonçalves da Costa para o Ouvidor dos Ilhéos sobre os factos já referidos no officio antecedente. Arrayal de N. S. da Victoria, 30 de Julho de 1783. Cópia Authenticada. Presente em: BRASIL Ministério da Cultura; ALMEIDA, Eduardo de Castro e Almeida. Projeto resgate Barão do Rio Branco: Bahia (1613-1807) CD 01/25. Lisboa: VITAE, 1997. 1 CDROM.

BN. Documentos Históricos da Biblioteca Nacional. Proposta que o Senhor Alexandre de Souza Freyre fez em Relação sobre os Tapuyas e assento que sobre ele se tomou, v 5, p.208-209.

BN. Documentos Históricos da Biblioteca Nacional. Carta para sua Majestade acerca do Gentio Bárbaro do sertão fazer grandes danos no Recôncavo desta Cidade, v. 4, p. 356.

COSTA, J. G. Memória sumária e compendiosa da conquista do Rio Pardo, pelo Capitão mor João Gonçalves da Costa- Bahia, 1806-1807. Códice, 29.878 IN: Inventário dos documentos relativos ao Brasil existente nos arquivos do Conselho Ultramarino de Lisboa, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional-BN, acessado em março de 2022.

Ofício dos Governadores interinos da Capitania da Bahia para Martinho de Melo e Castro em que lhe dão diversas e interessantes notícias relativas a comarca dos Ilhéus, Bahia 22 de agosto de 1782. Carta do Capitãomor João Gonçalves da Costa para o Ouvidor dos Ilhéus sobre os fatos já referidos nos ofícios antecedentes. Arrayal de N. Senhora da Victoria, 30 de3 julho de 1782. Cópia autenticada (Anexa ao número 11.313). TERMO em que o contratador Joaquim de Mello declara, sob juramento qual o rendimento do dízimo do arroz do triênio do seu arrendamento de 1777 e 1779. Anexo ao n. 11313. RELAÇÃO da armas, instrumentos e adornos etc, que foram apreendidas ao gentio Nogoyo pelo Capitão-mor João Gonçalves da Costa. Anexo ao n. 11313. TERMO em que Gonçalo da Cruz declara, sob juramento, que o rendimento do dizimo da Vila Cairu produzido pelo arroz, foi nos anos de 1781 a 1783 de 4.200 alqueires. Cairu, 20 de janeiro de 1782 (Anexo ao n. 11313).

FRONTEIRAS
REVISTA DE HISTÓRIA

OPEN ACCESS

PPGH | UFGD
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DOI: 10.30612/frh.v25i45.17135

Resistências indígenas à cosmovisão colonialista: políticas indígenas e o Diretório dos Índios em Goiás

Resistencias indígenas a la cosmovisión colonialista: las políticas indígenas y el Directorio de Los Indígenas en Goiás

Indigenous resistance to the colonialist cosmovision: indigenous policies and the Directory of the Indigenous in Goiás

Patrícia Emanuelle Nascimento
Instituto de História/INHIS da Universidade Federal de Uberlândia (UFU)
Uberlândia, Minas Gerais, Brasil
patricia.nascimento@ufu.br
https://orcid.org//0000-0002-8081-6610

Resumo: O intento desse artigo é destacar as novas chaves interpretativas para pensar as relações históricas de dominação colonial e pós colonial e as (re) existências de indígenas mulheres e homens e de seus protagonismos históricos a fim de desconstruir a ideia de indígenas passivos e vítimas na/da História ao apresentar que os povos indígenas atuaram a partir de estratégias políticas próprias por meio de suas cosmopolíticas. Apresentar as ideias e *tecnologias de poder* que orientam historicamente discursos e ações do poder colonial e pós-colonial frente às populações indígenas sedimentadas nas políticas indigenistas brasileiras. Perceber que as lutas das (os) indígenas por seus direitos são históricas e observar como essas relações interétnicas de processos de subalternização colonial e (re)existências indígenas se dão em situações

históricas específicas. Como caso particular, abordo a interferência da política indígena na aplicação tardia do Diretório dos Índios em Goiás como efeito da sublevação ocorrida na Missão São Francisco Xavier no norte da capitania enfatizando o que denomino de *memória da sublevação*.
Palavras-chave: Políticas indígenas. Cosmovisão colonialista. Resistências indígenas. Goiás.

Resumen: El propósito de este artículo es resaltar las nuevas claves interpretativas para pensar las relaciones históricas de dominación colonial y poscolonial y la (re)existencia de mujeres y hombres indígenas y sus protagonismos históricos con el fin de deconstruir la idea de indígenas y víctimas en/de la Historia al presentar que los pueblos indígenas actuaron desde sus propias estrategias políticas a través de sus cosmopolíticas. Presentar las ideas y tecnologías de poder que históricamente guían los discursos y acciones del poder colonial y poscolonial frente a las poblaciones indígenas arraigadas en las políticas indigenistas brasileñas. Darse cuenta de que las luchas de (los) pueblos indígenas por sus derechos son históricas y observar cómo estas relaciones interétnicas de procesos de subalternización colonial y (re)existencias indígenas se dan en situaciones históricas específicas. Como caso particular, discuto la injerencia de la política indígena en la tardía aplicación del Directorio de Indios en Goiás como efecto del levantamiento ocurrido en la Misión São Francisco Xavier en el norte de la capitanía, enfatizando lo que llamo el *recuerdo del levantamiento*.
Palabras-clave: Políticas indígenas. Cosmovisión colonialista. Resistencia indígena. Goiás.

Abstract The intent of this article is to highlight the new interpretative keys to think about the historical relations of colonial and post-colonial domination and the (re)existence of indigenous women and men and their historical protagonisms in order to deconstruct the idea of passive indigenous people and victims in/ of History by presenting that indigenous peoples acted from their own political strategies through their cosmopolitics. Present the ideas and technologies of power that historically guide discourses and actions of colonial and post-colonial power vis-à-vis indigenous populations rooted in Brazilian indigenist policies. Realize that the struggles of (the) indigenous people for their rights are historical and observe how these interethnic relations of colonial subalternization processes and indigenous (re)existences occur in specific historical situations. As a particular case, I approach the interference of indigenous politics in the late application of the Directory of the Indians in Goiás as an effect of the uprising that took place in the São Francisco Xavier Mission in the north of the captaincy, emphasizing what I call the *memory of the uprising*.
Keywords: Indigenous policies. Colonialist cosmovision. Indigenous resistance. Goiás.

Recebido em 28/05/2023.
Aceito em 29/11/2024.

INTRODUÇÃO

Historicamente, as políticas indigenistas e as ciências sociais, entre elas, a História e a Antropologia, promoveram silenciamentos, apagando as diversas historicidades e temporalidades de indígenas mulheres e homens nas suas trajetórias de lutas anticoloniais de (re) existências.

A legislação foi continuamente ordenada de modo a tutelar, impor restrições à posse do território e não reconhecer os modos de vida indígenas. O divisor de águas é a Constituição de 1988 que rompe com a tutela e prevê a cidadania multidimensional e direitos específicos.

O protagonismo de indígenas mulheres e homens das últimas décadas impôs a necessidade de repensar as produções acadêmicas, as políticas indigenistas oficiais e não oficiais, as práticas educativas e os mecanismos de participação visando a autonomia indígena e seus *manejos de mundo*.

Pretendo destacar como as novas chaves interpretativas recolocam as relações históricas de dominação, bem como os protagonismos indígenas compreendendo como as ideias e *tecnologias de poder* orientam historicamente discursos e ações do poder colonial e pós-colonial frente às populações indígenas.

Essa análise percebe que as lutas das (os) indígenas por seus direitos são históricas e observa as relações interétnicas nos processos de subalternização colonial e como as (re)existências indígenas se dão em situações históricas específicas ao longo de nossa historicidade, considerando a importância dessa historicização para compreender a "busca de autonomia no diálogo com as agências de governo". (SOUZA LIMA, 2015, p. 444). Como caso particular, abordo a interferência da política indígena na aplicação tardia do Diretório dos Índios em Goiás como efeito da sublevação ocorrida na Missão São Francisco Xavier no norte da capitania enfatizando o que denomino de *memória da sublevação*.

UMA NOVA CHAVE ANALÍTICA: A HISTÓRIA INDÍGENA

Num movimento interdisciplinar os conceitos de cultura e identidade são reinterpretados. Cultura passa a ser explicada a partir da perspectiva de movimento, atualização e reconfiguração. Esse novo entendimento depôs o conceito de aculturação visto que esse é um conceito implicado no entendimento essencialista de cultura e preceituava a transitoriedade dos povos indígenas. Todavia, "a extinção dos índios, tantas vezes prognosticada, é negada enfaticamente pela capacidade das sociedades nativas em sobreviver os mais hediondos atentados contra sua existência" (MONTEIRO, 1995, p. 228). Seguindo, Monteiro é importante lembrar que

> Recuperar os múltiplos processos de interação entre essas sociedades e as populações que surgiram a partir da colonização européia, processos esses que vão além do contato inicial e dizimação subsequente dos índios, apresenta-se como tarefa essencial para uma historiografia que busca desvencilhar-se de esquemas excessivamente deterministas (1995, p. 228)

Conforme Barth (2000) o conceito de identidade está muito mais associada às questões políticas e sociais do que culturais o que permite perceber os processos de etnogênese a partir de estratégias políticas dos povos indígenas em seus processos de resistência à cosmopolítica ocidental e em suas estratégias de *pacificação do branco*.

Com a Nova História Política se dá o questionamento da ideia de grupos sociais como blocos monolíticos, nesse sentido Mintz (2010) apresenta a ideia de variabilidade de intenções em que múltiplos são os agentes políticos envolvendo grande complexidade de relações. Vários estudos sobre legislações e políticas indigenistas vêm se pautando por essa chave de compreensão.

A História Indígena aponta aproximações entre áreas de conhecimento e novas perspectivas conceituais. É fundamental a existência de um campo interdisciplinar que relacione História, Antropologia e Arqueologia. Desse campo interdisciplinar emergiram novas perspectivas metodológicas e conceituais como a Etno-História e o conceito de *Agency*. Novos problemas e leitura descolonizada das fontes oficiais estão no centro das pesquisas em História Indígena, como indica Melià (1997) há um processo de desideologizar as fontes. Aspecto igualmente importante no tocante às fontes é a sua ampliação enfocando a tradição oral e a cultura material.

Os aportes das metodologias decoloniais são fundamentais para a história indígena e nos permite o enfrentamento com as epistemologias colonialistas as quais são balizadas pela dicotomia sujeito versus objeto. Na esteira das metodologias decoloniais é possível pensar metodologias co-participativas com sujeitas e sujeitos (Haber, Maldonado-Torres, Coletivo Situaciones, Francisco Varela) e as co-teorizações (Stefano Sartorello, Joane Rappaport, Escobar). A perspectiva decolonial permite enfatizar a resistência ontológica e epistêmica dos povos indígenas. Nesse sentido, Elias Nazareno (2017, p. 46) assevera que a "interculturalidade crítica, entendida como processo social, político e epistêmico, pode ser considerada, portanto, como sinônimo da decolonialidade"

> a decolonialidade instala-se no mesmo momento em que se instala a colonialidade do poder. Os povos indígenas que permanecem vivos, com seus conhecimentos e suas línguas, são uma prova viva da decolonialidade como processo de resistência e afirmação identitária (NAZARENO, 2017, p. 46).

A Virada epistemológica na escrita da história para a construção da História Indígena, segundo Maria Cristina dos Santos (2017), denuncia que "[...] a tendência geral era a de minimizar, ou mesmo eliminar, os índios enquanto atores históricos". Em contrapartida:

> a antropologia histórica buscava qualificar a ação consciente – agency, em inglês – dos povos nativos enquanto sujeitos da história, desenvolvendo estratégias políticas e moldando o próprio futuro diante dos desafios e das condições do contato e da dominação (MONTEIRO, 1995, p. 223, 226 apud SANTOS, 2017, p. 346).

Nesse sentido, a autora apresenta que para Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha o diálogo entre História e Antropologia invoca "o papel ativo e criador das sociedades ameríndias" (SANTOS, 2017, p. 342) levantando documentos e propiciando inovação interpretativa para pensar a história indígena, como diz Viveiros de Castro, em seus próprios termos.

Por meio do conceito de *agency*, os indígenas são apresentados como sujeitos conscientes e não como "manipulados" por uma estrutura inconsciente. Hill (1988) e

Giddens (2009 [1998]), com a retomada do conceito de agência, elevam o (a) indígena a sujeito (a) histórico enfatizando seu papel de protagonista.

Com essas novas chaves de leitura podemos entender os múltiplos agentes políticos, a complexidade de relações em suas dinâmicas sociais, os conflitos, as negociações e tensões, os acordos e como as políticas indígenas incidem sobre as políticas indigenistas e suas legislações. É nessa chave de compreensão que apresento a especificidade a aplicação do Diretório dos Índios em Goiás.

É também a partir dessas perspectivas analíticas que podemos situar não apenas a legislação e políticas indigenistas brasileiras no escopo do metarrelato da modernidade, mas também o discurso das Ciências Sociais e da Historiografia destacando os riscos da meta-narrativa ocidental para os direitos e a existências dos povos indígenas, portanto, a importância de ruir com as narrativas colonialistas.

NAS TEIAS DA NARRATIVA COLONIALISTA

Proponho explicitar de que modo a legislação e as políticas indigenistas brasileiras, bem como Ciências Sociais como a Antropologia e a História editaram e reeditaram o racismo epistemológico e ontológico presentes na cosmovisão colonialista.

Ao analisar as políticas indigenistas, Souza Lima (2015, p. 436) parte do pressuposto de que "não há um descompasso radical entre formas de agir e esquemas de pensamento". Para este autor "descrever a prática de agências de governo" implica em descrever também as ideias "pois, ao fim e ao cabo, como diz Geertz, política é ação simbólica (Geertz 1991:169-170)" (Ibidem, p. 436)

A premissa aqui apresentada é a de que o esquema de pensamento que orienta as políticas e legislações indigenistas brasileiras pauta-se pelos marcos do metarrelato da modernidade. As políticas indigenistas e as legislações atualizam esquemas colonialistas que são reeditados em cada contexto histórico.

A História indigenista durante muito tempo foi confundida com História indígena (CUNHA, 2009) e essa confusão implica, historicamente, em violências e violações aos povos indígenas. Violências como: a) retirar aos indígenas a perspectiva de suas historicidade e de suas temporalidades envolvidos nas situações de contato

esvaziando seu protagonismo histórico (CUNHA, 2009) silenciando e apagando as políticas indígenas da História; b) Enquadrar os indígenas nas grandes sínteses do ocidente os considerando como desimportantes à medida em que suas temporalidades ficam reduzidas ao esquema temporal europeu da linearidade ascendente em que foram e são representados como um passado do "eu" europeu, portanto, pensados como o próprio passado "o ponto zero da socialidade" (CUNHA, 2009, p. 122); c) Identificar os povos indígenas como meras vítimas das políticas e legislação indigenistas – o que não permitia ver que políticas indigenistas e políticas indígenas são indissociáveis. Essa é uma perspectiva que remonta a uma leitura colonialista das fontes históricas.

As Ciências Sociais, as políticas e legislações coloniais são *tecnologias de poder*. Por isso anteriormente discuto a importância de novas chaves de compreensão da e para a História Indígena. Pontuar os esquemas da cosmovisão colonialista é fulcral porque o universalismo histórico e o dualismo ontológico fabricaram a não coetaneidade do simultâneo.

A cosmologia monocultural moderna colonialista não admite a diversidade, portanto, inclui negando e sua expressão, por excelência, são as missões civilizadoras: *cristianização, civilização, progresso, modernização, desenvolvimento, globalização*. O dualismo ontológico ordena essas missões já que fomenta as oposições hierárquicas a partir da separação entre humanos (humanitas) e não humanos (antropos) como nos informa Maldonado-Torres (2016).

Como funciona a cosmologia monocultural moderna colonialista? O metarrelato da modernidade tem sua cosmovisão/ação naquilo que Arturo Escobar (2005) denomina de *Um mundo feito de um mundo só.* Essa é uma produção da percepção que é construída a partir das narrativas do universalismo eurocêntrico que tem em Hegel um de seus principais expoentes. Lander (2005) enfatiza que esse metarrelato tem a capacidade de colonizar a realidade e o tempo ao passo que engendra o imaginário do progresso que impõe a não contemporaneidade dos povos indígenas.

No debuxo da história universal e do tempo evolutivo europeu:

> As outras formas de ser, as outras formas de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento, são transformadas não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais,

> prémodernas. São colocadas num momento anterior do desenvolvimento histórico da humanidade (Fabian, 1983), o que, no imaginário do progresso, enfatiza sua inferioridade. (LANDER, 2005, p 13)

As políticas indigenistas estão alicerçadas nessa cosmovisão ocidental e a partir dela emprega *tecnologias de poder* como o controle, a vigilância, o estado de guerra permanente e a pacificação. Tecnologias consubstanciadas em guerras justas, escravização, descimentos, aldeamentos, reservas, políticas etnocidas de assimilação e integração.

ESQUEMAS DE PENSAMENTO COLONIALISTA E IMPACTOS SOBRE DIREITOS E RECONHECIMENTO ÉTNICO

Nos séculos XVI e XVII não se questiona o valor universal da fé cristã. Essa cosmovisão ocidental da binariedade distingue as populações indígenas entre nações indígenas aliadas e nações indígenas inimigas da cristandade. Nessa concepção os direitos de liberdade e acesso à terra são pensados na referência da *humanitas* e a definição do que significa ser humano passa pela ideia de ser/tornar-se cristão. Não ser cristão é ser posto fora da órbita da humanidade, portanto, ter os direitos negados. Ao não cristão se deposita todo um discurso criminalizante em que são designados como perigosos, gentios, ferozes, atrozes, bárbaros, passíveis de correção pedagógica: escravidão e exploração do trabalho.

Tecnologias de poder colonial, muito utilizadas, foram os mecanismos da pacificação e cristianização para controle da mão de obra, dos corpos (femininos e masculinos) e das subjetividades indígenas. No entanto, os povos indígenas utilizaram de variadas estratégias políticas de enfrentamento às formas do poder colonial. Reportando a Gersem Baniwa Luciano é possível indicar que foram vários os *manejos de mundo* que os povos indígenas laçaram mão para também colonizarem os brancos ainda que num contexto adverso. Para Gersen Baniwa Luciano (2023) as cosmologias dos povos indígenas, principalmente as da Amazônia, associavam os colonizadores ao caos e que, portanto, eles deveriam ser controlados e administrados pelos indígenas.

Nas políticas de alianças, muitos povos indígenas utilizaram a estratégia da *aparência de sujeição* (Certeau) e se faziam passar pelo *humanitas* do colonizador como enfrentamento às violações constantes e garantia de direitos ao território. Em relação ao direito territorial, por exemplo, um Alvará do século XVII de 1º de abril de 1680 apresentado por Manuela Carneiro da Cunha (1992) dava conta da posse de território para os povos indígenas. O Alvará indicava os indígenas como primários e naturais senhores de suas terras (CUNHA, 2009), no entanto, até a Constituição de 1988 as políticas indigenistas foram implementadas de modo a espoliar os povos indígenas de seus territórios ancestrais.

A independência do Brasil não implica em uma ruptura com o sistema-mundo moderno-colonialista patriarcal, racista, capitalista, etnocida, epistemicida, ecocida, comunitaricida. (Ramón Grosfoguel). Pelo contrário, o processo de nossa independência reedita *Um mundo de um mundo só* em seu universalismo excludente.

O projeto de nação oitocentista é um projeto monocultural, mono-ontológico e monolíngüe que exclui indígenas e outros povos.

Trata-se de uma *necropolítica* (Achille Mbembe) realizada a partir de discursos e práticas de construção de uma memória nacional baseada nos *efeitos de esquecimento* como observa João Pacheco de Oliveira em seu livro *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades.* É por isso que as retomadas étnicas dos movimentos indígenas em suas lutas contemporâneas são tão importantes, uma vez que, colocam em cheque as: a) *visões-divisões de mundo* descritas por Boccara; b) os *efeitos de esquecimento apresentados por João Pacheco de Oliveira*, bem como c) as noções essencialistas de cultura e d) o universalismo eurocêntrico ocidental o qual se expressa por meio do metarrelato da História Universal.

O metarrelato da História Universal situou-se por muito tempo nas entranhas da historiografia brasileira. Lembra-nos Cavalcante (2019, p. 18) que o modelo quadripartite da História não é "'natural' e nem universal, mas sim uma construção ideológica que atribui centralidade e universalidade à história do continente europeu".

> Carlos Walter Porto-Gonçalves (2005: 3) afirma que existe um legado epistemológico do eurocentrismo que se soma ao legado de desigualdade e injustiça sociais do colonialismo e do imperialismo. Este

> legado epistemológico é um dos impedimentos para compreensão do mundo vivido e dos saberes deste mundo. Daí porque "a crítica ao eurocentrismo é uma crítica à sua episteme e à sua lógica que opera por separações sucessivas e reducionismos vários" (PACHECO DE OLIVEIRA, 2015 ,p. 27).

Para Cavalcante (2019), a Historiografia comprou o discurso eurocêntrico e o grande problema disso é que o racismo epistêmico descarta outras temporalidades e historicidades. No bojo da História Universal as diferenças são pensadas como inferiores. Cavalcante adverte que "embora a área da História, no Brasil, tenha construído uma tradição crítica a regimes autoritários e a diversos aspectos do capitalismo, não se pode negar que em muitos momentos a historiografia foi e é legitimadora dos discursos coloniais" (2019, p. 46)

De acordo com Ramon Grofoguel (2016) esse racismo epistemológico valida apenas os pensamentos críticos de homens brancos ocidentais (portanto também sexista) de cinco países (Alemanha, Inglaterra, França, Estados Unidos e Itália)

> Ao naturalizar e universalizar as regiões ontológicas da cosmovisão liberal que servem de base a suas constrições disciplinares, as ciências sociais estão impossibilitadas de abordar processos histórico-culturais diferentes daqueles postulados por essa cosmovisão. Caracterizando as expressões culturais como tradicionais ou não-modernas, como em processo de transição em direção à modernidade, nega-se-lhes toda possibilidade de lógicas culturais ou cosmovisões próprias. Ao colocá-las como expressão do passado, nega-se sua contemporaneidade (LANDER, 2005, p. 14-15).

Pacheco de Oliveira (2016, p. 87) ressalta que essa visão repercute nos modos de pensar e narrar o passado. Esses modos são instituídos pelos regimes de alteridade e têm consequências sociais muito nefastas para os índios reais, "funcionando como uma espécie de atestado poético da inexistência ou irrelevância dos indígenas contemporâneos".

Essas consequências têm a ver diretamente com os direitos dos indígenas, uma vez que as políticas indigenistas do século XIX tratarão de incorporar os indígenas negando sua diversidade. Cria-se a ideia de índio genérico subalternizando e negando seus direitos à terra e à diferenciação identitária. Os indígenas que nesse processo de apagamento estatal lutam para manterem seus modos de existência social vivos e ligados

ao território são considerados pelo Estado recém criado como entraves ao desenvolvimento econômico da nação.

Segundo Manuela Carneiro (1992) o projeto de nação atua no sentido de misturar os povos indígenas à massa de trabalhadores nacionais. Essa política de indiferenciação já vem pautada desde o Diretório dos Índios em meados do século XVIII com as políticas de intrusamento de não indígenas nos aldeamentos, incentivo aos casamentos interétnicos e proibição das línguas indígenas. A política integracionista preconiza o apagamento da diversidade e das especificidades étnicas. Dentre as implicações de uma política como essa para os povos indígenas está perda dos direitos originários sobre a terra na ideia de transitoriedade do indígena dada as políticas de integração e as ideias de "coexistência de culturas dentro de uma unidade social e política quando imaginada como fato passageiro e controlado" (PACHECO de OLIVEIRA, 2016, p. 310)

No século XIX as terras indígenas pela primeira vez na história poderiam ser consideradas como terras devolutas. Também havia concessões de sesmarias em territórios indígenas com o intrusamento de não indígenas nos aldeamentos garantidos desde a legislação pombalina. A política assimilacionista dos oitocentos com seu pensamento liberal enfatiza o rompimento do comunitarismo e as terras passam a ser alvo da cobiça das câmaras municipais que, conforme Carneiro da Cunha (1992) procuravam reservar terras à colonos estrangeiros. O século XIX por meio da ideologia evolucionista compreendeu o direito dos indígenas à terra como um direito que dependeria de seu suposto "estágio de civilização", mediante esse argumento muitos aldeamentos foram ser extintos.

O projeto de nação opera o racismo epistemológico por meio da lógica eurocêntrica excludente calcada no universalismo propagado por Hegel

> Ao povo a que corresponde tal momento como princípio natural, é-lhe encomendada a execução do mesmo no progresso da autoconsciência do espírito do mundo que se abre. Este povo, na história universal e para essa época, é o dominante e nela só pode fazer época uma vez. Contra este seu absoluto direito de ser portador do atual grau de desenvolvimento do espírito do mundo, os espíritos dos outros povos não têm direitos, e eles, como aqueles cuja época passou, não contam na história universal (Hegel, 1976: 334-335 apud LANDER, 2005, p. 11).

De acordo com Cunha (1992), a visão liberal de José Bonifácio preconizava a usurpação direta e a compra de terras em território indígena. A autora oferece um exemplo de como a política liberal implica no comunitaricídio e explica que D. Pedro I em dezembro de 1826 repreendeu o presidente da província do Rio Grande do Norte "por ter mantido a posse comunitária dos índios sobre as terras de suas aldeias" e autorizou que fosse dada a posse das ditas terras "a pessoas ou a herdeiros de pessoas que em virtude do Diretório Pombalino, se haviam instalado nelas. Quanto aos índios, que fossem removidos para outra área e recebessem parcelas de terras individuais". (CUNHA, 1992, p. 143)

As Políticas indigenistas articulam-se a um projeto de nação que se constrói como uma comunidade imaginada (Anderson) e tradição inventada (Hobsbawn) que não contempla a pluridiversidade (cidadania excludente) para negar direitos sobre a terra e sobre a própria identidade na forja dos "índios misturados". O discurso do índio misturado é utilizado para burlar a legislação – se não é mais índio, não tem mais direitos. Essa ferramenta discursiva aparece nos números dos Censos apresentados por João Pacheco de Oliveira em sua análise sobre os indígenas no período do Império principalmente em áreas de colonização antiga para esbulho das terras dos aldeamentos. Por outro lado, os indígenas das áreas de fronteiras de expansão são nomeados como "índios bravos" e pensados e tratados nos registros da obstacularização ao progresso. Embora a Lei de Terras de 1850 não negasse a existência de coletividades, a lógica liberal as pretendia eliminar. Conforme Pacheco de Oliveira a partir da Lei de Terras diversos povos das áreas de colonização antiga foram apagados do mapa.

Na reatualização da linha ontológica no século XX estiveram presentes as concepções do positivismo comteano, do evolucionismo e do estruturalismo.

No início do século XX a categoria colonial de "índio manso" e "índio bravo" passou por uma reatualização. O "índio aliado" não existiria mais e numa concepção evolucionista advinda desde o século anterior a categoria caboclo integrava o discurso intergracionista. No nordeste, Pacheco de Oliveira observa que o não reconhecimento étnico, no entendimento de "índios misturados" implicava ausência de direitos, sobretudo em relação aos territórios indígenas. No interior do princípio da História Universal e do evolucionismo o chamado "índio autêntico" era pensado como uma

amostra dos princípios da humanidade, um fóssil vivo fadado a desaparecer. Essa percepção guiada e reforçadora da ideia de não coetaneidade do contemporâreo via a Amazônia como a última fronteira do progresso.

De acordo com Cunha (1992) a política indigenista rondoniana postula a forma democrática e liberal do racismo que defende o respeito a humanidade do indígena, mas exige que ele despoje de sua condição étnica específica. A visão evolucionista pressupõe a tutela como importante instrumento de proteção enquanto os indígenas não chegarem à civilização. Desse modo, os povos indígenas são vistos pela política, pela legislação e pelas Ciências Sociais como povos transitórios, como não contemporâneos, de culturas estáticas, sem passado e sem futuro.

> Sob a ação dos governos republicanos, não se esperava conquistar mais catecúmenos ou súditos através da conquista das "almas indígenas": aspirava-se formar cidadãos brasileiros, de segunda categoria até estarem prontos para serem emancipados, parte de um povo que se pudesse exibir ao mundo ocidental como civilizado e ocupante da vastidão territorial encompassada na cartografia do Brasil (SOUZA LIMA, 2010, p. 26)

Pacheco de Oliveira apresenta que para o Estado brasileiro a "diferença só podia ser tolerada enquanto fenômeno passageiro, processo de assimilação unilinear e unívoco" (2014, p. 105).

ESTRATÉGIAS DE (RE)EXISTÊNCIAS CONTRA-COLONIAIS INDÍGENAS

Patrícia Rodriguês (2008), ao pesquisar sobre e com os Javaé observa que na cosmologia Inỹ o colonizador é pensado a partir das referências nativas de gênero e corporalidade. De acordo com a antropóloga, no discurso mítico Javaé os *torí* (brancos) são representados pelo corpo feminino que é ao mesmo tempo fraco e forte, uma vez que, seus corpos significam abertura para as transformações, mas também a falta de controle sobre si mesmos devido, por exemplo, ao fluxo menstrual ou à ideia das relações simbólicas representadas pelas vaginas que significam ao mesmo tempo criação/prazer e opressão/temor. Na cosmovisão Javé corpos masculinos são associados à permanecia

e os corpos femininos aos desafios. Uma vez associado ao corpo feminino, o estrangeiro é considerado como fluxo, transformação, desordem que precisa ser controlada e, desse ponto de vista os Javaé não se encaixam no relato da história universal européia, ao contrário, suas perspectivas o implode, pois para os Javaé, informa Rodriguês, a racionalidade européia é vista como descontrole. Isso nos remete à questão de que os indígenas não foram apenas observados pelos europeus, mas observavam e classificavam também para criarem suas próprias estratégias de resistência e luta.

James Scott (1985) denominou de *aspectos estratégicos da interação social* o ato de manejar as relações de dominação por meio de variado repertório de ações, uma delas era a de manipular as relações de dominação para obter ganhos. Nessas interações uma das políticas de negociação indígena consistia na troca de presentes. Os indígenas mobilizavam várias táticas e uma delas era a obtenção de brindes. Para esse objetivo, conforme expõe Henrique (2017) alguns indígenas batizavam-se várias vezes, pois a cada batismo se obtinha do padrinho um presente. Para Henrique essa forma de atuação indígena era interpretada pelo projeto colonial como uma "suposta incapacidade indígena de aprender" (2017, p. 203).

> Os brindes faziam parte dos projetos de civilização e assim que os governos achassem que já haviam assegurado a assimilação essa verba era cortada. Desse modo, o autor apresenta o caso dos índios Tembé do rio Capim, que já permaneciam aldeados havia 10 anos e que, então, não tinham mais direito aos brindes por serem "confundidos com a população". Logo esses indígenas tinham estratégias de acessar os presentes "por conta própria ou acompanhados de missionários ou diretores, faziam-se passar por 'coisa nova', ou seja, por recentemente aldeados, a fim de obter brindes do governo" (HENRIQUE, 2017, p. 201). Amoroso (2016) diz que eles faziam-se passar por "coisa nova", ou seja, índios recém-aldeados. (AUTOR, 2019, p. 228)

Almeida (2010) observa que uma das ações muito comuns aos povos indígenas em contexto da política de aldeamentos era o movimento de vaivém em relação às categorias coloniais. Isso significa a capacidade de entrar e sair da órbita da sociedade envolvente conforme as prerrogativas e interesses indígenas. Esse vaivém que os indígenas promoviam entre "os sertões e as aldeias e a condição de aldeados e de índios bravos" (ALMEIDA, 2010, p. 124) subvertia a lógica binária do colonialismo. A

complexidade das formas de entrada e saída indígenas ancoradas em cosmologias diversas, bem como suas formas de apropriação de elementos do mundo colonial conferiu aos indígenas uma política que perturbava e desorientava os esquemas do poder colonial. Sem saber lidar com os indígenas, a lógica colonialista os apresenta na documentação oficial, reiteradas vezes, como instáveis, traidores e não confiáveis.

Para compreender esse vaivém e o acesso a benefícios, a terras e a proteção o conceito de *metaforização da ordem dominante* criado por Giard (1994) é fundamental. Raquel Soihet (2011, p. 22) o apresenta da seguinte maneira "parecendo por fora submeter-se totalmente e conformar-se às expectativas do colonizador" os indígenas faziam "funcionar suas leis e suas representações em um 'outro registro', no quadro de sua própria tradição".

AÇÕES CONTRA-COLONIAIS INDÍGENAS E A LEI DO DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS EM GOIÁS

As políticas indígenas também exerceram grande influência sobre as políticas e legislação indigenista. Almeida (2010) destaca que a Nova História Política ao promover o questionamento da ideia de grupos sociais como blocos homogêneos põe ênfase na questão de que as legislações são, em larga medida, resultado de acordos, dependências, negociações e confrontos.

Apresento a ideia de que, no norte da capitania de Goiás, os aldeamentos da primeira metade do século XVIII fracassaram em função das ações contra-coloniais indígenas consubstanciadas nas alianças entre dos Akroá e Xacriabá que estavam aldeados na Missão de são Francisco Xavier do Duro.

De acordo com Apolinário

> Os Akroá e Xacriabá põem de lado antigas rixas tribais e juntam as suas forças contra os não-indígenas que, algum dia, lhes tinham feito promessas de ajuste de paz, mas estas, na íntegra, nunca foram cumpridas [...] Nessa construção histórica, os colonizadores do norte goiano não conseguiram aniquilar, nos "cercos de paz" do Duro e Formiga, as memórias e as práticas políticas dos Akroá e Xacriabá. Memórias essas estruturadas no passado pré-colonial e ressignificadas nas relações interétnicas no âmbito da gestão colonial. (2006, p. 144).

Apolinário explica que quem teria articulado a sublevação foi um indígena Xakriabá, por nome Antônio, o qual tinha patente de Capitão e, até aquele momento, era reconhecido como braço direito do sertanista Venceslau Gomes da Silva que detinha o poder temporal das aldeias.

> O articulador da rebelião foi o capitão Antônio, que durante muito tempo era considerado o braço direito de Wenceslau Gomes da Silva. Só que os administradores não se atinaram que antes de ser o "capitão", ou melhor, o protótipo do vassalo de El Rei. Antônio era um indígena Xacriabá e trazia consigo a sua carga cultural e, portanto, a sua memória que, nem mesmo os novos eventos coloniais e as imposições da política indigenista portuguesa, conseguiam apagá-la. Sendo assim, de um momento para o outro, o capitão deixava de existir para dar lugar ao homem Jê, que liderou os seus parentes Akroá e Xacriabá na reinvenção da liberdade indígena. (APOLINÁRIO, 2006, p. 131).

Esse episódio marcou o que denominamos de *memória da sublevação*. Entendemos por *memória da sublevação* a ideia/sentimento que organizou a política indigenista no intervalo entre a primeira e segunda fase dos aldeamentos em Goiás. O episódio da sublevação indígena na Missão São Francisco Xavier foi um dos acontecimentos responsável pelo atraso de aproximadamente duas décadas na aplicação do Diretório dos Índios em Goiás. Enquanto em outras capitanias a Lei do Diretório dos Índios fazia-se presente, embora não em sua integralidade, em Goiás houve sua recusa, que só foi superada na década de 1770. Quando da análise de cartas escritas por dois governadores-generais encontram-se argumentos reticentes em aplicar a Lei do Diretório em Goiás.

Ao tomar posse, em 30 de agosto de 1755, como governador da capitania de Goiás, o Conde de São Miguel, em carta dirigida a ele pelo Rei de Portugal, recebeu instruções para orientar seu governo: "o negócio mais importante e que mais seriamente vos deve interessar é a conversão dos índios a sua redução a vida civil, e o aumento das Missões, o estabelecimento das aldeas".[1] No entanto, o Conde de São Miguel questiona

[1] CARTA RÉGIA do rei D. José, ao [governador e capitão-general de Goiás, conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], instruindo-o sobre como deverá governar a capitania de Goiás; os principais problemas a enfrentar e a necessidade de seguir as instruções de seu antecessor no governo de Goiás [02.08.1754]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 8,

a ideia de que a povoação da capitania de Goiás pudesse ocorrer com a participação dos indígenas. Ele não vê os indígenas de Goiás como possíveis vassalos e diz, ainda, que nem os já aldeados que viessem para Goiás poderiam subsistir, visto que o povoamento com indígenas, aqui, era por ele considerada "filha de piedade e da cristandade real, porém da mais impossível prática que pode haver".[2]

Seu governo se estende até 1759, quando a Lei do Diretório já está validada há um ano para todas as capitanias, no máximo esta lei provoca, por parte do Conde de São Miguel, a indisposição com os jesuítas.

Ao assumir o Governo da capitania de Goiás, em 1759, João Manoel de Melo, chega no momento em que a região norte está convulsionada pelos levantes indígenas nos aldeamentos do Duro e Formiga, na chamada Missão de São Francisco Xavier. João Manoel de Melo governou num momento em que a política de gestão e defesa do território pretendia garantir a posse das regiões de possessão indefinida. Essa indefinição se daria em relação ao Tratado de Madri de 1750[3], contudo seu governo se indispunha a executar a Lei do Diretório em Goiás que previa a criação de vilas e a ocupação a partir de indígenas convertidos a vassalos.

A sublevação que os Akroá e Xacriabá protagonizaram na Missão São Francisco Xavier (reunião dos aldeamentos do Duro e Formiga) colocava com desconfiança a ideia de promover o povoamento de Goiás com as populações indígenas como proposto pela Lei do Diretório.

As ações contra-coloniais indígenas em Goiás também conduziram ao fracasso dos aldeamentos pombalinos na segunda metade do século XVIII. José de Almeida e Vasconcelos Soveral de Carvalho da Maia Soares de Albergaria (1737-1812), o Barão de Mossâmedes, título conferido a ele em 1779 pela Rainha Maria I, chega a Goiás no início da década de 1770, com a missão de atender as novas demandas da política colonial de

---

D. 662.

2 Ibidem.

3 Assinado em janeiro de 1750, estabelecia que os portugueses deveriam entregar a Colônia de Sacramento aos espanhóis em troca da legitimidade de suas posses sobre o Rio Grande, onde seriam anexadas às Sete Missões. Além disso, os índios e os jesuítas deveriam evacuar aquele território, deslocando-se para o norte, onde havia terras pertencentes ao rei de Castela (BICALHO, 2005 apud CARDOSO, 2015, p. 72).

gestão e defesa do território da Coroa portuguesa. Para isso, recebe do Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, um documento para nortear sua administração em que um dos temas centrais é a questão indígena. Esse documento tratou das Instruções Gerais e Perpétuas de 1º de outubro de 1771, que contempla uma compilação de objetos propostos em cartas, ofícios, alvarás e leis e que deveria ser previsto por seu governo e pelo de seus sucessores.

José de Almeida chega à capitania no momento em que a memória da sublevação indígena do norte da capitania impunha a obstacularização à implementação da Lei do Diretório dos Índios em Goiás. No intuito de engendrar outra memória que apresentasse o sucesso dos aldeamentos pombalinos, ele constrói próximo à Vila Boa o aldeamento de São José de Mossâmedes. Esse aldeamento foi projetado para servir de modelo para a civilização dos indígenas. Ele o chamava de aldeamento universidade. A ideia de que esse aldeamento se constituísse num grande pólo de atração indígena, entretanto, falhou e, em menos de uma década o aldeamento que começou com o número aproximado de 8 mil indígenas já estava quase vazio o que fez com que seu sucessor, Luís da Cunha Meneses, promovesse a transferência para lá de indígenas de outros aldeamentos como, por exemplo, o aldeamento de Nova Beira em 1780.

Apolinário (2006) relata o caso de uma suspeita de sublevação em São José de Mossâmedes, no ano de 1776, em que quatro maiorais Akroá-Mirim foram acusados de insuflar seus parentes. Estes sem serem ouvidos, pois nem sabiam o português foram severamente punidos com açoites em praça pública. Aqui parece ter prevalecido o temor que a administração tinha de que se repetisse ali experiência igual à da Missão São Francisco Xavier.

As ações contra-coloniais se urdiam não só pela resistência aberta. Dias (2007, p. 30) apresenta que se encontravam nos aldeamentos a "manutenção de mecanismos de reprodução de práticas, como eram as instituições indígenas". Ele afirma que agenciar a vida significa fazer escolhas a partir das experiências pessoais que deixam indícios que podem ser analisados e interpretados. Então, por mais que os aldeamentos, principalmente os pombalinos orientados pela Lei do Diretório dos Índios de 1757, procurassem esvaziar as práticas indígenas essas práticas se mantinham dentro dos aldeamentos. Nesse sentido, Dias (2017, p. 30) assevera que

> [e]ncontram-se nos relatos coloniais a presença de instituições indígenas nos aldeamentos, como indicadas pela presença de rituais funerários, casamentos tradicionais, brincadeiras e ritos de passagem, pajelanças, cantorias, corridas de tora, narração de histórias, caçadas e pescas coletivas, pinturas corporais, presença de *maiorais*, curadores, guerreiros e anciões.

Essa manutenção pode ser considerada por Dias como agência indígena. Para o autor (2017, p. 31), "[t]em-se a hipótese que os indígenas agenciaram nos aldeamentos a permanência de suas instituições e a apropriação das instituições ocidentais". Essas permanências e apropriações são elementos que carcomeram desde dentro os pressupostos de aniquilação étnica do projeto colonial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A historiografia regional tradicional apresenta que a política pombalina não prosperou em Goiás devido à inépcia administrativa, todavia o que acarretou o seu insucesso foi o modo como os indígenas se apropriavam do espaço dos aldeamentos partindo de suas próprias prerrogativas e mantendo a memória dos seus alojamentos. Foram suas variadas estratégias políticas contra-coloniais que frustraram o projeto colonial.

A movimentação complexa dos indígenas, em suas variadas formas de resistências, contrapõe monotópica. As pautas do protagonismo indígena atuais postulam os direitos históricos, prevêem seu reconhecimento e participação nos processos políticos do país e postulam uma nova política Indigenista co-participativa o que podemos perceber nas conquistas mais recentes de mulheres indígenas eleitas para o Congresso Nacional, da criação do Ministério dos Povos indígenas sob a liderança de Sônia Guajajara ou a questão inédita nas políticas indigenistas da assumência, por uma mulher indígena, do cargo de presidenta da FUNAI como é o caso de Joênia Wapichana.

O direito às terras tradicionais diz tanto respeito à produção e reprodução dos povos indígenas quanto à contraposição ao tipo de territorialidade monotópica, sinalizam na filosofia do bom viver a possibilidade de outros mundos, desestabiliza a

narrativa de que o modo de organização social ocidental seja o único possível e, portanto, universal. As lutas indígenas são anti-capitalistas e, desse modo, uma luta que é de todas e todos nós.

REFERÊNCIAS

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

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. **Os Akroá e outros povos indígenas nas fronteiras do sertão**: políticas indigenistas e indígenas na capitania de Goiás. Goiânia: Kelps, 2006.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro. Contracapa Livraria, 2000.

BOCCARA, G. 1998. **Análisis de un proceso de etnogénesis**: el caso de los Reche-Mapuches de Chile en la época colonial. Memória Americana: Cuadernos de Etnohistoria, 7, p. 13-27.

CARDOSO, Ludimila Stival. **De caliban a próspero***:* a sociedade brasileira e a política externa da república (1889-1945). 2015. Tese (Doutorado) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **História Indígena no Brasil: historiografia, crítica decolonial e perspectivas contemporâneas**. Relatório De Estágio De Pós-Doutorado. Universidade Estadual De Maringá – UEM, 2019.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). ***História dos índios no Brasil***. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992. p. 9-24.

DIAS, Thiago Cancelier. Contatos e desacatos: os *línguas* na fronteira entre sociedade colonizadora e indígenas (1740 A 1889) – Goiás. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 205-226, jul./dez. 2013.

DE CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária 2002.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, setembro 2005. p. 133-168. (Colección Sur Sur)

GIARD, Luce. Apresentação. In: CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

GIDDENS, Antony. **A constituição da sociedade**. São Paulo, Martins Fontes, 2009 [1998].

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Dossiê: Decolonialidade E Perspectiva Negra. **Soc. estado**. 31 (1), Jan-Apr, 2016, p. 25-49.

HARBER, Alejandro. Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada. **Revista Chilena de Antropología**, n. 23, 2011.

HILL, Jonathas. **Rethinking history and myth**. Urbana, University of Illinois. 1988.

HOBSBAWM, Eric. e Ranger, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, setembro 2005. p. 8-23. (Colección Sur Sur)

LUCIANO, Gersem Baniwa. **Projeto é como Branco Trabalha** – as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar: experiências dos povos indígenas do alto rio Negro. Dissertação de mestrado em antropologia social – Universidade de Brasília, abril de 2006.

LUCIANO, Gersen Baniwa. **Semana dos Povos Indígenas**. Povos originários: alteridades, violências e protagonismo. Youtube, 17 de abril de 2023, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HSN3uUpxJSs&t=5070s>, acesso em 21 de maio de 2023.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Sociedade E Estado**, *31*(1), 2016, p. 75–97.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MELIÀ, Bartolomeu. **El Guaraní Conquistado y Reducido**. Ensaios de Etnohistoria. 4ª Ed. Asunción: CADUC: CEPAG, 1997.

MINTZ, Sidney W. **Cultura**: uma visão antropológica. Tempo, Niterói, v. 14, n. 28, 2010, p. 223-23.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (Orgs.). **A temática indígena na escola**: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 221-236.

NAZARENO, Elias. Revisitando o debate acerca da modernidade a partir da colonialidade do poder e da decolonialidade. **Revista Nós: Cultura, Estética e Linguagens**, v. 2, n. 2, p. 32-49, 2017.

OLIVEIRA, João Pacheco de. "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A Viagem da Volta**: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, : 13-42.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O Nascimento do Brasil e outros ensaios**. "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Sem a tutela, uma nova moldura de nação In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (Org.) **Tutela**: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil. Rio de Janeiro: E-papers, 2014.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, Edgardo (Org). **A colonialidade do saber, Eurocentrismo e Ciências Sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano

de Ciencias Sociales – CLACSO. 2005, pp. 227-278.

RAPPAPORT, Joane. **Más allá de la escritura**: la epistemología de la etnografía en colaboración. Revista Colombiana de Antropología. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH, Vol. 43, enero-diciembre de 2007, pp.197-229.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. **A caminhada de Tanyxiwè**: uma teoria Javaé da História. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia) (versão em português). Chicago: University of Chicago, 2008.

SANTOS, Maria Cristina dos. Caminhos historiográficos na construção da História Indígena. **História Unisinos**, 21(3):337-350, Setembro/Dezembro, 2017.

SCOTT, James C. **Los dominados y el arte de la resistencia – Discursos ocultos.**Tradução: Jose Aguilar Mora. Ediciones Era, Mexico, 2000.

SCOTT, James C. **Weapons of the Weak**: Everyday Forms of Peasant Resistance. New Haven: Yale University Press. 1985.

SOIHET, Raquel. História da América na Universidade Federal Fleminense (UFF) em retrospectiva. In: AZEVEDO, Cecília, RAMINELLI, Ronaldo (Org). **História das Américas Novas Perspectivas**. Rio de Janeiro, FGV: 2011, p. 17-28.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. Povos indígenas no Brasil contemporâneo: de tutelados a organizados?. In: C. N. I. de Sousa A. C. de Souza Lima; F. V. R. de Almeida & M. H. O. Matos (orgs.), **Povos indígenas: projetos e desenvolvimento**, Brasília e Rio de Janeiro: Paralelo 15/ GTZ/ Laced-MN-UFRJ. 2010, pp. 60-80.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no brasil, séculos XX/XXI. **Mana** 21(2): 425-457, 2015.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado do Brasil. Petrópolis, 1995.

WALLERSTEIN, Immanuel. Analise dos sistemas mundais. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Org.). **Teoria social hoje**. Sao Paulo: Ed. UNESP, 1999.

FRONTEIRAS
REVISTA DE HISTÓRIA

OPEN ACCESS

PPGH | UFGD
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DOI: 10.30612/frh.v25i45.16637

Narrativas de Guerra no Contestado Franco-amapaense: diáspora cearense e genocídio aruaque no último quartel do século XIX

Narrativas de guerra en el Contestado franco-amapaense: diáspora cearense y genocidio Arahuaco en el último cuarto del siglo XIX

Narratives of the War in the Contestado French-Amapá: cearense diaspora and Aruak people genocide in the last quarter of the 19th century

Ramiro Esdras Carneiro Batista
Programa de Pós-Graduação em Estudos da Fronteira, Universidade Federal do Amapá (PPGEF/UNIFAP).
Macapá, Amapá, Brasil.
esdras@unifap.br
https://orcid.org/0000-0003-2050-7362

Daniel da Silva Miranda
Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará (PPHIST/UFPA)
Belém, Pará, Brasil.
daniel.miranda@ifch.ufpa.br
https://orcid.org/0000-0001-6172-5847

Resumo

O artigo apresenta relatos indígenas a respeito do processo de consolidação territorial da Guiana luso-brasileira, atual estado do Amapá/Brasil, ocorrido na passagem do século XIX para o século XX. Para cumprir o intento, são analisadas as narrativas do senhor *Uwetmin*-Manoel Antonio dos Santos, ancião *Palikur Arukwayene*; e postas em conexão com os postulados e personagens da historiografia aplicada aos eventos do Contestado do Amapá, evidenciando suas contradições por meio da experiência ameríndia constantemente silenciada, marcada por escalas de violações, terror e traumas que nos apresentam discursos e práticas genocidas perpetradas contra vidas indígenas na fronteira Oiapoque. Por estes termos, o presente artigo apresenta o passado ressentido acessado a partir da oralidade do povo *Palikur Arukwayene* na condição de história a contrapelo das perspectivas oficiais, concernentes ao histórico de conquista e colonização tardia da porção setentrional da Amazônia brasileira.

Palavras-chave: Guerra do Contestado. Povo *Palikur*. História e memória.

Resumen

El artículo presenta relatos indígenas sobre el proceso de consolidación territorial de la Guayana portuguesa-brasileña, actual estado de Amapá/Brasil, que tuvo lugar entre los siglos XIX y XX. Para cumplir con nuestra intención, las narrativas del Sr. Uwetmin-Manoel Antonio dos Santos, del pueblo Palikur Arukwayene, son analizadas y puestas en conexión con los postulados y personajes de la historiografía aplicada a los hechos del Contestado do Amapá, destacando sus contradicciones. a través de la experiencia amerindia constantemente silenciada, marcada por escalas de violaciones, terrores y traumas que nos presentan discursos y prácticas genocidas perpetradas contra la vida indígena en la frontera de Oiapoque. En esos términos, este artículo presenta el pasado resentido accedido desde la oralidad del pueblo Palikur Arukwayene en la condición de historia frente a las perspectivas oficiales, acerca de la historia de conquista y colonización tardía de la porción norte de la Amazonía brasileña.

Palabras clave: Guerra do Contestado. Pueblo *Palikur*. Historia y memoria.

Abstract

This article presents indigenous reports about the process of territorial consolidation of Portuguese-Brazilian Guiana, the current state of Amapá/Brazil, which took place at the turn of the 19th century to the 20th century. In order to fulfill our purpose, the narratives of Mr. Uwetmin-Manoel Antonio dos Santos, of the Palikur Arukwayene people, will be analyzed and put in connection with the postulates and characters of the historiography applied to the events of the Contestado do Amapá, highlighting their contradictions through the Amerindian experience. constantly silenced, marked by scales of violations, terror and trauma that present us with genocidal discourses and practices perpetrated against indigenous lives on the Oiapoque border. In these terms, this article presents the resentful past accessed from the orality of the Palikur Arukwayene people in the condition of history against the grain of official perspectives, concerning the history of

conquest and late colonization of the northern portion of the Brazilian Amazon.

Palavras-chave: Contestado War. *Palikur* People. History and memory.

Recebido em 21/12/2022.
Aceito em 06/12/2024.

INTRODUÇÃO

> [Emílio Goeldi fez menção ao] estado de 'guerra' que presenciou no território do Amapá, com a atuação de uma "[o]ligarchia de capangas e aventureiros do Ceará que cometiam abusos, oppresões, vinganças pessoaes e represálias ... sem número. (GOELDI apud GOMES et al, 1999, p.102, [grifo nosso])

No presente artigo tratamos com narrativas histórico-mnemônicas do povo Aruaque *Palikur Arukwayene*[1], no que se refere ao conjunto de eventos nomeados em termos próprios como *Keka Sirhara* (Guerra dos Cearenses). Tais narrativas integram a História vivencial aruaque e constituem um conjunto de dados privilegiado para discutirmos as medidas de intensidade[2] das invasões e esbulhos neocoloniais – tratando-as de uma perspectiva indígena – visto que nesse espaço discursivo o autor/narrador *Uwetmin* (Manoel Antonio dos Santos) nos permite analisar as medidas da "malvadeza" percebidas por pessoas indígenas na invasão de seus territórios, em conflitos que consolidaram a conquista do atual Estado do Amapá/Brasil. Nesse caso, a partir de um novo ciclo de predação sócio e territorial inaugurado na antiga Guiana portuguesa em fins do século XIX, por ocasião da corrida pelo caucho e o ouro buscado pelo estado brasileiro em diferentes recônditos da Amazônia.

Sendo o senhor *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) um falecido

[1] Atualmente o povo *Palikur Arukwayene* encontra-se territorializado na Terra Indígena Uaçá, localizada no município de Oiapoque/Amapá/Brasil.

[2] Vale refletir que a suposta régua de "intensidade" é em si mesma um mar de contradições, sobretudo por provir da percepção exógena, que mede os gradientes de intensidade em favor de seus próprios benefícios, referidos para diferentes fenômenos históricos e sociais que quase por regra, foram de encontro aos povos originários. Ao se tomar suas perspectivas, evidenciam-se descompassos e assimetrias entre as supostas intensidades, seus graus, os agentes que aplicam estas ações e o que de fato sentem suas vítimas. Deste campo surge o conceito de guerra de "baixa intensidade", que se revela útil para analisar a prevalência de um estado de exceção dirigido por agências e estados (neo)coloniais no trato com os territórios indígenas da Amazônia caribenha, que deixam rastros das implantações de suas bases realizados por meio do estado de sítio ininterrupto e da subcidadania historicamente infligida contra as vidas locais. Cf. SOUZA LIMA, 1995.

ancião indígena que em vida alcançou a condição de sábio e autoridade em História oral guyanense (BELTRÃO; BATISTA, 2018), trabalhamos com a tradução e transcrição de seu discurso sobre a guerra pela sobrevivência e autonomia territorial pelejada contra os brancos *sirhara* (cearenses)[3] considerando-a como a perspectiva indígena, em relação aos eventos ocorridos em fins do século XIX e início do século XX. A análise dos relatos foi feita, identificando-se nestes, pistas deixadas no discurso de nosso autor/narrador que nos permitem relativa correlação com a historiografia referente à Amazônia setentrional que trata da extração de minérios como o ouro e atividades da coleta da borracha no período em questão. As memórias que reproduzimos foram documentadas por um dos autores em diferentes momentos dos anos de 2016 a 2018, no interior da Terra Indígena, mais especificamente nas margens do rio *Urukauá*, sendo depois traduzidas e transcritas em conjunto com jovens acadêmicos indígenas fluentes em *parikwaki*[4] e português. As narrativas coletadas em forma de diálogos com finalidade temática não obedeceram a um roteiro estruturado, mas atenderam constantemente a intenção de motivar falas sobre o assunto discutido no presente artigo, tal como a memória de extinção do povo/clã *Masikyene*.

As narrativas da guerra dos cearenses (*Keka Sirhara*) que abordaremos apontam para a presença massiva de pessoas de origem diversa da porção do nordeste brasileiro, supostamente praticando crimes contra vidas indígenas no interior dos campos alagados do Baixo rio Oiapoque, em um momento secundário da colonização do platô das guianas que se expressa no que foi registrado na historiografia ocidental como o Contestado do Amapá, ou a

[3] Os *Palikur* cognominam *sirhara* os "brancos cearenses" que vieram ao *Urukauá* em data incerta a "serviço" dos *Tukukyene*, os "brancos canibais" de Belém. No contexto do relato, a tradução para a palavra *sirhara* aponta para a corruptela das palavras "ceará" ou "cearense", que observamos de distinta pronúncia aos falantes de *parikwaki*, a atual língua falada pelo povo *Palikur Arukwayene* da fronteira franco-brasileira.

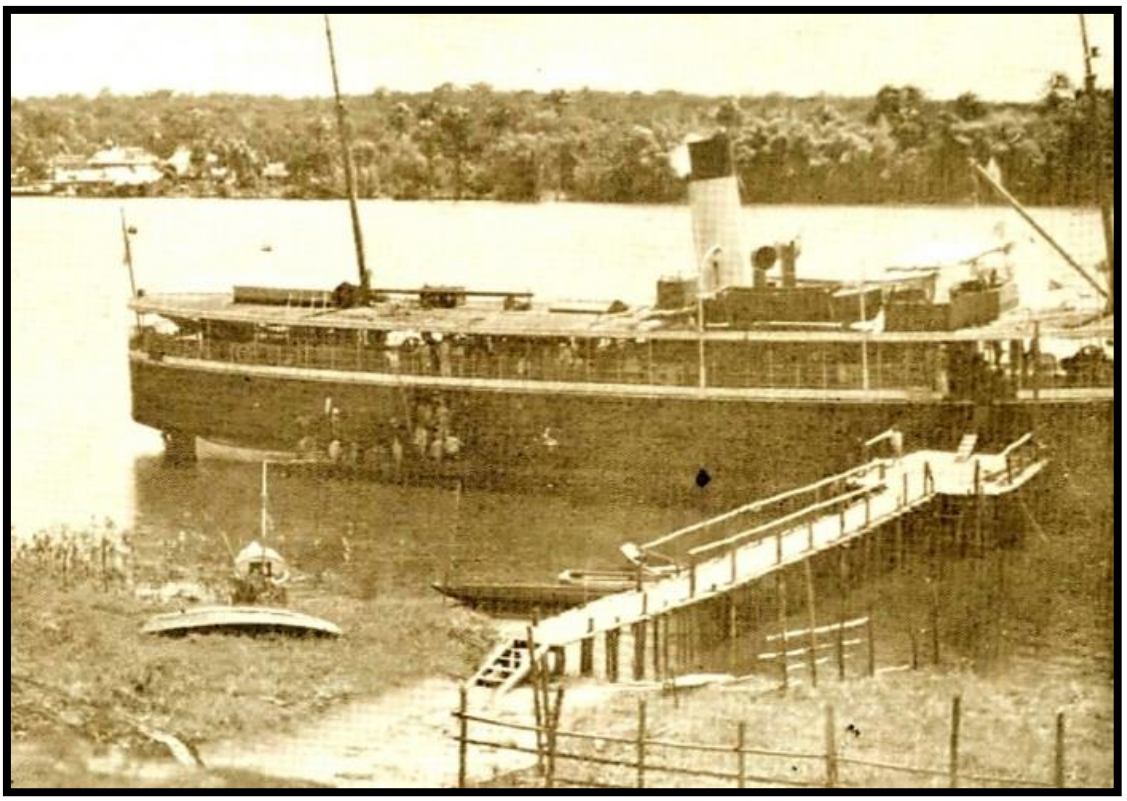
[4] Língua *Arawak-maipure* de uso exclusivo do Povo *Palikur Arukwayene*. (CAPIBERIBE, 2007)

Questão do Amapá, dependendo da fonte consultada. Esse contestado específico trata da disputa territorial entre potências coloniais (Portugal e França) que só encontrou solução após a emissão de um Laudo pelo presidente suíço Walter Hauser, em 01 de dezembro de 1900, redigindo a convenção jurídica que finalmente delimitou a fronteira amazônica entre as repúblicas brasileira e francesa no talvegue do rio Oiapoque, supostamente encerrando trezentos anos de contestação mútua (MEIRA, 1989).

1. ATUAÇÃO DOS CEARENSES NA FRONTEIRA EURO-INDÍGENA EM VERSÃO ARUAQUE – A *KEKA SIRHARA*

Registros históricos como o do naturalista Emílio Goeldi referenciados no *caput* do artigo conferem lastro à narrativa indígena sobre o estado de guerra vivenciado no território Contestado do Amapá ao final do século XIX, denunciando a intervenção de uma milícia de homens de identidade alegadamente cearense a serviço da ocupação brasileira (GOMES et al, 1999). A notícia da chegada dos *sirhara* (cearenses) a região do Oiapoque é narrada da perspectiva indígena pelo senhor *Uwetmin* a partir do avistamento de uma "grande *Umun*" (canoa) que descansava na foz do rio *Urukauá* (tributário da baia do Oiapoque), relato que coincide com a navegação a vapor que singrava toda a bacia do Amazonas, em fins do século XIX, conforme a imagem:

Figura 1: O vapor "Cassiporé", atracando na vila Oiapoque na primeira década do século XX



Fonte da imagem: Marinha Mercante Brasileira - Relação de Navios da Amazônia Durante o Ciclo da Borracha. Disponível em <https://navioseportos.com.br/br/index.php/historia/a-navegacao-na-amazonia/180-relacao-de-navios-da-amazonia-durante-o-ciclo-da-borracha> acesso em 25 de nov. de 2021

A narrativa inicia com o memorialista *palikur* afirmando que:

> [O]s brancos iam passar pelo oceano para entrar no [rio] *Urukauá*... quem primeiro contou essa notícia ao povo de *Masiká* foi um *awaig* [homem] que eles chamavam de pai. Foi o padre quem contou que os *siraha* [cearenses] iam entrar pelo *Urukauá*... ele trouxe essa notícia para todo mundo, dizendo que os grupos de *tukuyene* [portugueses] iam entrar e abusar das pessoas ... ele falou que eles iam entrar, que eles iam chegar, porque os *siraha* [cearenses] são tão cruéis como os *tukuyene* [portugueses] ... o padre disse para todo mundo se afastar de suas aldeias e ir para o mato ... para outro lugar longe do rio porque os grupos de *tukuyene* logo iriam entrar. (*UWETMIN* – Manoel Antonio dos Santos, set/out. 2016)

No trecho acima narrado é possível notar distintas categorizações usadas para designar pessoas e coletivos não indígenas, os "brancos". Cumpre dizer que

os *nawotuye* (estrangeiros) em território *arukwayene* não se constituem novidade, visto que este povo mantém relações com não indígenas desde a invasão europeia, em princípios do século XVI. Esse antigo histórico de contato ajuda compreender porque prevalece no código linguístico e respectivo referencial cosmológico *palikur,* distintos mecanismos de classificação para pessoas de "pele branca". A categorização desses estrangeiros em diferentes níveis de refinamento, conforme percebemos no trabalho etnográfico em campo, colocam os *siraha* (cearenses) como uma subcategoria a serviço dos *tukuyene* (também designados *Pegyene*, referindo sempre os portugueses de Belém do Grão-Pará).

No presente etnográfico, o termo *Tukuyene* refere-se a um estrangeiro, sinônimo de *parnãn,* por se tratarem ambos de "brancos falantes de língua portuguesa". Em geral as diferentes categorias de brancos engendradas pela antropologia *arukwayene* remontam quase sempre a seres *axtigyene* (gente não domesticada), ou seja, pessoas que se apresentam com comportamentos sociais próximos aos dos predadores selvagens e por isso potencialmente inspiram terror. No trabalho de Artionka Capiberibe (2007) esse "terror" transparece em diferentes ocasiões, pois no contexto de atuação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI): "*[h]avia ainda um medo muito grande dos "brancos", entenda-se: brasileiros, associados aos portugueses e relacionados a toda a história de perseguições sofridas pelos Palikur*" (CAPIBERIBE, 2007, p. 122). É dessa maneira que as classificações para pessoas brancas revelam uma contínua reflexão e consequente produção de conhecimentos antropológicos da perspectiva *Palikur Arukwayene*, a que Roy Wagner chamaria de "antropologia reversa" (WAGNER apud VIEIRA, 2014, p. 243).

De volta ao relato do Senhor *Uwetmin*, percebe-se que a chegada ostensiva de grandes embarcações a vapor com migrantes *sirhara*/cearenses foi denunciada aos *Palikur* previamente por um clérigo, amigo dos Aruaque no Baixo Oiapoque. Nesse contexto é difícil afirmar a nacionalidade do agente

eclesiástico, visto que o Amapá, até o ano de 1900, é "*territoire contesté franco-brésilien*" e em tese, de livre acesso a agentes de ambas as nações.[5] Mas o importante a notar é que aquela autoridade religiosa já previa o massacre e aconselhou os indígenas das aldeias mais expostas a se refugiarem. Conselho que não foi seguido, segundo o senhor *Uwetmin*, pela incredulidade dos *Masikyene*[6] que preferiram organizar sua *kaika* (festa) do que abraçar o alerta recebido.

O relato segue com a invasão da aldeia *Masiká* pelos "brancos *sirhara*" em uma tarde em que os moradores se preparavam para uma festa ou rito de passagem feminino, que traduzimos como a festa da menina-moça. Assim, afirmou *Uwetmin* que:

> (...)[Q]uando os *Palikur* do *Masiká* perceberam que os *Tukuyene* haviam mesmo chegado, correram e pularam na água para atravessar para outro lugar... uns conseguiram atravessar e fugir, mas outros morreram comidos pelos jacarés... era tempo de água grande... uns escaparam, mas outros foram comidos pelo *axtig* da água... Outros também não tiveram como fugir dos brancos... os *Tukuyene* subiram na terra e prenderam muita gente... eram muito malvados esses brancos... muitos maus... eles pegavam os *ahwiy*,[7] mas não os matavam... os *ahwiy* eles não queriam matar... dos *ahwiy* aqueles homens cruéis arrancavam a pele e depois jogavam sal... eles depelaram os velhos *Masik*... Eles pelaram os velhos e depois salgaram e isso causava muita dor. As mulheres grávidas que foram capturadas eram pregadas na árvore de cabeça pra baixo... quando as mulheres eram penduradas então os *siraha* vinham e cortavam a barriga delas e tiravam os filhotes prá fora... tiravam os filhotes vivos de dentro da barriga delas... No lugar dos filhos eles jogavam sal dentro da barriga delas... os *siraha* faziam as mulheres grávidas gritarem até morrer. Naquele dia as crianças e os jovens capturados foram todos mortos[.] (*UWETMIN* – Manoel

[5] Sobre o assunto consultar Meira (1989) e Vallot (2012).

[6] Clã ou grupo familiar *arukwayene,* outrora habitantes da ilha *Masiká.* Ao que tudo indica os *Masikyene* foram extintos após o massacre perpetrado pelos *Sirhara,* sendo seus sobreviventes acolhidos e incorporados em outras aldeias.

[7] *Ahwiy*: designação para velho, avô ou ancião em língua *parikwaki*, podendo também conferir a qualidade de líder ou sábio. A aparente predileção dos *sirhara* por torturar os anciãos denotam algum "conhecimento" dos brancos frente ao *status* destes entre os *Palikur*. As narrativas do Senhor *Uwetmin* evidenciavam que nesse período ainda era o "[v]elho [quem definia] as mudanças de acampamento e a declaração de guerra (...) [bem como] a consulta junto dos doentes", conforme observou Jean-Baptiste Debret no século XIX em relação a outras sociedades indígenas no Brasil. Cf. DEBRET et al, 1989, p. 51.

Assim temos a narração sintética do trauma provocado pelos brancos invasores em sua investida sobre o território aruaque por ocasião do Contestado do Amapá. Da perspectiva *arukwayene*, a invasão é liderada pelos *tukuyene*/portugueses, donos das embarcações a vapor, enquanto as torturas e assassinatos contra o povo de *Masiká* foram perpetrados pelos cearenses que lotavam as "grandes canoas". Os requintes de crueldade narrados contra velhos, crianças e grávidas não é desconhecido pelos *Arukwayene*, pois lembram o *modus operandi* das "correrias" empreendidas por portugueses, entre os séculos XVII e XVIII, em toda a região amazônica (HEMMING, 2008). Os relatos impressionam pela carga de sanguinolência promovida contra os indígenas, conforme expressa no relato do narrador *Uwetmin*. Dentre a farta possibilidades de questões que se avizinham diante do relato, nos preocuparemos inicialmente com a figura antagônica dos *tukukyene*/portugueses, a quem os *Arukwayene* atribuem a prática genocida em uma narrativa que se passa, aparentemente, em algum momento entre os séculos XIX e século XX.

Uwetmin inicia sua fala tratando de um evento festivo local, que surge atravessado de uma importância simbólica capaz até mesmo de desviar o povo de *Masiká* da oportunidade de fugir em segurança da ameaça estrangeira que chegava por água. Neste instante, a um só tempo, o narrador usou de sua habilidade com as palavras para representar um contexto festivo que desempenhava um papel dentro de um calendário que se renovava naquela oportunidade, criando assim, de maneira perspicaz, um cenário que se transformaria abruptamente com a chegada dos *tukukyene*/portugueses em suas canoas a vapor. Dentro da história narrada, isto desloca o não indígena para um lugar distinto do habitual caráter de herói na história oficial da colonização. Neste relato o branco esteve na posição de um visitante negativamente inesperado, um visitante que trouxe consigo apenas morte, dor e a descontinuidade abrupta do

ciclo natural da vida na localidade. No arco narrativo que compete aos *tukukyene*/portugueses, suas ações impediram a festa, a vida, sua presença tornou-se sinônimo de morte e de desequilíbrio. Tomemos o fato dos indígenas em fuga sendo atacados por jacarés e temos aí a expressão da desordem ecológica e espiritual que chega na companhia dos não indígenas. Eis a figura antagônica do branco coligida no testemunho de *Uwetmin*.

Expressando ciência das distinções laborais existentes no empreendimento da neocolonização e bem como na empreitada de tortura, o narrador distingue os não indígenas entre os *tukukyene*/portugueses, que são donos da canoa de vapor, dos *sirhara*/cearenses que estão sob o comando dos primeiros. Para tanto, *Uwetmin* discrimina, com detalhes, escalas heterogêneas de violências praticadas contra idosos e mulheres gestantes. Enquanto os *tukukyene*/portugueses se ocuparam com prisões e violências não letais – nem por isso menores –, os *sirhara*/cearenses engendraram toda sorte de ações vis e letais a mando ou com o consentimento dos *tukukyene*. Ainda de acordo com o relato, para as gestantes restou à violência incorrer também em escalas simbólicas, visto que tiveram seus ventres deflorados e em seguida salgados. Tal ação faz lembrar o processo de aplicação de sal no solo para que se evite a semeadura futura, neste sentido, o narrador expressou não apenas a violação da vida ainda no ventre materno, mas uma atitude cruel acompanhada de uma escala simbólica que mirava não menos que o desejo de extinção dos futuros *Palikur*. A bestialidade simbólica também alcançou aos que passaram pela lesão corporal que lhes tirou as peles e salgou a carne, em ação grotesca que se assemelha ao processo destinado à produção de carne salgada, expressando assim, por parte dos algozes, uma lógica que desprezou qualquer traço de caráter humano que a existência *Palikur* representava. Não bastou, portanto, ingressar com violência física, o relato evidencia formas de violência de natureza simbólica que estiveram ligadas a uma escala irracional que diminuía e desprezava a humanidade dos

Palikur.

Em outro trecho, o senhor *Uwetmin* continuou a narrativa asseverando a tentativa de resistir aos brancos:

> [O] Cacique *Yuruvwi* lutou contra eles... mas ele estava sozinho... o cacique estava sozinho e seus sobrinhos não estavam com ele. Ele havia convidado muita gente para a festa! Mas os convidados ainda não tinham chegado... Então o Cacique lutou. Ele lutou e matou alguns deles... [dos *siraha*]... Se estivesse com seus sobrinhos o Cacique podia até ter acabado com os brancos, mas ele estava sozinho. Ele ficou sozinho e quando se cansou de lutar os brancos derrubaram o Cacique... eles derrubaram ele, o amarraram e o jogaram na canoa grande. Naquele dia os *tukuyene* "amarraram" 40 pessoas e os levaram para o seu barco. (...) Contando com o cacique, o povo de *Masiká* escravizado somava 41 pessoas... naquele dia dez pessoas morreram salgadas por causa da crueldade dos *siraha*. As cinco horas da tarde os brancos retornaram para onde vieram. (*UWETMIN* – Manoel Antonio dos Santos, set/out. 2016).

O testemunho de *Uwetmin* oferece lugar heroico à iniciativa de resistência do Cacique *Yuruvwi*, reconhecendo-o por sua habilidade em combate ao ferir com a morte alguns dos invasores. Sublinha também o demérito da vitória dos brancos ou talvez dedique atenção à forma desleal de combate dos *siraha*. Em todo caso, para *Uwetmin*, os brancos só conseguiram derrotar o Cacique após o fôlego de *Yuruvwi* ter se esgotado. Otimista, o narrador ainda se arrisca ao prever um possível cenário no qual os brancos poderiam ter sido derrotados, um cenário no qual o *Masiká* não teria caído. Este cenário idealizado parece expressar uma opinião própria do narrador, ao sugerir que o sucesso da resistência aos brancos residia na colaboração entre parentes ou clãs em aliança.

A este respeito, sublinha-se a existência na fala do narrador de um ressentimento menos latente, um ressentimento sutil dirigido aos parentes que não chegaram, aos parentes que não estavam lá e que deixaram o Cacique enfrentar sozinho aquela ameaça. O que, de acordo com o cenário idealizado pelo narrador, forma a ausência mais sentida no instante do combate. É certo que há

o claro ressentimento em relação aos violadores externos, que profanaram a vida e marcaram profundamente a memória local, mas também é possível rastrear este ressentimento menos evidente, e que surpreende, pois aparenta estar dirigido a alguns dos clãs aliados que conformam a atual nação *Palikur.* Não evidenciamos a questão para nutrir rusgas internas, mas o apontamento nos parece pertinente para implementar uma percepção da vida social em sua dimensão complexa, idiossincrática e que dista de qualquer caráter heterogêneo utópico.

Ainda sobre o combate do Cacique *Yuruvwi*,[8] vê-se que, ao final, ele se juntou a outros 40 parentes aprisionados pelos invasores e juntos foram sequestrados para atender o desejo dos não indígenas de obter mão de obra para trabalho em regime análogo à escravidão. Números apresentados pela produção da etnológica clássica, e que sugerem alguns referenciais demográficos para os *Palikur* no intervalo de 1633 a 1925 (RONDON, 2019, p. 256), demonstram uma drástica redução na demografia deste povo a partir do contato com os povos não indígenas. Também oferecem margem interpretativa para o caráter significativo que a perda de 41 indivíduos representou para o ramo *Masikyene* dos *Palikur*. Em contraponto, percebemos que o próprio relato de *Uwetmin* dá condições para se perceber um outro sentido na diminuição destes sujeitos diante dos olhos e dos censos não indígenas, um viés que ressalta o poder de decisão e protagonismo que é devido aos povos originários. Ocorre que, assim como no caso tratado acima, não podemos deixar de pensar que a presença de "brancos" nas proximidades do território aruaque passou a ser lida como risco eminente, provocando, deste modo, fugas estratégicas ou processos migratórios para apartar e proteger a si e aos seus de episódios como ao que acima se refere.

[8] De acordo com outro relato de *Uwetmin,* mesmo após a ocorrência destes episódios narrados, o Cacique *Yuruvwi* formou família longe do Amapá. Anos depois, seu filho voltaria a encontrar os *Palikur* e estabeleceria novas conexões e imbricados sentidos para esta trama. De acordo com o senhor *Uwetmin,* o filho do Cacique *Yuruvwi* era Cândido Rondon que, na tentativa de cessar as investidas dos *sirhara,* construiu o Posto Indígena do Encruzo. Para conferir mais a respeito, ler: BATISTA (2019).

Como visto no primeiro relato citado, de acordo com a narrativa de violência vivida pelos *Palikur*, os brancos que lideraram o massacre foram os "portugueses/*tukuyene*" de Belém, que trouxeram em seus barcos os *siraha* (cearenses), tão facinorosos quanto os primeiros. O *modus operandi*, conforme já destacamos, lembra o das correrias portuguesas na região quando estas promoveram seu despovoamento. De fato, no período lusitano, para todos que "mantinham contato com os franceses, a palavra de ordem da coroa portuguesa era [Conquista] [ou] [E]xtermínio[.]" (CARDOSO, 2008, p. 50), isso teria inclusive insuflado a guerra e perseguição dos *Galibi* e de outros grupos *Tupi*, como os *Wajãpi,* contra os aruaques alegadamente "franceses" (HURALT, 1972; VALLOT, 2012).

Tratamos aqui com um terror perpetrado por brancos ibéricos ao longo de séculos que não condiz com a ironia veiculada por Haroldo Maranhão (1982) em relação a "cobardia lusitana", pois há farta correspondência mostrando que "os índios do extremo norte preferiam manter relações comerciais com os hereges (não católicos) a travá-las com os portugueses, em virtude da extrema violência destes últimos[.]" (REIS apud CARDOSO, 2008, p.48). O belenense Maranhão faz constante alusão ao "[frágil] intestino português", que teria desatado um ciclo de guerras e assassinatos sem precedentes pelo medo lusitano daqueles que "se dizia apreciarem carne humana" (MARANHÃO, 1982, p. 25-50), antropofagia que além de etnologicamente falsa, legitima a repressão e o genocídio operado pelos portugueses por uma suposta necessidade de controlar o canibalismo na colônia.

No contexto das narrativas do ancião *Uwetmin*, aparentemente não se trata mais de agentes lusitanos, mas de brancos "falantes" de português, em que uns (luso-brasileiros), mantêm relações de subserviência sobre outros (cearenses). A filiação linguística é o que parece determinar o elo entre antigos e novos brancos, da perspectiva ameríndia.

2. GUERRA E FRANCOFOBIA: GENOCÍDIO E "LIMPEZA" NO TERRITÓRIO DO AMAPÁ

O relato do Senhor *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) ganha outras possibilidades de entendimento quando confrontado com as cartas[9] do administrador da Comune de *Sain't Georges de l'Oyapock* ao governo de Caiena, especialmente uma, datada de 28 de novembro de 1895, em que informa-se a capital que:

> (...) 20 persones du *Rucaoua* est venue m'informer que plus de 100 brésiliens armés sont arrivés dans leur village (...) ces brésiliens arrives dans trois bateaux et armés, assessorément um but um chef que (ilegível) chez Cabral)[.] (THÉOPHILE apud CARDOSO, 2008, p. 121-122).

Esse informe dá a entender que o bando de "capangas cearenses", armados pelo militar paraense Veiga Cabral (com suposto consentimento velado do Estado do Grão-Pará), fazia incursões por todo o território do Amapá. Neste contexto, o objetivo parece ser eliminar toda e qualquer ocupação francófona, aí inclusos os "índios franceses" *palikur*, o que também é confirmado pelo relatório de Emílio Goeldi, como veremos (GOMES et al., 1999, p.102). Ocorre que mesmo "a serviço" do governo brasileiro, Goeldi não deixou de evidenciar repulsa às violências perpetradas pelo bando armado de Veiga Cabral no então território do Amapá. Além disso, há evidências de que o militar Cabral recebia vapores com armas e "milicianos" nordestinos "[d]o próprio Pará com o conhecimento do governador Lauro Sodré[.]" (CARDOSO, 2008, p.137).

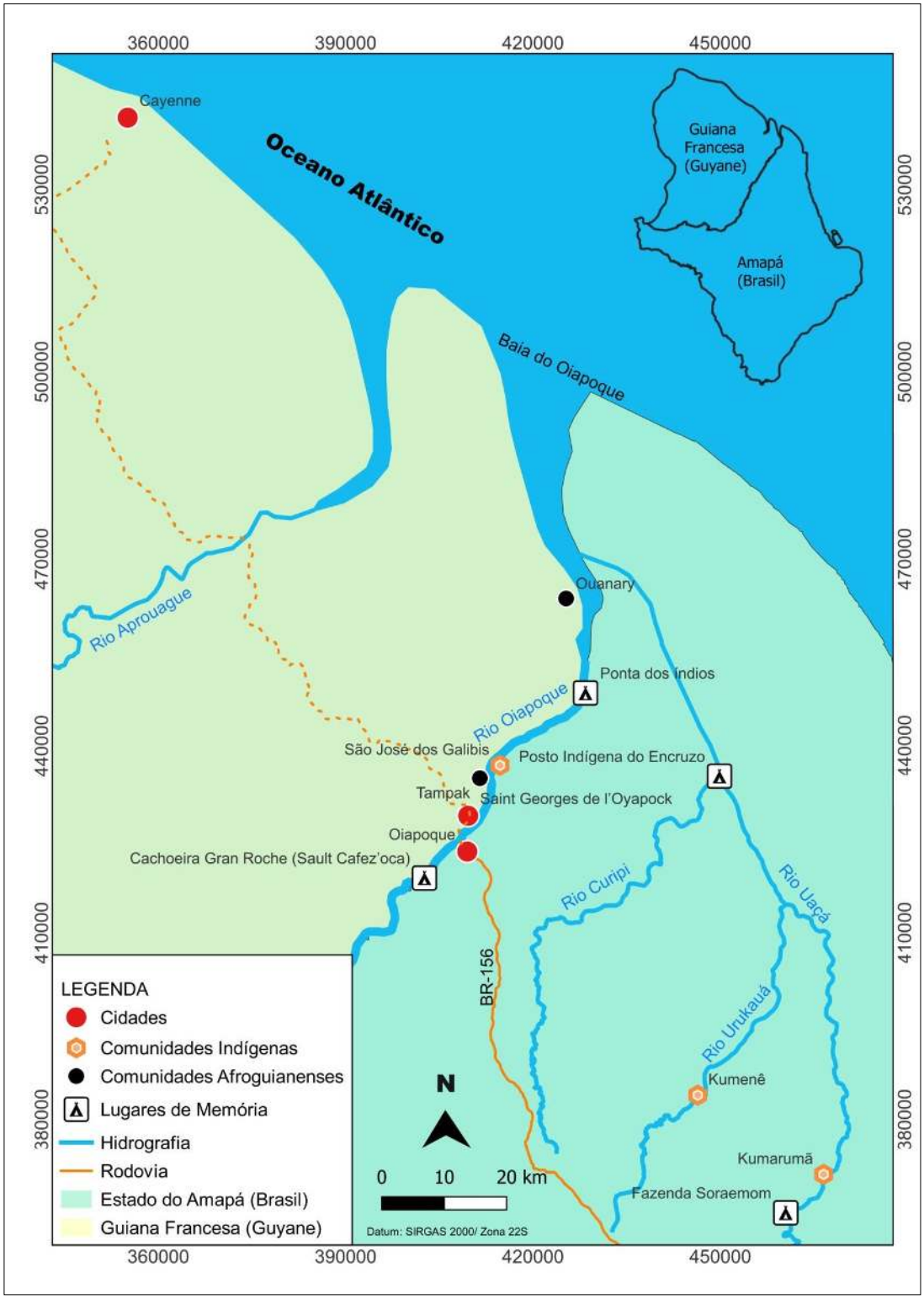
Aparentemente, enquanto se buscava uma solução diplomática para a questão do antigo Contestado territorial entre Brasil e França, o governo provincial paraense engendrava sua "conquista" particular do Amapá a partir da

[9] Documentos escritos recuperados dos arquivos da prefeitura de *Saint Georges de l'Oyapock* (Guyane), mencionadas e reproduzidas na pesquisa de Francinete Cardoso (2008, p. 121-127).

intervenção de Veiga Cabral e mais uma centena de nordestinos armados, anos antes do Laudo suíço ser ratificado. Cumpre então destacar que com exceção do ocorrido na invasão da Vila do Espírito Santo do Amapá, em maio de 1895, que culminou com o assassinato do militar francês *Lunier* e a destruição da vila no tiroteio que se seguiu (SILVA, 2012, p. 64-65), não há registro ou memória presumida de que o governo francês estabelecido na ilha de Caiena tenha reagido aos assassinatos dos "índios e crioulos franceses"[10], nem tampouco ao espólio das fazendas dos brancos *parasi* que viviam em terras futuramente "brasileiras" da região contestada.

[10] Em nossas incursões pelo rio *Urukauá* entre os anos de 2016 e 2018 para o recolhimento de dados, o Cacique *Arukwayene Natãn* dos Santos mostrou-nos as ruínas de pedra da "Casa do Francês" em um terreno elevado, à margem esquerda do rio. É alta a probabilidade das ruínas tratarem de uma fazenda de franceses "brancos" expulsos ou mortos pelo bando de Veiga Cabral. Acreditamos se tratar de uma antiga propriedade de "brancos" pois os *Arukwayene* distinguem o aliado francês branco, o *parasi*; do aliado franco-guianense negro, o *atiwi*.

Figura 2: Mapa da calha baixa do Rio Oiapoque, atual fronteira binacional Brasil/França.



Fonte da imagem: BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. Keka Imawri: narrativas e códigos de guerra entre os Palikur-Arukwayene. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

Os testemunhos combinados nos levam a percepção de que a "*oligarquia de capangas e aventureiros do Ceará*" (GOELDI apud CARDOSO, 2008, p. 120) referenciados por Emílio Goeldi como integrantes da milícia de Veiga Cabral expulsou indígenas, negros e brancos francófonos da região do Contestado, "limpando" a fronteira setentrional do Brasil à custa de assassinatos e deslocamentos em massa, alguns anos antes da assinatura do tratado neofronteiriço. Por outro lado, relacionar a atuação de pessoas nordestinas no extremo setentrional da suposta "Guiana portuguesa" em período próximo ao auge da exploração seringueira amazônica (*Hevea brasiliensis*), impõe a consideração de que a ocupação da região guarda outras possibilidades e motivações, que não somente a busca pelo ouro e o látex, bem como questiona um suposto predomínio de colonização eminentemente "paraense" nas plagas do Oiapoque. Conforme veremos, há razões para crer em uma abordagem multicausal para a ocupação *parnãn* (luso-brasileira) durante e após a guerra do contestado, com base no testemunho indígena.

É sabido que a partir da década de 1840 do século XIX intensificou-se a migração de populações não indígenas, advindas principalmente do nordeste brasileiro, para toda a bacia do Rio Amazonas. Deslocamento motivado principalmente pelo que se constituiu como o "boom" da borracha, pois "[a]té 1900 o Brasil foi o único produtor de borracha" sendo seus produtores primários os "índios amazônicos" e mais tarde os "flagelados" do nordeste do país (WOLF, 2005, p. 391). Assim, entre 1820 e 1910, a população Pan Amazônica saltou de estimados 137.000 habitantes para o quântico de 1.300.000 pessoas, o que significa que na última metade do período oitocentista o povoamento da região foi multiplicado por dez em seu número total (COMISIÓN AMAZONICA DE DESAROLLO Y MEDIO AMBIENTE, 2017, p. 44-61). Este crescimento obteve seus dois grandes expoentes urbanos – no caso brasileiro – em cidades consideradas síntese da conjuntura internacional ligada à economia da borracha:

Belém/PA e Manaus/AM. Coincidentemente, Belém é a cidade dos brancos *Pegyene/Tukuyene* aqui referenciados pela memória e historicidade *palikur*.

Estudando os documentos deixados por Euclides da Cunha, vemos que Samuel Benchimol (1977) considerou a dinâmica de ocupação do interior amazônico como "a solução" que o governo brasileiro encontrou para remediar a condição dos "flagelados" de sucessivas secas, que se repetiam em tempos intervalares desde o período setecentista no nordeste do país. Conforme Euclides registrou, a diáspora e o exílio sistemático dos "flagelados" se realizavam quando "[a]barrotavam-se, às carreiras, os vapores, com aquêles fardos agitantes consignados à morte. Mandavam-nos para a Amazônia – vastíssima, despovoada, quase ignota[.]" (CUNHA apud BENCHIMOL, 1977, p. 317). A descrição dos migrantes deslocados em massa às expensas dos governos nacional e provinciais (Amazonas e Pará) para a região amazônica dão conta de uma população "faminta" e "bexiguenta", cuja única opção seria ocupar os territórios indígenas com os meios de que dispusessem. Digno de nota também é o entendimento generalizado e raso a respeito do espaço amazônico, quando por vezes este é caracterizado como um vazio demográfico que sofre por um constante "despovoamento", denotando então o lugar de ocultamento reservado às nações indígenas na história do país (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 47).

Dentro desse quadro, é possível perceber o delineamento de mais um ciclo de guerras entre populações subalternizadas – cearenses em migração e indígenas guianenses – pela ocupação e/ou permanência no espaço amazônico, com dedicada atenção ao último quartel do século XIX e início do século XX, dos quais participariam os *Palikur Arukwayene.* No final da segunda década do século XX, em 1919, ainda é possível identificar a diáspora nordestina em curso denotada no discurso do Senador brasileiro Justo Chermont, que na ocasião planejava um projeto de colonização para os "[f]lagelados do Nordeste [que] continuam a chegar em levas ao Porto de Belém do Pará [sendo] patriótica a

medida de localizá-los na ubérrima região da fronteira [norte]" (TASSINARI, 2001, p. 171). No discurso de Chermont consta também uma alegada "incapacidade indígena" em anular a influência estrangeira na região do Oiapoque, o tráfico do ouro "brasileiro" pelo porto de Caiena e o medo de uma nova "invasão" francesa na área.

Uma alegada postura "belicosa" por parte dos sobreviventes da diáspora nordestina e os consequentes massacres da população indígena que se seguiram, ficam implícitos quando se considera que "[e]spraiando-se pela hinterlândia**, êsses cearenses,** contractados pelos pioneiros [da Amazônia] não recuaram a um só embaraço." (BENCHIMOL, 1977, p. 318 [Grifo nosso]). Cumpre reforçar que do ponto de vista governamental, a busca pela seiva da seringueira[11], que seria o grande motor de geração de divisas para o estado brasileiro, transmuta-se com o passar dos anos – no caso da fronteira do Baixo Oiapoque – na necessidade de colonizar e garantir o ganho definitivo do território expresso na guerra "diplomática" do Brasil contra a França.

Como visto, é ilusória a percepção de que os povos indígenas do Oiapoque estiveram a salvo do "sistema de barracão", bem como do "tempo do terror" proporcionado pelo conluio entre a política de estado e os potentados locais em função do isolamento territorial e distância em relação a calha do Amazonas, e também em virtude do que hoje parece óbvio ao conhecimento que se tem da flora amazônica – a ausência de reservas de *Hevea brasiliensis* no Amapá – exatamente porque o terror perpetrado na região aparentemente se constituiu em outros moldes, inspirados que foram na francofobia que também atingia os povos indígenas que historicamente mantinham relações com os colonizadores da ilha de Caiena.

[11] De acordo com Eric Wolf, o Brasil incrementou enormemente sua produção de borracha combinando a servidão indígena como o deslocamento dos nordestinos sob o comando de "cultivadores" luso-brasileiros, passando da produção de 278 toneladas anuais em 1827 "[p]ara uma media anual de 20 mil toneladas na última década do século" (WOLF, 2005, p. 391).

À GUISA DE CONCLUSÃO PROVISÓRIA

Entendemos que o presente texto demonstra a necessidade de se repensar a falsa oposição entre memória e esquecimento; e entre o documento escrito e o documento falado, concordando com larga literatura acadêmica dedicada aos temas de História, memória e oralidade, em favor de uma revisão historiográfica local que não necessariamente venha abolir pressupostos estabelecidos, mas que possa propor narrativas outras que coexistam em grau de equivalência e contribuição para a compreensão do passado amazônico e guianense.

No que diz respeito à Amazônia oiapoquense é importante ressaltar que a frustração sobre as reservas de látex que alimentou a diáspora de muitos, implicou o sujeito social nordestino em parceria com supostos patrões paraenses, tornando-os ferramentas e agentes do terror infligido aos povos Aruaque – efetivamente donos do território desde tempo imemoriais – denotando um conflito territorial eminentemente racializado, como parece apontar a memória do ancião *Uwetmin*. As alegadas reservas de borracha, aliadas a falácia do "vazio demográfico" amazônico produzido no discurso estatal apontam para o resultado nefasto de um genocídio localizado em que comunidades indígenas inteiras desapareceram da noite para o dia, o que é rastreado tanto nos documentos escritos de base francófona, quanto nos aqui falados em língua *parikwaki*.

Sem podermos afirmar de forma peremptória que a "milícia cearense" sob o comando do militar paraense Veiga Cabral tenha se constituído como a responsável direta pelos crimes perpetrados e consequente desaparecimento do povo *Masikyene*, pode-se supor que o racismo estruturante, que legitima o genocídio, faz parte da história da Amazônia e dos guianenses no passado, com claros indícios de ecos no presente.

REFERÊNCIAS

ARNAUD, Expedito; COLONELLI, Cristina Argenton. "Os Índios da Região do Uaçá (Oiapoque) e a Proteção Oficial Brasileira". **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 9, p. 115-117, 1970.

AZEVEDO, João Lúcio. **Os jesuítas no Grão-Pará**: suas missões e a colonização. Travares Cardoso & Irmâo, 1901.

BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. **Keka Imawri: narrativas e códigos de guerra entre os Palikur-Arukwayene**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

BELTRÃO, Jane Felipe; BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. Sr. Uwet, a tutela e o indigenismo. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 10-26, jul./dez. 2018.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia, um pouco-antes e além-depois**. Umberto Calderaro, 1977.

BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. Coordenação Geral das Comissões Demarcadoras de Limites. Primeira Comissão Brasileira Demarcadora de Limites. **Fronteira Norte**: demarcando e aproximando a Amazônia – PCDL 8 Décadas. Belém: FUNAG/PCDL, 2011. 293 p.

CABRAL, João de Pina. Galvão na terra dos canibais: a constituição emocional do poder colonial. C. Bastos, M de V. Almeida y B. Feldman-Bianco, **Trânsitos coloniais**: diálogos críticos luso-brasileiros, Instituto de Ciências Sociais, Estudos e Investigações, n. 25, p. 93-116, 2002.

CAPIBERIBE, Artionka. **Batismo de fogo**: os Palikur e o Cristianismo. Annablume, 2007.

CARDOSO, Francinete do Socorro Santos. **Entre conflitos, negociações e representações**: o contestado franco-brasileiro na última década do século XIX. Associação de Universidades Amazônicas, UNAMAZ, 2008.

COMISIÓN AMAZONICA DE DESAROLLO Y MEDIO AMBIENTE. **Relatório Amazonía Sin Mitos**. Geo Amazônia PROG. 2017. Disponível em: http://otca.info/portal/admin/_upload/publicacoes/SPT-TCA-ECU-SN-AMAZONIA.pdf acesso em: 09/09/2018.

DEBRET, Jean-Baptiste; MILLIET, Sérgio; DA CUNHA, Lygia da Fonseca Fernandes. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.

FERREIRA, Lúcio Menezes. "Ordenar o Caos": Emílio Goeldi e a arqueologia amazônica. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v. 4, n. 1, p. 71-91, 2009. Acesso em 13 de novembro de 2017.

GOMES, Flávio dos Santos; QUEIRÓZ, Jonas Marçal de; COELHO, Mauro Cézar. **Relatos de Fronteiras**: fontes para a História da Amazônia. Séculos XVIII e XIX. Belém: Editora Universitária/UFPA, 1999.

HEMMING, John. Os índios e a fronteira no Brasil Colonial. In BETHELL, Leslie. **História da América Latina**. São Paulo: EDUSP/Brasília: FUNAG, v. 2, 1999.

HURALT, Jean Marcel. **Français et Indiens en Guyane**, *1604-1972*. Paris: Union Générale d'Édition, 1972.

LASMAR, Denise Portugal. O acervo imagético da Comissão Rondon no Museu do Índio: 1890-1938. In: **O acervo imagético da comissão rondon no Museu do índio**: 1890-1938. Rio de Janeiro: Museu do Índio. 2008.

MARANHÃO, Haroldo. **O Tetraneto Del-Rey**. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves. 1982.

MEIRA, Sílvio. **Fronteiras Setentrionais**: 3 séculos de lutas no Amapá. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 1989

MITCHELL, Angus. **Roger Casement no Brasil**: a borracha, a Amazônia e o mundo Atlântico 1884-1916. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2011.

MITCHELL, Angus; IZARRA, Laura P.; BOLFARINE, Mariana (Orgs.). **Diário de Roger Casement na Amazônia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2016.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Os Índios Palikur e seus Vizinhos**. São Paulo: USP. 1926.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa etno-histórico**. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1981.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra

Capa. 2016.

REIS, Arthur Cézar Ferreira. **A Política de Portugal no Valle Amazônico**. Belém: SECULT. 1993.

RICARDO, Carlos Alberto (Org.). **Povos Indígenas no Brasil**. São Paulo: CEDI. 1983.

RONDON, Cândido Mariano da Silva**. Índios do Brasil** – vol II: índios do Brasil das cabeceiras do Rio Xingu, rios Araguaia e Oiapoque. Brasília: Senado Federal. 2019.

SILVA, Ana Cristina Rocha. Formação Socioambiental do Estado do Amapá. In: SIMONIAN, Ligia T. Lopes; BAPTISTA, Estér Roseli (Orgs.). **Formação Socioambiental da Amazônia**. Belém: NAEA. 2015.

SILVA, Jonathan Viana. **Cabralzinho**: a construção do mito de um herói inventado na sociedade amapaense. São Paulo: Ed. Schoba. 2012.

SILVA, Katiane. "Para o Pará e o Amazonas: látex. Notas sobre as pressões e violações no interior da Amazônia na economia extrativista". In: BELTRÃO, Jane Felipe; LACERDA, Paula Mendes (Orgs.). **Amazônias em tempos contemporâneos**: entre diversidades e adversidades. Rio de Janeiro: Mórula. 2017

SOUZA JUNIOR, José Alves de. **Tramas do cotidiano**: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos. Belém: Ed. UFPA. 2012.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil.** Petrópolis: Editora Vozes. 1995.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Da Civilização à tradição: os projetos de escola entre os índios do Uaçá. In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (Orgs.). **Antropologia, História e Educação**: A questão indígena e a escola. São Paulo: Global. 2001.

VALLOT, Hugues. "A construção da fronteira Brasil/Guiana Francesa e os Palikur". In: PIMENTA, José; SMILJANIC, Maria Inês (Orgs.). **Etnologia Indígena e Indigenismo.** Brasília: Positiva. 2012

VIEIRA, Marina Guimarães. "A descoberta da cultura pelos Maxakali e seu projeto de pacificação dos brancos". In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & CESARINO, Pedro Niermeyer (Org.) **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. São

Paulo, Cultura Acadêmica. 2014.

WOLFF, Cristina Scheibe. **Mulheres da Floresta**: uma história, alto Juruá (1890 – 1945). São Paulo: Hucitec. 1999.

WOLF, Eric R. **A Europa e os Povos sem História**. São Paulo: EDUSP. 2005

FRONTEIRAS
REVISTA DE HISTÓRIA

OPEN ACCESS

PPGH | UFGD
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DOI: 10.30612/frh.v25i45.17075

Caminhos dos *Axun* no Território Gavião: Memórias em deslocamentos

Paths of the Axun in tre Gavião Tettitory: Memories in displacements

Rutas de los Axun en el Territorio Gavião: Memorias em desplazamientos

Concita Guaxipiguara Sompré
Federação dos Povos Indígenas do Estado do Pará (FEPIPA)
Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará
Marabá, Pará, Brasil
concitasompre1510@gmail.com
https://orcid.org/0009-0005-4236-7382

Elizabeth Garcia Mantilla
Universidade Estadual do Norte Fluminense/Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais
Campos do Goytacazes, Rio de Janeiro, Brasil
eligarm@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-9902-2792

Hiran de Moura Possas
Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará/ Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia
Marabá, Pará, Brasil
hiranpossas@unifesspa.edu.br
https://orcid.org/0000-0002-0078-4920

Resumo: A partir das narrativas do povo Gavião sobre os impactos do contato forçado, analisam-se as transformações nos modos de vida dos grupos *Kỳikatêjê, Akrãtikatêjê* e *Pàrkatêjê*, rememorando os efeitos deletérios que deixaram "os caminhos do contato" dentro do país Timbira (Terra Memorial Gavião). Krôhôkrenhũm, líder do grupo Pàrkatêjê, utilizou a metáfora dos *axun* (saúvas) para descrever a destruição causada pelos invasores, que transformaram florestas em pastagens e alteraram profundamente o território Gavião. Por meio desta metáfora zoomórfica, apresentam-se as formas como esses caminhos foram trilhados até cercar o povo Gavião dentro de seu próprio território, reduzido na Terra Indígena Mãe Maria pelos avanços da consolidação da sociedade brasileira. Nesse sentido, as considerações giram entorno a necessidade de reflorestar o território devorado, ancorando-se num planejamento da vida sob as premissas do respeito à autonomia, à autodeterminação e autogestão do povo Gavião, à formação de lideranças de capital simbólico-político significativo e o fortalecimento da cultura.

Palavras-chave: Povo Gavião. Amazônia. Memória. Lideranças Indígenas.

Resumen: A partir de las narrativas del pueblo Gavião sobre los impactos del contacto forzado, se analizan las transformaciones en los modos de vida de los grupos *Kỳikatêjê, Akrãtikatêjê* y *Pàrkatêjê*, rememorando los efectos dañinos que dejaron "los caminos del contacto" dentro del país Timbira (Tierra Memorial Gavião). Krôhôkrenhũm, líder del grupo Pàrkatêjê, utilizó de metáfora los *axun* (hormigas cortadoras) para describir la destrucción causada por los invasores, quiens transformaron los bosques en pastizales y alteraron profundamente el territorio Gavião. A través de esta metáfora zoomórfica, se presentam las formas en que estos caminos se trazaron hasta rodear al pueblo Gavião dentro de su propio territorio, reducido a la Tierra Indígena Mãe Maria debido a los avances en la consolidación de la sociedade brasileña. En este sentido, las reflexiones giran en torno a la necessidad de reforestar el territorio devastado, basôndose en un planeamiento de vida bajo "las premissas del respeto a la autonomia, la autodeterminación y la autogestión del pueblo Gavião, así como en la formación de liderazgos con un capital simbólico-político significativo y el fortalecimiento de la cultura.

Palabras clave: Pueblo Gavião. Amazonas. Memoria. Líderez Indígenas.

Abstract: Based on the narratives of the Gavião people regarding the impacts of forced contact, this analysis explores the transformations in the ways of life of the Kỳikatêjê, Akrãtikatêjê, and Pàrkatêjê groups, recalling the detrimental effects left by the "paths of contact" within the Timbira land (Gavião Memorial Land). Krôhôkrenhũm, leader of the Pàrkatêjê group, used the metaphor of the *axun* (leaf-cutting ants) to describe the destruction caused by the invaders, who turned forests into pastures and profoundly altered the Gavião territory. Through this zoomorphic metaphor, the paths taken by these invaders are depicted as they encircled the Gavião people within their own land, reduced to the Mãe Maria Indigenous Territory by the advancement of Brazilian societal consolidation. In this context, the reflections emphasize the need to reforest the devastated territory, anchored in a life plan based on the principles of respect for the

Gavião people's autonomy, self-determination, and self-management. The plan also focuses on developing leadership with significant symbolic and political capital and strengthening their cultural heritage.

Keywords: Gavião People. Amazon. Memory. Indigenous Leaders.

Recebido em 15/05/2023.
Aceito em 17/12/2024.

PREÂMBULO: "OS *AXUN*", AQUILO QUE CHAMAM DE SAÚVA

> Nesse tempo das guerras, nós ainda não tínhamos conhecido *kupẽ*. Nós estávamos no mato ainda. Nós já estávamos fugindo. Nós não nascemos aqui! Faz muito tempo que eu nasci…muito tempo. Não tinha *kupẽ* ainda não. Depois que nós vimos alguns *kupẽ*, que começamos a ver. Tinha pouco *kupẽ*, até parecia com *axun*, aquilo que chamam saúva, na língua do *kupẽ*, parecia com ela. Agora que apareceu, quando *kupẽ* nasceu, inventou isso aqui, mas de primeiro, não tinha *kupẽ* não, não tinha nada de branco. Quando vocês nasceram, parece que não tinha branco aqui perto da nossa terra, depois que vocês já estavam aqui, andando, eles apareceram, de repente apareceram. **Parece saúva mesmo, apareceram para pegar folhas dos outros. São assim mesmo, querem pegar tudo, pegar a terra. A terra está limpa, não tem mais floresta na terra do índio, mas hoje os *kupẽ* estão com olho grande assim, na terra indígena, estão doidos pra tomar, só pra criar gado. Não pensam em outra coisa.** (JÕPAIPAIRE, 2011, p. 38 grifo nosso)

As palavras supracitadas de um sobrevivente do contato com os *kupẽ*,[1] como o foi *Krôhôkrenhũm*, líder do grupo *Pàrkatêjê* falecido no ano de 2016 por causa de uma tuberculose pulmonar, nos lembram os caminhos que temos transitado para a construção da atual sociedade brasileira. Conhecido como *"Capitão"*, a fala de *Krôhôkrenhũm* sobre o contato retrata a sua experiência de enfrentar a "saúva;' como um inseto destruidor que foi se proliferando até "pegar tudo" no território Gavião. Na sua visão, os *axun* ou saúvas não só pegaram as florestas da sua terra, mas ainda carregaram o desejo de querer transformá-las em fazendas para criação de gado, definindo entrelinhas essa natureza compartilhada entre as saúvas e os *kupẽ*. Porém, essa natureza expressada em cantigas, falas ou relatos bifurcou-se em dois sentidos distintos: um sentido devorador e destruidor para *Krôhôkrenhũm*, e, um outro vencedor e conquistador, retratado pelo poema de Raymundo Rosa.

[1] *kupẽ* refere-se ao nome na língua jê para designar as pessoas não indígenas ou externas de um grupo étnico

> Vencemos o rio, transpusemos as cachoeiras, navegamos o impossível, vasculhamos o leito rochoso à procura de gemas preciosas. Extraímos o cristal, garimpamos o ouro. Penetramos nas matas, subjugando a natureza, rasgamos estradas, transformamos o ambiente, criamos o boi e plantamos a riqueza. Extraímos o caucho e colhemos a castanha. Vencemos batalhas contra as doenças, as febres, as pragas, as adversidades que eram grandes. Tudo sem anúncios, sem alardes, sem trombetas. Depois vieram os outros, brasileiros também, mas a luta maior, a batalha principal estava vencida, a natureza domada [...] (ROSA,1974 *apud* MATTOS, 1996, prólogo).

O poema acima expressa o sentimento de conquista por parte daqueles que chegaram à região dos rios Itacaiúnas e Tocantins, território dos Gavião, em meados de 1895. Subjugar, dominar, desbravar e transformar eram e são sentimentos que perpassam o interior do homem branco ao longo dos séculos; legitimando a barbárie nas mãos dos militares, empresários e funcionários do governo que foram chegando no interior do sudeste paraense.

Diferente do pensamento de *Krôhôkrenhũm*, no olhar de fora, a invasão do território Gavião deu-se pela necessidade de: produzir, gerar trabalho e acumular riquezas. E o conduto regulador dessa narrativa não deixou de ser apresentado e espalhado através de rimas, poemas ou fábulas. Basta lembrarmos dos contos infantis que caracterizam os animais nessa dinâmica de trabalho e acumulação, tal como ensina a antiga fábula popular sobre a formiga e a cigarra. Nela a formiga é trabalhadora, enquanto a cigarra passa seus dias cantando sem se preocupar pela chegada do inverno.

Nessa perspectiva, o povo Gavião alegoricamente torna-se a cigarra da fábula, a que só canta no verão e não faz nada no inverno, "os preguiçosos": "Falaram as formigas: Bom... Se você passou o verão todo cantando, que tal passar o inverno dançando? E voltaram para o trabalho dando risadas" (MARCELLO, 2021).

A narrativa traz efeitos de sentidos que extrapolam a recepção alegórica

para dar sustentação à sociedade do trabalho. A visão *kupẽ* faz das formigas a representação idônea do ser humano e dá potência e motivos para ordenar ontologias, colonizando outras representações. Porém, essa representação predatória encontrou o seu contraditório na tradição oral indígena, o que nos fez perguntar: E se então, a cigarra falasse: "Eu vou cantar e dançar sim! e você não vai pegar isso de mim!"?

Seguindo também um pensamento zoomórfico, na cosmovisão do povo Gavião, existe uma cantiga do *axun* que retrata outro lugar na cultura para esse "trabalho das formigas". A cantiga é evocada, em uma elaboração livre, do canto realizado por *Rõnoré*/ Mamãe Grande (2021), durante uma entrevista, e traduzida por seu filho *Pẽpkrakte Rõnoré Konxarti* e o seu sobrinho *Ajanã*. Recuperou-se o segundo verso complementando os versos já descritos no dicionário Parkatêjê-Português (ARAÚJO, 2016, pp. 46; 109).

> ***Axun, Axun krãtik tijê***/ Saúva, povo da cabeça chata
> ***Axun krãtik teri rypê mpo hô kréri ti hê hê***/ Saúva da cabeça chata, ele já comeu minhas folhas
> ***Nẽ xa kaka atoto kaikàrti jê***/ Não sei porquê, povo da bunda listrada

Nesta cantiga encontramos vozes que sempre falaram, mas que foram sistematicamente apagadas e silenciadas. O canto da Mamãe Grande traz uma entonação de desdém e indignação, mas também de nostalgia pela folha que foi pega sem necessidade e sem explicações para os seus verdadeiros *donos*. Nele escutamos mais uma pergunta do que uma resposta dos Gavião às narrativas externas que tentaram dominar e controlar suas vidas e seu território: "ele já comeu minhas folhas, não sei porquê [...]".

Essa pergunta ainda persiste no dia a dia, revelando que o *trabalho* dos *axun* encontra-se esvaziado de sentidos na cosmovisão do mundo Gavião. Os danos, violências e massacres realizados historicamente contra os Gavião

apresenta-se sem motivo, para quem vê a floresta em pé como uma continuação da vida, dos ensinamentos ancestrais e dos rituais. Não há lógica nesse trabalho ininterrupto de acumular riquezas para serem escravos do tempo.

Contrariamente, para os Gavião, é no tempo do inverno, que as suas manifestações culturais são praticadas por meios das festas e dos cantos. Não são presos do tempo, dançam e cantam com ele, num quase equilíbrio entre natureza e homem, onde ninguém domina o outro e há um respeito pelas trocas simbólicas. Porém, as folhas cortadas pelas saúvas que já foram levadas para além do território são a expressão concreta da cultura do povo Gavião Kỳikatêjê, Akrãtikatêjê e Pàrkatêjê sendo desmembrada aos poucos, rompendo o equilíbrio e forçando a entrada num outro tempo: "o tempo dos *axun*".

Nesse sentido, queremos partir das vozes silenciadas que contestaram e perguntaram qual o sentido de desbravar a floresta, descrevendo sinteticamente os caminhos trilhados por essas narrativas que chegaram até o país Timbira em forma de Estado, Empresa, castanheiros, garimpeiros e militares, trazendo consigo deslocamentos forçados e impactos para o atual território dos Gavião: a Terra Indígena Mãe Maria (TIMM).

1. O CAMINHO DAS ÁGUAS: A CHEGADA DOS *AXUN* NO TERRITÓRIO GAVIÃO

Rastreando os caminhos dos *axun* na memória histórica do território Gavião e de seus moradores, encontrou-se que o primeiro caminho aberto foi inaugurado com a instalação, no dia 5 de agosto de 1895, do "Burgo do Itacaiúnas" [2] a 18 km do que hoje é a cidade de Marabá (MATTOS, 1996).

Mas, por que se falar em primeiro lugar desse caminho? Para algumas populações indígenas, especificamente dos três grupos que moram na TIMM,

[2] "Burgo Agrícola do Itacaiúnas" é uma denominação mais usada em Portugal, para as povoações destinadas especialmente à agricultura.

qualquer alteração no curso das águas, das florestas, da sua organização social, ou instalações ao entorno do seu território é um impacto. O povoado "Burgo do Itacaiúnas" foi instalado do lado esquerdo da margem do rio Tocantins, distante quase 30 km do território Gavião. A aproximação do povoado foi uma ameaça. Isso foi confirmado pelos escritos dos historiadores relatando massacres aos Gavião, assim como a expansão de frentes extrativistas.

Em pouco menos de um ano, esse pequeno povoado contava com 222 habitantes e iniciava a criação de gado, após o sucesso da produção nas roças. Em 1897, a população do Burgo foi reduzida a 80 moradores, pois muitos tinham sido atraídos para trabalhar na exploração do caucho, um material que se parecia com a seringa que produzia o látex, matéria prima para fabricação de pneus, e na coleta da castanha, embora esta não tivesse ainda valor comercial (MATTOS, 1996, p. 25).

Todo esse fluxo de pessoas em busca de oportunidades trouxe consigo sonhos e expectativas de ganhos financeiros que afetaram e mudaram a vida dos Gavião que habitavam a região muito antes. Roberto da Matta e Laraia (1967, p. 77) escrevem que, na primeira fase do contato, os Gavião entram para a história como pessoas altamente perigosas, mesmo que ainda não fossem conhecidos pela população local. O estereótipo era reforçado, como justificativa para perseguir e matar os indígenas, uma forma de ocupar suas terras sem se preocupar com futuros ataques.

A segunda fase do contato data do ano de 1900, quando as margens do rio já não atendiam mais às necessidades econômicas dos invasores. Com a descoberta do caucho, as expedições no interior da mata se tornaram cada vez mais frequentes, atraindo muitos homens vindos do Maranhão, Goiás, Piauí, entre outros estados (MATTOS, 1996). A relevância econômica da produção de borracha fez com que um dos fundadores do núcleo do Burgo de Itacaiúnas, Coronel Leitão, solicitasse do Governador do estado do Pará um pedido de

terras, cedidas generosamente, o que o tornou possuidor de território muito amplo e rico em plantas de borracha (MATTA e LARAIA, 1967).

A partir de então, deu-se a fundação de uma pequena vila que seria conhecida como Marabá, em razão do ponto comercial inaugurado sob o mesmo nome no ângulo formado pelos rios Itacaiúnas e Tocantins (MATTOS, 1996, pp. 28-29), ponto de referência, encontro e comercialização, entre castanheiros e seringueiros. No período, os Gavião cruzavam pequenos núcleos agrícolas próximos das matas, mantendo contato pacífico com os locais, o que desmente o estereótipo de selvagens e violentos (MATTA e LARAIA, 1967, p.78). Uma situação de contato pacífico entre os Gavião e os regionais é comentada por Roberto da Matta e Laraia (1967, p. 79), ao ler o depoimento de Buscalioni sobre os sucessos na Fazenda Bela Vista, onde hoje está a cidade de Jacundá:

> A experiência de Buscalioni foi de certo modo decepcionante, pois as relações pacíficas que os Gavião estabeleceram com Manuel da Matta, punha por terra toda a selvageria dos índios e revelara simplesmente que eles eram capazes de viver em paz com os brasileiros da região [...] para, depois de verificar o contato entre índios e brancos, suspeitar mesmo que aqueles índios não fossem os Gavião (MATTA e LARAIA, 1967, p. 79).

O relato descreve a decepção, por parte de um viajante, ao se deparar com realidade que não coincidia com relatos que costumavam divulgar a respeito dos Gavião. Segundo Iara Ferraz (1984), tratava-se de uma fase "exploratória" das relações com os *kupẽ,* por parte de um dos grupos Gavião, mobilizados, principalmente, pelo desejo de ter acesso às ferramentas dos moradores locais: facão e machado.

Essa relação tornou-se violenta com a mudança das ferramentas utilizadas pelos *kupẽ*. O remo da canoa foi substituído pelo barco a motor; o facão pela espingarda. Também a fase exploratória foi substituída pelo recrudescimento das relações, como bem descreve *Krôhôkrenhũm* sobre o

"pagamento" das mortes: um ciclo de vingança afetando as duas partes.

> Ele já acostumado, acostumado chegar com *kupẽ*. Quando chega, ele chega com peito… porque acostumado fazer, né? Quando qualquer um kupẽ chegava, agarrava logo, conversa, né? conversava alegre…ele não sabia conversar na 'gíria' [língua jê], mas …ele, kupẽ, entende, né? Até ele {kupẽ} dava coisa {bens} direitinho…já muitas vez, muitas vez, acostumado! Aí ele [chefe Gavião] chegando, kupẽ levantou [...] O rifle tava assim {próximo}. Ele [kupẽ] tava cortando {castanha}: tá, tá, tac! Aí quando {o chefe} já chegando em cima dele, parece kupẽ assustou, né? Aí quando deu grito [falar na língua], ele (kupẽ) levantou assim…ele cercou, pulou, agarrou logo o rifle, no "44". Aí não sabe… responder, né? Ele {o chefe} responde na 'gíria' [língua jê], ele disse:
> - "Ó rapaz! vocês num [não] me atira! num [não] me atira, rapaz! eu quero que vocês me dá facão!"
> Mas na hora que ele começou assim, deu grito só uma vez…'acochou' o dedo {apertou o gatilho} …táaa…Aí pronto, atirou bem aquí ô, no barriga…estragou (FERRAZ, 1984, p. 310).

Krôhôkrenhũm descreve fatos que não viveu, mas que escutou de seu tio materno sobre a morte do líder do grupo. Morte de um *Mãmkatêjê*[3] pelas mãos do *kupẽ* com espingarda, um anúncio para o futuro das relações e da chegada da indústria no Brasil: a espingarda foi a bandeira da República e da constituição do Estado brasileiro[4] diante dos povos originários. A carga simbólica do relato constitui, no olhar Gavião, a versão de um mito de origem da instauração do período industrial e do surgimento do Estado, dando aos *kupẽ* ferramentas necessárias para achar e matar os "índios bravos". Tornou-se real o sonho de Buscalioni e se iniciou o período de violência e massacres de parte dos dois lados.

Nesse período, segundo Iara Ferraz (1984, p. 33) "[...] em Marabá, durante as décadas de 30 e 40, políticos locais, comerciantes e donos de castanhais organizavam expedições de extermínio aos Gavião". A instalação da indústria e

[3] Primeiro Gavião de estatura alta, reconhecido como chefe ou sábio, referido também ao primeiro ancestre.

[4] Considera-se que o período imperial durou até 1899 quando houve a Proclamação da República e que os sucessos relatados são anteriores ao nascimento do líder *Krôhôkrenhũm*.

do Estado republicano chegaram à Amazônia propiciando uma "limpeza" e "pacificação" da região.

Após constantes ataques violentos, os Gavião começaram a perceber que aquelas ferramentas que os *kupẽ* possuíam poderiam dar poder ao seu grupo contra as expedições que, apesar do declínio do ciclo da borracha no mercado, seriam mais intensivas devido ao crescente valor econômico da castanha. Assim, os *axun* se voltariam para os castanhais existentes às margens direita do Rio Tocantins e trocariam de árvore e de "folha", abrindo um segundo caminho.

O CAMINHO DAS PEDRAS: PEGANDO A FOLHA DAS CASTANHEIRAS

A partir de 1920, o ciclo da borracha começa a declinar, o que faz surgir como novo ciclo comercial a copaíba e a castanha, sendo que a última começa a despontar com maior valor econômico. O ciclo da castanha, dentre todas as explorações extrativistas, como aponta Mattos (1996, p. 37), foi a mais preponderante em Marabá, até por volta de 1985, gerando grandes fortunas aos "donos" dos castanhais e o crescimento das cidades próximas.

> Nos primeiros tempos, os castanhais existentes nas terras devolutas do Estado podiam ser explorados livremente, porém, após 1925, o governo passou a arrendá-los a título precário, quase sempre por uma safra, geralmente em favor de políticos pertencentes ao partido dominante. (ARNAUD, 1975, p.12).

A prática de arrendamento facilitou a exploração dos castanhais e a penetração no interior da mata. Era o começo de uma trajetória que quase veio a culminar com a extinção dos Gavião, como decretou Roberto da Matta e Laraia (1967) nos seus estudos. À medida que os coletores de castanha adentraram na mata, os indígenas iam cada vez mais se distanciando da margem do rio.

O segundo caminho ia se formando, agora, por meio dos "ramais", abrindo espaços para uma ocupação territorial do local onde os Gavião, outrora, andavam sem limite de fronteiras. O caminho dos *axun*, antes na água, dá lugar à terra seca e firme das matas do Tocantins.

Segundo a ciência biológica, as saúvas são caçadoras que procuram comida através de suas antenas, receptoras olfativas, e quando as encontram voltam no ninho em busca de reforços. Para não se perderem, elas liberam feromônios que formam uma trilha até a comida conhecida como "caminho das pedras" (BARGAS, 2018). Esse caminho, no pensamento de *Krôhôkrenhũm*, foi deixado pelos *kupẽ* quando adentraram nos castanhais, marcando para sempre suas pegadas no território para facilitar seu retorno às castanhas.

Assim, a presença esporádica dos *kupẽ* passou a ser cada vez mais frequente, ao ponto dos conflitos entre ambos os lados se tornaram de conhecimentos da população local, já assentada na interseção dos rios Itacaiúnas e Tocantins. Além disso, os conflitos com os *axun* intervieram, também, nos conflitos antigos entre os grupos Gavião, piorando a situação de guerra existente.

Com a fragilidade dos grupos, face às invasões e os ataques recorrentes dos *axun* aos seus castanhais, as pegadas deixadas impactaram a própria identidade e reprodução da cultura dos Gavião. Debilitados socialmente e fragilizados demograficamente, fugiam em longas caminhadas, não podendo praticar seus rituais. Expulsos e afastando-se da margem direita do rio Tocantins.

O segundo caminho dos *axun* estava aberto. Isso permitiu aos invasores se autointitularem donos desse grande território, ao ponto de que sua "rainha"[5], entendida aqui como o Estado, anos depois "doar" aos Gavião um pedaço de suas antigas terras, denominada pelos *axun* de "Gleba Mãe Maria". Esse pedaço de terra foi concedido pelo, então, interventor Federal do Estado, através do

[5] As saúvas ou formigas estão organizadas em castas, em torno a uma rainha, que passa a vida colocando ovos que darão origem a seus súditos.

Decreto nº 4.503 de 28/12/1943, terras estas devolutas. Essa concessão de posse não fazia sentido para um povo nômade, que marcava seus territórios nos ciclos das colheitas:

> [...] os grupos se dividiam e se expandiam, em termos territoriais, sobretudo ao final da estação seca, quando realizavam grandes expedições de caça e coleta, aguardando o amadurecimento do milho para então se encontrarem na aldeia. Permaneciam em acampamentos provisórios na mata [...] (FERRAZ, 1984, p. 30).

A ocupação definitiva da Gleba Mãe Maria só ocorreu, a partir de 1966, com a transferência do grupo do rio Praia Alta (FERRAZ, 1984, p.48). Por não ter se assentado permanentemente nessa gleba, imediatamente os Gavião tiveram suas terras arrendadas para exploração dos castanhais por órgãos indigenistas responsáveis pela sua proteção, primeiro o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e depois a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Um desses arrendatários foi João Anastácio de Queiroz, com um pedaço da gleba explorado por três anos (ARNAUD, 1989). O último contrato de arrendamento dos castanhais de Mãe Maria foi concedido à viúva de João Anastácio de Queiroz, expirando em 1966 (FERRAZ, 1984, p. 50).

Há relatos, porém, dos Gavião sobre a prorrogação desse arrendamento. *Ajanã* (2021), do grupo *Akrãtikatêjê* que chegou no território após 1966, conta como a família de João Anastácio de Queiroz aproveitava-se dos contratos feitos e das relações de respeito dos Gavião, para continuar usufruindo das rendas dos castanhais:

> Não sei se foi o SPI que arrendou o castanhal para ele, aí ele pegou e aproveitou. Nessa renda ele marcou esse pique [demarcação] para ele. Pegou a do 15 até na Jacundá. Aí empeço a ser dele. Aí nós trabalhava, mas nós respeitava ele; nós sem saber. Mas sempre uma pessoa, né, falava para ele, olha o pique [demarcação] de você -bem na cara dele- fica lá mais embaixo, não é esse aqui. Sempre falava [a pessoa] para nós, e diz 'eu sei o tamanho do pique [demarcação] de vocês'[...] (AJANÃ, 2021).

A família de João Anastácio de Queiroz apropriou-se do território, anteriormente arrendado, consolidando a sua "posse" com o passar dos anos, como também mostra o parecer realizado pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG): "aproveitando-se do fato da área indígena não estar demarcada, sempre adentrou nas terras indígenas, para extrair a Castanha do Pará [...]" (PETTERSEN e PINHEIRO, 1986, p. 1).

Constata-se, nos pareceres técnicos da época que, uma gleba não pertencente à família Queiroz, foi apresentada aos organismos de controle do Estado para celebração de contrato de exploração de castanha que deveria finalizar em 1966, mas, como relatou Ajanã, ainda continuava ativo quando chegaram os demais grupos Gavião.

> É evidente que o Sr. João Queiroz, estendeu seus limites ao Norte adentrando nas Terras Indígenas, e a leste em terras devolutas do Estado do Pará, chegando a viúva do Sr. João Anastácio Queiroz, a fazer doação aos Gaviões da área conhecida como "Corredor dos Índios", à margem direita do Igarapé Jacundá, visto que, apesar de o seu título de 26.09.1932, dizer que os limites da propriedade na parte leste, margina o Igarapé Jacundá, esclarece em PARECER O SERVIÇO CARTOGRÁFICO DO GETAT, que a propriedade não está situada à margem direita do Jacundá, esclarecendo a existência de engano quanto ao nome do Igarapé, já que em 1936 não se tinha base cartográfica da região, esclarecendo também serem as áreas de João Queiroz contíguas, tendo a Sra. Constância Marinho de Queiroz, doado aos índios uma área que na verdade nunca lhe pertenceu (PETTERSEN e PINHEIRO, 1986, p. 2).

Os Gavião não tinham conhecimento dominial dos limites da terra "doada", pois sempre ocuparam uma extensão maior do que o território demarcado, ao contrário dos "proprietários" de terras do entorno ou lindeiras que sempre souberam aproveitar as fronteiras invisíveis com a Terra Indígena Mãe Maria. Os *axun* foram chegando pelo "caminho de pedras" deixando estradas abertas. Aproveitando o pouco conhecimento cartográfico que se tinha sobre a região, foram os primeiros a demarcar limites registrados nos cartórios

regionais e em "doar" terras que historicamente já eram de ocupação memorial dos Gavião; como aconteceu com o "Corredor dos Índios", aparentemente pertencente a um dos dois títulos da família Queiroz, registrados em 1935 e 1937, respectivamente (MEIRELLES et al, 1986).

Toda essa cadeia de fatos e luta pelos castanhais da Terra Indígena Mãe Maria apresentou-se, não só em lógica externa, mas também interna, afetando o cotidiano dos grupos Gavião instalados no território. A imagem das árvores sem folhas, após os ataques dos *axun* nas suas copas, serve para ilustrar no pensamento do leitor, os efeitos deletérios dessa múltipla invasão.

Na observação da natureza, quando uma árvore é atacada pelos *axun*, embora fique sem suas folhas por algum tempo, consegue reflorestar seus galhos utilizando suas raízes para captar os nutrientes que possibilitem reprodução. Diferentemente das árvores, os ciclos de reprodução da vida dos Gavião não ocorreram, de acordo com um processo natural. O reflorestamento das folhas/reprodução da vida viu-se afetado pelos próprios *axun* que ingressaram violentamente nas "raízes" /cultura do povo Gavião, através de uma dinâmica de trabalho de exploração dos castanhais, já instalada pelo SPI. Os *axun* não só invadiram as folhas dos Gavião, mas também infestaram as suas raízes. Tudo isso, consequentemente, contribuiu para as mudanças e transformações da vida Gavião.

Uma das primeiras mudanças remarcáveis aconteceu com a vinda do primeiro grupo Gavião, conhecido como do Cocal, quando o líder *Krôhôkrenhũm* passou a ter um outro *status*, o de capitão[6]. O chefe do posto começou um

[6] Capitão foi um status concedido pelo chefe de posto no tempo do SPI (antes de 1967), como forma de dar poder ao cacique *Krôhôkrenhũm* diante da comunidade e dos invasores, uma continuidade da hierarquia militarizada do governo. O cacique é uma espécie de pai da comunidade, um líder com experiências, onde a comunidade pode buscar apoio e até conselhos sobre diversos assuntos. Antes havia dois tipos de lideranças, o tradicional, podendo ser exercido pelo pajé: fazia a frente nas festas culturais e os rituais, nas roças, nas caçadas. A outra liderança atuava como uma espécie de relações públicas, que fazia a ponte entre a comunidade e a sociedade não indígena, intermediando o diálogo com o governo, empresas e políticos.

processo de empoderamento, no qual qualquer atividade e/ou decisão com relação à comunidade e à terra era consultada pelo líder do grupo do Cocal, embora este não tivesse autonomia sobre o território nem sobre a exploração e comercialização da castanha dele. A responsabilidade do "capitão" consistia em: descontar 1/3 da produção dos indígenas casados para sua administração, além de poder aplicar o produzido pelos solteiros e castanheiros no que fosse mais conveniente (ARNAUD, 1989, p. 381).

Com a transição do SPI para a FUNAI, em 1967/1968, esse sistema sofreu alterações. A FUNAI estabeleceu o sistema de barracão e com isso o capitão ficava com as arrecadações feitas pelos indígenas, podendo vender somente para a própria FUNAI. Ocorre que: a maior parte eram coletadas pelos não indígenas. Segundo Arnaud (1989, p. 382), os castanheiros regionais chegavam a produzir o dobro da coleta dos indígenas, assim distribuídos: 1967 = índios 553 hl, regionais 654 hl., 1968 = índios 1.042, regionais 3.380, a parte que cabia aos regionais a FUNAI negocia às vendas, sem que a comunidade tivesse qualquer participação nos lucros da exploração dos seus próprios castanhais.

Os Gavião do grupo do Cocal requereram participação nas vendas da castanha, solicitando preços mais justos aos que o mercado de Marabá pagava a outros regionais e, após discussão com o agente do posto, conseguiram um reajuste de 60%, (ARNAUD. 1989, p. 382). A política do monopólio da castanha administrada pela FUNAI continuou na sua jurisdição, onde a cotação realizada pelos Gavião devia pagar, aproximadamente, 50% acima daquela atribuída aos coletores regionais. Enquanto, para o capitão, ficou estabelecido um percentual de 40% sobre a produção dos indígenas, pelo seu trabalho de incentivar os demais a tirarem castanha e por ser o responsável pelo abastecimento de carne silvestre para a comunidade, quando os homens iam para a coleta da castanha (ARNAUD, 1989, p. 383).

À essa situação específica vivenciada pelo grupo do Cocal, foram

somadas pressões, por parte de grileiros, CIDA - Companhia Industrial da Amazônia (1960) e do setor energético para construção de grandes obras UHE Tucuruí (1970), fazendo com que os *Kỳikatêjê,* (grupo do Maranhão) e os *Akrãtikatêjê* (grupo da montanha, Tucuruí), fossem "pegos pelos *axun"*, subindo em caminhões e obrigados a percorrer o "caminho das pedras" até a TIMM.

Trazidos pelos *axun*, a chegada dos dois grupos também seria aproveitada pela dinâmica da castanha presente na TIMM durante a época. O cacique da aldeia *Koyakati*, *Ropré Hõpryti*, de 54 anos, do povo *Kỳikatêjê,* lembra que na idade de 10 a 13 anos começou a ir para a mata e ajudar seu pai na coleta da castanha. *Ropré* assemelha o trabalho da castanha ao trabalho escravo:

> Nosso pessoal conta que teve aquela escravidão. O nosso pessoal tirava a castanha, aí vinha a FUNAI e levava, vendia a castanha, mas não vinha nenhum centavo da castanha. Todo ano era assim! A própria FUNAI tirou os americanos que nos ensinavam. O chefe de posto Osmundo [servidor do SPI e da FUNAI], ele ia para a mata, aí ele pegava nosso pessoal dormindo. Ele chegava umas 4 horas da madrugada; ele atirava de revólver pra cima; ele chamava os índios pra levantar: "rapaz, vamos trabalhar índios!, tão dormindo ainda?". Era uma escravidão mesmo. Pessoal levantava, ia banhar. E, nesse tempo, nosso pessoal não sabia de escova e nem pasta de dente; levantava, só lavava a boca! Tem vez que fazia café ligeiro, tomava e ia embora; trabalhava das 6:00 horas até as 17:00 sem almoçar. Eu era criança e acompanhava meu pai juntando castanha, ficava sem comer. Foi ruim pra gente, aí eu fui crescendo, pensando: 'isso não pode acontecer!' (ROPRÉ, 09 de outubro de 2021).

O relato do *Ropré*, sobre o tempo da coleta da castanha, quando a FUNAI era a responsável pelos arrendamentos dos castanhais, nos revela o lado opressor do invasor. Os patrões exploratórios, disfarçados de uma falsa "tutela", submetiam os Gavião a uma jornada de trabalho de mais de 12 horas, durante todo o período da colheita que chegava a durar mais de três meses, sem direito a alimentação digna e horas de descanso.

O sistema das coletas de castanha era físico, trabalhoso e difícil. Nos

relatos dos entrevistados sobre esse processo, adverte-se que um castanheiro precisava andar quilômetros dentro da mata de difícil acesso para coletar o ouriço, utilizando uma vara com três pontas ou com a ponta do terçado, e juntar tudo em um local. Após esse serviço, faziam o corte do ouriço para extrair a castanha com casca. Um ouriço tem em média 20 a 30 castanhas. Dependendo da produção do dia, um "castanheiro bom" chegava a descascar até um hectolitro por dia, que seria em média 50 a 56 kg. Após isso, o castanheiro transportava nas costas em paneiro ou jamanxim (cesto adaptado para transporte), até o local conhecido como "paiol", de onde eram transportadas em burros até o local chamado de "barracão", próximo a estrada ou rios. Alí eram colocados em caminhões ou grandes embarcações, levando o produto até o comprador final ou intermediário.

Para *Ropré*, ver seu pai sendo explorado e sem ter mais o tempo do Gavião para ir às caçadas, jogar flechas, praticar corrida de tora e cuidar da família, foi muito dolorido. *Ropré* percebia que isso não era certo, mas não sabia como fazer para mudar a situação. Essa relação de trabalho, era uma realidade alheia a sua vivência dentro comunidade, onde os pagamentos eram trocas simbólicas, e faziam parte do social dos Gavião.

Até os dias atuais, os pagamentos pelos favores recebidos, sejam eles no choro por alguém, na nominação de um filho, no cuidado de um enfermo ou de um parente próximo, seguem acontecendo. Esses pagamentos não possuem valores monetários. São trocas que trazem o sentido de: "você cuida de mim ou dos meus, e eu pago com algo de grande valor como um veado, porco, canoa, ou de menor valor, como por exemplo: batata doce, milho, amendoim, um berarubu".

Toprãmti (Luiz) da turma da montanha, um dos primeiros 6 rapazes que vieram para TIMM com 12 anos de idade, relata sua experiência de trabalho na coleta da castanha:

> Quando eu cheguei aqui na Mãe Maria pela segunda vez, eu tinha uns 14 anos. Fui conhecer meu tio *Kinaré*, fui morar na Ladeira Vermelha, fui crescendo. Comecei a trabalhar na castanha, na roça, casei com a *Horãnkratare Kỳikatêjê*. Eu não fui estudar, não tenho vergonha de falar: eu não sei ler, somente trabalhando tinha que me virar, tinha que dar de comer pra ela! Eu não recebia salário, eu trabalhava no tempo do SPI, eu trabalhava pra eles, nunca ganhei salário deles. Na venda da castanha, eu não via pra onde dinheiro foi, e eu trabalhava assim, que nem escravo mesmo, pegavam a gente como escravo mesmo! Eu ficava trabalhando direto, só mesmo eles davam o rancho, cobertor, rede; essas coisas que eles davam mesmo pra gente, só davam rancho pra levar pra mata. Eles vendiam a castanha e não falavam nada pra nós. Eu me sentia assim como escravo. Ninguém escuta ninguém. Era também no tempo da FUNAI, que tomava de conta. Eu não sei se os caciques recebiam dinheiro. Eu não tinha nada, não tinha sandália, não tinha roupa para dar para os meninos, não tinha comida para dar para os meninos. Eu chorava, eu acordava e ficava pensando o que a mulher ia dar de comida para os meninos. O chefe do posto chegava lá na aldeia e pegava a castanha e levava, dizendo que ia vender em Belém, dizendo que ia mandar dinheiro, mas a cor do dinheiro a gente não via não. (TOPRÃMTI, 10 de outubro 2021).

Sem direito a justo salário e com promessas de enriquecimento, os Gavião foram atraídos para o trabalho escravo em um ciclo repetitivo durante muitos anos, segundo narra *Toprãmti*. O sistema desempenhado pela FUNAI, quando esta assumiu o lugar do SPI em 1968, foi de "patrão", "dono" dos castanhais e do sistema do "barracão". Consolidou-se, então, um regime de trabalho **servil** (grifo meu), às áreas estendidas aos *Pàrkatêjê* (FERRAZ, 1984, p. 52).

Como um povo outrora livre, encontrou-se numa relação de trabalho servil, imposta pelo sistema do governo? Poderia ser uma servidão voluntária? A essa pergunta Chaui (2014, p.127) explica como servidão de ilusão: os homens são iludidos por palavras e gestos de um outro que lhes promete bens e liberdade, submetendo-os ao iludi-los. O cacique *Krôhôkrenhũm* pensava que as mudanças nas comercializações iriam melhorar, porém, o mesmo relatou a Ferraz o seguinte:

> Eu pensando que aqui é bom! nós pega dinheiro na hora …Mas que nada! Primeiro, quando dinheiro sai pra mim, eu gostei! Mas pensando que era todo tempo assim... Aí nós pegou tudo, um bolo de castanha:- Agora sim! Ó, dinheiro de vocês! Aí eu peguei...eu... tava bonito! Mas que nada… [...] -Agora só FUNAI vendia castanha… não mostrava dinheiro. Ele {FUNAI} paga como castanheiro… Ah! mentira, rapaz! eu digo. Aí quando no outro ano nós trabalhemo, primeiro era... Misael do SPI que trabalhou... era tempo Misael bom... quando FUNAI que entrou era ruim! [...] Agora vocês ajunta castanha, corta, aí nós vende, dá mercadoria, tudo! Ele {FUNAI} vai dar casa bonita, dar tudo, casa muito boa. Vai ter tudo aqui pra vocês. É tudo bonito pra vocês! Ainda vai ter carro pra vocês, vai ter rádio pra vocês... [...] Aí o cara vieram 'no bruto' mesmo! Não diz nada, trabalhava assim... no bolo, só! Não dizia nada pra gente, nada! Nós trabalhemo calado! Nós trabalhemo, trabalhemo, trabalhemo... cabou castanha, levaram tudo castanha, pronto!... nem mede...{a produção, em hectolitros}. Até quando Geraldão chegou. Aí ele deu cada um 200 cruzeiro pra todo mundo, descontaram com rancho!... ele me deu espingarda, aquele rifle que eu tinha...22...aí me deu, descontou com dinheiro, tanto dinheiro que foi perdido. (FERRAZ, 1984. p.52-53).

A exploração de mão de obra, no caso aqui dos Gavião, não pode ser considerada como mão de obra barata, mas sim, mão de obra qualificada devido à utilização ancestral da castanha nos rituais, o que implicava todo processo de coleta. Porém, os *axun* transformaram a relação simbólica do povo Gavião com a castanha, dando a ela valores monetários, pois "o capital não entende a linguagem das relações primárias, sua racionalidade é de lucro, de produtividade, do tempo de trabalho, é a racionalidade das relações mercantis" (HÉBETTE e MARIN, 2004, p. 149).

Nos relatos apresentados, o tempo da colheita coletiva para o sustento das famílias foi substituído pelo tempo da colheita em grandes escalas para abastecer o mercado nacional e internacional. O lucro das vendas ficava com os não indígenas e com os funcionários da FUNAI. Para atender as demandas crescentes com menor tempo de entrega, seus exploradores passaram a envolver a mão de obra infantil. Foi assim, que o *Pẽpkrakte Rõnoré Konxarti* juntou-se com a mão de obra escravizada na exploração da castanha, dentro dessa nova relação simbólica criada pelos *axun*.

> Quando eu perdi meu pai aos 10 anos de idade, meu irmão já trabalhava na castanha, aí eu tinha que desenvolver. Naquela época não era visto a questão da idade, a gente queria era ter conhecimento para o trabalho, fazer parte! Naquela época, era observado o conhecimento para o trabalho, eu comecei a me envolver. Naquela época, chegou na Ladeira Vermelha (aldeia *Akrãkaprekti*), redes, botas, fumo, calças, camisas manga comprida, aí, eu fiquei observando aquilo. Aí, eu pensei que era para dar pra todo mundo, dar para a comunidade, quando na verdade era pra dar para quem ia trabalhar. Daí eu perguntei ao meu irmão adotivo, *Kinare*, que era o responsável pela equipe, se podia ir trabalhar pra mim pegar uma bota, que eu tinha achado bonita; pegar uma calça, mas, eu queria mesmo era a bota. Foi aí que comecei a trabalhar, não ganhava nada. Nunca pensei se tinha direito, nem ficava pensando se estava errado não receber dinheiro. Aos 14 anos, quando mudamos para o "30 velho" [aldeia *Pàrkatêjê*], e aí foi que melhorou o atendimento, que era mais cigarro das marcas: "arizona", "hollywood", "charme". Esses cigarros nós não podia fumar porque era só para chefe, até chefe das equipe só fumavam "carlton"! Nós só fumava fumo "trevo". Não tinha dinheiro, mas a produção saia. No "15" tinha um barracão que chegava a pegar quase três mil hectolitros, no "25" o barracão pegava quase quatro mil hectolitros, num total de 7 mil hectolitros. A gente cortava castanha, de janeiro até fevereiro, quando a gente vinha para a festa do carnaval que o Capitão fazia. O C*utia* muitas vezes falava: 'vocês cortam castanha para a festa', aí eles vendiam para comprar as coisas para a festa. A castanha me proporcionou uma grande coisa, me tornou um trabalhador braçal, me ensinou a caçar, me desenvolver para sustentar minha mãe, aprendi a saber o período da castanha, do cupu da bacaba (KONXARTI, 15-10-2021).

As crianças que, como *Pẽpkrakte* viram os seus pais e irmãos trabalhando nas castanheiras sem receber salário - somente recebendo rancho, roupa ou comida - não perceberam o trabalho como uma exploração, mas como uma condição de acesso a pequenos bens: bota, calças, bebidas alcoólicas e cigarros. Quem trabalhava era inserido na hierarquia imposta pelos chefes de posto, simbolizada na classificação das marcas dos fumos que tinham acesso. Dessa forma, foram disciplinadas as novas gerações para crescerem nesse sistema servil.

Figura 2. Criança, jamanxim e castanha



Fonte: Acervo pessoal da aldeia Kỳikatêjê, (Castanha do 76)

A foto acima faz parte do Acervo da aldeia Kyikatêjê organizado pela Associação Indígena Gavião Kyikatêjê Amtàti, facilitado durante as entrevistas pelo Cacique da aldeia. A combinação do relato e a imagem conseguiu transportar os entrevistados e entrevistadores a esse momento exato onde a criança está segurando o jamanxim, reconhecendo o olhar de cada um na foto, junto com a sua própria representação simbólica. Os entrevistados olharam para si como aquela criança que cresceu vendo esse cenário, não podendo ocultar nas suas falas de adulto o choro, a dor, alegria, tristeza, raiva, ou até mesmo indiferença, quando lembram do período em que seus pais ou, inclusive eles, eram usados como mão de obra barata e escrava na coleta das castanhas. Enquanto os entrevistadores, reconhecemo-nos como aqueles que olham e fotografam de novo esse cenário através da escrita, revisitando o tempo

transformado.

É nesse sistema de produção, que muitos regionais e indígenas foram submetidos a trabalhar. Os primeiros vieram pelos "caminhos das pedras" abertos pelos *axun*, os segundos foram atraídos pela servidão de ilusão do Estado, com promessas de que ficariam ricos, ou que teriam uma vida melhor. Nessa relação de exploração, os Gavião passaram a ter necessidades de objetos manufaturados, o que os colocou em posição de dependência e muitas vezes de "submissão" numa troca desigual difícil de quebrar, como frisam Grenand e Grenand (2002, p.152): "tentar quebrar essa relação de dependência são vividos como uma tentativa de uma aliança – provavelmente impossível".

Esse registro fotográfico retornou à comunidade através dos trabalhos da antropóloga Iara Ferraz, o qual permitiu às lideranças terem aos poucos um acervo fotográfico sobre os anos de 1976 a 1982 intermitentemente. Anos nos quais os Gavião conseguiram reivindicar a sua autonomia e sair da tutelagem da FUNAI, criando o seu próprio projeto apoiado pela antropóloga Iara Ferraz (1984) para a exploração de castanha, dessa vez sem patrões. Assim, o trabalho braçal intensivo foi reapropriado pelos Gavião, não só para a comercialização da castanha, mas também, para fortalecer as festas e as atividades tradicionais como a caça, segundo adverte *Pẽpkrakte,* quando dá sentido ao fato de ter-se tornado um trabalhador braçal. E aquela criança da safra da castanha de 1976, a primeira safra realizada inteiramente pelos Gavião, foi testigo do começo de um outro tempo na vida e cultura Gavião: o tempo das negociações com os castanheiros, a FUNAI a Eletronorte e a Vale S.A pelo território, criando experiências de associativismo indígena para contestar diretamente as medidas impostas e projetos não desejados na TIMM. Em outras palavras, o tempo das negociações com os *axun*.

REFLORESTAR O PAÍS TIMBIRA

Nos tornamos prisioneiros dos caminhos abertos pelos *axun*. Isso também significou um confinamento no tempo do *Kupe*: prazos, reuniões e burocracias junto aos empreendimentos que nos devoram.

Haverá Gavião, para uma terra finita, cercada por cidades e fazendas, onde as fontes de caças correm risco de extinção, onde as nascentes dos rios que cortam a TIMM estão sob domínios de fazendeiros, que por suas vezes não cuidam das águas como um bem maior a ser protegido? Será o plano de vida o fio condutor entre o passado e o futuro, que levará segurança às futuras gerações: as práticas culturais, os rituais, as nominações de parentesco que fortalecem as relações sociais dos Gavião, o respeito pelos nossos velhos, o cuidado para com o parente, o valor de ser parte da terra, numa ligação entre mãe e filho ligados pelo cordão umbilical das vozes dos *mãmkatêjês*, dos primeiros ancestres?

Para responder a essas incógnitas, é necessário planejar a vida em defesa dos povos da floresta, valorizando os conhecimentos locais, preservando a biodiversidades, protegendo não só o bioma amazônico, mas todos os biomas do Brasil, dos quais ela, a rainha dos *axun*, tentou destruir, na voracidade e ânsia de carregar todas as folhas para dentro do seu esconderijo. Para tanto, torna-se necessário e urgente ações coordenadas entre essa rainha, entendida sempre como o Estado, com os órgãos responsáveis pela fiscalização e as comunidades, efetivando-se projetos de gestão territorial sob bases do movimento político indígena.

REFERÊNCIAS

ARNAUD, Expedito.**Os índios Gaviões do Oeste: Pacificação e Integração**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1975.

_____. O comportamento dos índios Gaviões de Oeste face à sociedade nacional. In: **O índio e a expansão nacional**. Belém: Cejup, 1989. P.365-426. Publicado originalmente no Boletim do MPEG, Antropologia, Belém, v.1, pp.5-56, jun.1984.

ARAÚJO, Leopoldina. **Dicionário Parkatêjê-Português**. Belém: edição da autora, 2016.

BARGAS, Diego. **Como um alimento atrai a uma formiga?**. [S.I] 7 abr 2016/atualizado 4 jul. 2018. Disponível em: <https://super.abril.com.br/mundo - estranho/como-um-alimento-atrai-uma-formiga/> Acesso em 8 oct. 2021. *Blog*: Super Interessante/ Mundo estranho.

FERRAZ, Iara. **Os Pàrkatêjê das matas do Tocantins**: A epopeia de um líder timbira. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 1984.

GRENAND, Pierre; GRENAND, Françoise. Em busca da Aliança Impossível: os Waiãpi do norte e seus brancos (Guiana Francesa). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte – amazônico**. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002, pp. 145-178.

HÉBETTE, Jean; MARIN, Rosa Acevedo. Crise e rearticulação Grandes projetos e transformações na fronteira. In: **Cruzando a Fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia.** Vol. III. Belém. EDUFPA, 2004, pp. 139-163

JÔPAIPAIRE, Toprãmre Krôhôkrenhũm. **MẼ IKWỲ TEKJÊ RI: Isto Pertence ao Meu Povo**. 1ª ed. Marabá, PA, 2005.

MATTA, Roberto da; LARAIA, Roque de Barros**. Índios e Castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967/1978.

MATTOS, Maria Virgínia Bastos de. **História de Marabá**. Marabá: Grafil, 1996.

MARCELLO, Carolina. **Fábula A Cigarra e a Formiga** (com moral). [S.I] 2021?. Disponível em: <https://www.culturagenial.com/a-cigarra-e-a-formiga/> Acesso em 20 oct. 2021. *Blog*: Cultura Genial.

MEIRELLES, José Apoena Soares de; LEONI, Renato D'Almeida e FILHO, João Pacheco de Oliveira. **Parecer Nº. 102/86. Interministerial 002/83 - Decreto 88.118/83**. Parecer do GT Interministerial. Belém, PA, 1986. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/documentos/parecer-n-10286-com-dados-referentes-area-indigena-mae-maria-municipio-de-sao.

PETTERSEN, Altamir Gonçalves e PINHEIRO, Paulo de Tarso Bandeira. **Parecer CONTAG/** Doc 14. Brasília - DF: CONTAG, 1986. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/documentos/parecer-sobre-os-limites-sul-da-reserva-indigena-mae-maria.

FONTES ORAIS

AJANÃ. Entrevista Oral [gravada] realizada pelos autores. Bom Jesus do Tocantins (Terra Indígena Mãe Maria). Pará, 20 dez. 2021.

KONXARTI. Pepkrakte J. Entrevista Oral [gravada] realizada pelos autores. Bom Jesus do Tocantins (Terra Indígena Mãe Maria). Pará, 15 out. 2021.

ROPRÉ, Kwyntikre Hõpryti. Entrevista Oral [gravada] realizada pelos autores. Bom Jesus do Tocantins (Terra Indígena Mãe Maria/aldeia Koyakati). Pará, 09 out. de 2021. 1h 40 min.

TOPRÃMTI, Luiz. Entrevista Oral [gravada] realizada pelos autores. Bom Jesus do Tocantins (Terra Indígena Mãe Maria). Pará, 10 out. de 2021. 19 min 43 s.

IMAGENS

CRIANÇA, jamanxim e castanha. Terra Índígena Mãe Maria (PA). 1976. Acervo da aldeia Kỳikatêjê, (Castanha do 76).

FRONTEIRAS
REVISTA DE HISTÓRIA

OPEN ACCESS

PPGH | UFGD
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DOI: 10.30612/frh.v25i45.17112

A(s) identidade(s) dos povos indígenas em diferentes espaços: análise de transformações histórico-sociais

Indigenous identity (ies) on different spaces: an analysis of historical and social transformations

La(s) identidad(es) de los pueblos indígenas en diferentes espacios: analyses de transformaciones histórico-sociales

Raine Clavisso Pereira
Pós-Graduação Inderdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento, Universidade Estadual do Paraná
Campo Mourão, Paraná, Brasil
raine.clavisso@hotmail.com
https://orcid.org/0009-0005-7472-257X

Marcos Clair Bovo
Pós-Graduação Inderdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento, Universidade Estadual do Paraná
Campo Mourão, Paraná, Brasil
mcbovo69@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-3582-6702

Fred Maciel
Pós-Graduação Inderdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento, Universidade Estadual do Paraná
Campo Mourão, Paraná, Brasil
fred.maciel@ies.unespar.edu.br
https://orcid.org/0000-0001-5324-5157

Resumo: Os povos nativos que habitavam e habitam o território paranaense sofreram com invasões dos colonizadores e dos bandeirantes. As predominâncias territoriais das etnias Kaingang e Guarani foram sendo modificadas pela mobilidade decorrente de fugas por conflitos, expropriações territoriais e ambientais, explorações, miserabilidade,, entre outras. Ocorrem, assim, deslocamentos temporários ou permanentes de grupos indígenas para diversos espaços tal como em perímetro urbano das cidades. Diante disso, este artigo objetiva analisar a identidade dos povos indígenas em diferentes espaços, evidenciando as transformações histórico-sociais ocorridas na contemporaneidade. Para tanto, utilizou-se como procedimento metodológico a pesquisa bibliográfica em periódicos científicos, livros, teses e dissertações por meio das seguintes palavras-chave: identidade indígena nos espaços urbano e rural, cultura indígena, territorialidades e contemporaneidade. Os resultados indicam a presença de segregações e discriminações nos espaços urbanos e rurais com negações da identidade indígena e possibilidades de adaptação cultural. Fatores como a etnia e a identidade dos povos indígenas resistem às mudanças e permanecem independentemente do espaço que ocupam, havendo um processo de reterritorialização e de constituição de família extensa, pois ocorre uma dinamicidade cultural ou intercultural, utilizando a modernidade como meio de visibilidade e de reconhecimento. Portanto, tais resultados visam contribuir com os conhecimentos a respeito da identidade dos povos indígenas e fornecer subsídios para o incentivo da promoção de políticas públicas adequadas ao reconhecimento dos povos indígenas nos espaços dignos de direitos fundamentais.

Palavras-chave: Identidade indígena. Contemporaneidade. Reterritorialização. Dinamicidade cultural. Reconhecimento.

Abstract: Native people who used to live, and still live, in Paraná region had suffered land invasions by settler colonizers and bandeirantes. The Kaingang and Guarani ethnic groups predominance started changing due to the migration that was a result from escaping from conflicts, territorial and environmental expropriations, exploration, poverty, and other reasons. As a result, indigenous groups face temporary or permanent displacement, and they end up going to different places, such as urban areas. Taking that into consideration, this paper aims to analyze indigenous identity on different spaces, highlighting the historical and social transformations that have happened in contemporary times. In order to do that, this study was based on literature review, such as scientific journals, books, theses, and dissertations, using the following keywords as guides: indigenous identity in rural and urban areas, indigenous culture, territoriality, and contemporaneity. The results suggest that geographical segregation and discrimination happen in both rural and urban areas, including identity denial and possibility of cultural adaptation. Indigenous ethnicity and identity resist and persist, regardless the space the people live in, due to reterritorialization and the large household that is a result of cultural dynamics or interculturalism, using modernity as a means of visibility and recognition. These results intend to contribute to the knowledge increase about the indigenous identity, and to encourage the promotion of appropriate public policies in order to recognize the indigenous peoples' rights within all areas.

Keywords: Indigenous identity; Contemporaneity; Reterritorialization; Cultural dynamics; Recognition.

Resumen: Los pueblos nativos que habitaban, y habitan, el territorio paranaense sufrieron con invasiones de los colonizadores y de los bandeirantes. Las predominancias territoriales de las etnias Kaingang y Guarani fueron siendo modificadas por la movilidad resultante de fugas por conflictos, expropiaciones territoriales y ambientales, explotaciones, miserabilidad, entre otras. Así, ocurren desplazamientos, temporales o permanentes, de grupos indígenas para diversos espacios, tal como en el perímetro urbano de las ciudades. Ante esto, el artículo tiene como objetivo analizar la identidad de los pueblos indígenas en diferentes espacios, evidenciando las transformaciones histórico-sociales ocurridas en la contemporaneidad. Para ello, se utilizó como procedimiento metodológico la investigación bibliográfica en revistas científicas, libros, tesis y disertaciones por medio de las siguientes palabras clave: identidad indígena en los espacios urbano y rural, cultura indígena, territorialidades y contemporaneidad. Los resultados indican la presencia de segregaciones y discriminaciones en los espacios urbanos y rurales, con negaciones de la identidad indígena y posibilidades de adaptación cultural. Factores como la etnia y la identidad de los pueblos indígenas resisten a los cambios y permanecen independientemente del espacio que ocupan, existiendo un proceso de reterritorialización y de constitución de familia extensa, pues ocurre una dinamicidad cultural o interculturalidad, utilizando la modernidad como medio de visibilidad y de reconocimiento. Por lo tanto, tales resultados buscan contribuir con los conocimientos acerca de la identidad de los pueblos indígenas y proporcionar subsidios para el incentivo de la promoción de políticas públicas adecuadas al reconocimiento de los pueblos indígenas en los espacios, dignos de derechos fundamentales.

Palabras clave: Identidad indígena. Contemporaneidad. Reterritorialización. Dinamismo cultural. Reconocimiento.

Recebido em 20/05/2023.

Aceito em 06/12/2024.

INTRODUÇÃO

Esse artigo é um recorte de dissertação de mestrado desenvolvida no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento (PPGSeD) da Universidade Estadual do Paraná (Unespar), Câmpus de Campo Mourão-PR, sendo que na dissertação é que contém dados mais amplos a respeito da história do município com fortes apontamentos da presença indígena, principalmente Kaingang e Guarani, permitindo-nos compreender as vivências, necessidades e reivindicações desses grupos indígenas. Assim como, as medidas públicas existentes e a importância dos estudos decoloniais para o desenraizamento de preconceitos e narrativas coloniais, já que os povos indígenas ainda vêm enfrentando diversas violações à sua dignidade, aos direitos às terras, recorrência de preconceitos, racismo, discriminação, xenofobia e segregação ou negação social.

No entanto, esse recorte apresenta apenas uma parcela das informações e reflexões pertinentes à temática, retratando parte histórica do século XVI referente aos povos indígenas, até a questão do não ao marco temporal em 2021. Assim, demonstramos as reivindicações indígenas para fazermos uma análise comparativa da realidade das comunidades e grupos indígenas, Kaingang e Guarani, no município de Campo Mourão-PR, e das políticas públicas existentes a respeito. Informamos que o momento da investigação e escrita da dissertação foram os anos de 2021 e 2022, período em que foi encerrada a pesquisa, e até mesmo por esse motivo é que o atual censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE não foi utilizado, pois somente saiu após a conclusão; porém, para este artigo buscamos atualizar esses dados.

Para tanto, na pesquisa foi relevante trazer à tona essa noção da(s) identidade(s) indígenas no âmbito das transformações histórico-sociais com o objetivo de analisar as relações existentes entre a(s) identidade(s), dinamicidade cultural e territorialidade dos povos indígenas em diferentes espaços na

contemporaneidade. No entanto, a revisão bibliográfica nesse momento não se restringiu às etnias específicas apenas da pesquisa (Kaingang e Guarani), isso porque o enfoque aqui era trazer essa noção ampla da temática em âmbito nacional e, então, foram utilizados os possíveis materiais encontrados que se enquadravam na temática em discussão, datados desde 1984 até 2020, para fazer parte da construção do pensamento até se chegar aos resultados pretendidos pela pesquisa.

Inclusive, o discurso da entrevista dos próprios líderes indígenas Kaingang e Guarani sobre as suas vivências apenas foi apresentado na dissertação, contribuindo para o meio acadêmico e que será matéria para outras publicações. Portanto, este artigo foi uma parcela da dissertação para a construção do pensamento, no qual o foco da pesquisa não era exatamente o cerne deste artigo e, por isso, não houve tamanho aprofundamento quanto a esse tema.

Nesse sentido, como aparato metodológico ao desenvolvimento do conteúdo deste artigo, utilizamos um aporte bibliográfico em periódicos científicos, livros, teses e dissertações por meio das seguintes palavras-chave: identidade indígena nos espaços urbano e rural, cultura indígena, territorialidades e contemporaneidade. Contextualizando transformações histórico-sociais, a tradição, a modernidade e as relações da(s) identidade(s) dos povos indígenas com os espaços, as terras indígenas (T.I.s), territorialidades, família extensa, cultura, a mobilidade e os deslocamentos temporários ou permanentes para as cidades.

Destarte, a pesquisa buscou imergir-se na área de concentração do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento da Universidade Estadual do Paraná, utilizando a abordagem interdisciplinar entre as áreas da História, Geografia, Direito e outras áreas do conhecimento que se entrelaçam. Para Oliveira (2016), os estudos deixaram de fora o seu foco de conhecer as formas concretas pelas quais as coletividades indígenas lograram resistir, se organizaram e continuaram a atualizar sua cultura na contemporaneidade, sublinhando a necessidade de estudos transversais para entender os indígenas hoje em dia. Dessa

forma, no dossiê "Etno-História Indígena: abordagens interdisciplinares", os autores Noelli, Mota e Cavalcante (2017, p. 1) apresentaram que, nas últimas três décadas, acompanharam "o crescimento da pesquisa sobre a história dos povos indígenas no Brasil, posicionando-os enquanto protagonistas da história e não apenas como vítimas da inexorabilidade histórica". E, para esses autores, há um consenso entre os pesquisadores da área de que na reflexão sobre a história indígena é importante conjugar dados e métodos de várias disciplinas, tais como a História, Antropologia, Arqueologia, Linguística, Geografia, Ecologia e outras; metodologia essa que chamam de "Etno-História".

Por essas razões, a pesquisa em sua totalidade apresenta uma abordagem interdisciplinar em que o aporte base utilizado: da História, a compreensão e o desenrolar de processos envolvendo os povos indígenas na história paranaense e mourãoense, com autores como Éder da Silva Novak (2016), Lúcio Tadeu Mota (2016) e Jair Elias (2018); da Geografia, a compreensão dos espaços ocupados e da mobilidade dos grupos indígenas, por meio de autores como Milton Santos (2002) e Rogério Haesbaert (2007); do Direito, os amparos legais existentes e sua aplicação, documentos oficiais da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, Boaventura de Sousa Santos (2014) e Sílvio Salvo de Venosa (2004); da Antropologia, o entendimento sobre a identidade e cultura indígena, utilizando autores como Clifford Geertz (1989), Ana Elisa de Castro Freitas (2005, 2015), João Pacheco de Oliveira (2016), Pierre Clastres (1978) e Stephen G. Baines (2001); da Sociologia, a complexidade do tema em sociedade em busca do desenvolvimento social e sustentável, através de autores como Boaventura de Sousa Santos (2014) e Eduardo Soares Nunes (2010) e; da Psicologia, objetivando a compreensão dos grupos indígenas em sociedade, com autoras como Bianca Sordi Stock (2013) e Tania Mara Galli Fonseca (2013). É por isso que este artigo retrata apenas uma parcela da dissertação e nele pode ter pontos que não foram aprofundados, mas que foram em outros momentos da pesquisa.

Nesse sentido, podemos indicar a existência de predominância territorial e ambiental, ambas distintas entre etnias indígenas, porém foram sendo modificadas por invasões estrangeiras nas territorialidades das populações indígenas, expedições territoriais, perseguições aos nativos, a criação de cidades, a modernidade e a globalização e, então, os povos nativos foram perdendo os seus territórios de origem e ocupando demais localidades, ou seja, reterritorializando. Os que se entendiam como representantes da sociedade "[...] ignoravam a forma de vida dos grupos indígenas, suas relações com o seu território, a caça, a pesca, a coleta de alimentos, e que além da área com suas moradias, também mantinham estreitas e tradicionais relações com áreas mais distantes [...]" (NOVAK; MOTA, 2016, p. 87).

Os povos indígenas sofreram repressões quanto ao reconhecimento de sua(s) identidade(s) e, diante das locomoções para os espaços urbanos e rurais, têm sofrido e enfrentado diversas violações à sua dignidade e aos seus direitos, visto que a "[...] situação dos povos indígenas no Brasil é marcada por preconceitos historicamente enraizados e situações de relações sociais de dominação-sujeição altamente assimétricas" (BAINES, 2001, p. 1-2).

Portanto, por meio de embasamento teórico, apresentamos em um primeiro momento as discussões referentes ao contato de povos indígenas em diversos contextos, territorialidades, espaços, contemporaneidade e, em um segundo momento, as reflexões de serem ou não abaladas a(s) identidade(s) e cultura(s) dos povos indígenas por meio desses contextos.

TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICO-SOCIAIS: TERRITORIALIDADES INDÍGENAS

Inicialmente, os europeus foram avassaladores com a cultura indígena, privando-os até mesmo de sua própria língua, o que interferiu consideravelmente na identidade desses povos (FURTADO, 1984). Não bastasse tantas violências aos povos

indígenas no decorrer dos processos históricos, ressaltamos ainda que as questões como subdesenvolvimento, tradição, cultura e meios rurais eram consideradas como atraso ou obstáculo ao desenvolvimento e modernização, um passo atrás na caminhada para as cidades, isto é, qualquer tipo de pensamento que não fosse o europeu era um constrangimento à eficiência produtiva e material (AMARO, 2003).

Com o advento da modernidade, muitas realidades foram remodeladas, pois as instituições modernas acabaram afetando pessoas e grupos que vivenciam ambientes mais tradicionais e até mesmo fora das partes consideradas mais "desenvolvidas" do mundo (GIDDENS, 2002).

A globalização se enquadra como uma das consequências da modernidade, que esmaga culturas e ocasiona um desenvolvimento desigual (GIDDENS, 1991). Também gera certa insegurança nas relações sociais, ao contrário do que era tradicional, já que "[...] a tradição cria uma sensação de firmeza das coisas que normalmente mistura elementos cognitivos e morais [...]" (GIDDENS, 2002, p. 50). Assim, Bauman (2001) expõe que fluidez ou liquidez seria a principal metáfora para o estágio presente da era moderna, já que os líquidos não mantêm a sua forma com facilidade, diferindo-se do que é sólido ou tradicional. Vamos percebendo que cada vez mais, "[...] a conexão entre local e global está ligada a um intenso conjunto de transformações na natureza da vida cotidiana" (GIDDENS, 2002, p. 27).

O geógrafo brasileiro Milton Santos (1988) ainda explica que para se entender completamente a evolução global da população mundial, precisamos considerar: 1) a distribuição da população entre as diversas áreas do globo e que dentro de cada país evolui de maneira desigual; 2) além do excesso de nascimentos e de mortes, devemos levar em conta as migrações internas e internacionais; 3) as porções de território ocupadas pelo homem vão desigualmente mudando de natureza e composição, exigindo nova definição. Em outras palavras, há uma heterogeneidade do espaço habitado, seja na distribuição numérica entre continentes e países, na sua

evolução ou na "diversidade qualitativa sobre a superfície da terra, quanto a raças, culturas, credos, níveis de vida etc" (SANTOS, 1988, p. 16).

Também notamos um posicionamento semelhante no trecho a seguir descrito por Oliveira (2016), no qual entendemos por ora resumir ao termo segregação nos espaços:

> As estruturas e práticas estatais não podem ser compreendidas unicamente a partir de espaços sociais e políticos europeizados, em que vigoram categorias sociais e econômicas previamente estabelecidas pela tradição ou reguladas por contrato. Tudo o que se passa fora destes espaços sociais é definido como 'sertão' ou 'fronteira', *locus* de recursos que podem vir a ser apropriados pelos cidadãos da metrópole que para ali se desloquem de forma permanente ou eventual. Os moradores dessas regiões, caracterizados como 'outros', isto é, exteriores à sociedade, passam à condição de despojos de guerra ou refugiados, vistos em consequência como desprovidos de direitos e investidos em obrigações não claramente estabelecidas (OLIVEIRA, 2016, p. 18).

A cidade pode ser considerada como um espaço físico ou como um modo de existência específico, esse que compreende a urbanidade como um modo de existência que se origina na cidade, mas não se confina a ela (NUNES, 2010). Assim, Santos (1988) pontua o crescimento das cidades e do capitalismo, sendo que este ocorreu:

> Na transição do feudalismo para o capitalismo, quando as terras pertencem aos senhores feudais, a cidade aparece como o lugar do trabalho livre. O burgo, lugar onde o trabalho livre é possível, concentra os artesões; o pedreiro, o alfaiate, mas também os comerciantes. Este lugar, a cidade, se diferencia do campo, entre outros motivos, pela possibilidade desse trabalho livre [...]. A cidade renasce (pois já existia antes do feudalismo - as primeiras formam-se por volta de 3.500 a. C.) no momento no qual se conhece um movimento bastante intenso de trocas. A descoberta da América, a intensificação das relações comerciais, com a Ásia e a África, fazem crescer as cidades. Quando se compra mais as cidades produzem mais, trocam mais excedentes entre si e, consequentemente, podem expandir-se e vêem [sic] seus espaços, elementos e relações aumentados; crescem e especializam-se em determinadas atividades (SANTOS, 1988, p. 20).

Nesse sentido, "quem não pode mover-se periodicamente para obter os novos itens de consumo que a publicidade lhe insinua, acaba saindo de vez. Temos aí um novo motivo para o aumento do número de migrantes para os maiores centros" (SANTOS, 1988, p. 21). Com essas mudanças e contatos culturais, "este é um processo amplamente disseminado nas condições atuais, em que a dependência de produtos e instituições das sociedades industriais se espraia por todas as partes do mundo [...]" (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1988, p. 219).

De antemão, ressaltamos que "a diferenciação natural foi uma das primeiras bases para a formação de territórios (e ainda o é em certos espaços/grupos sociais, como os indígenas da Amazônia, os tuaregues do Sahara ou os nômades mongóis e tibetanos) [...]" (HAESBAERT e LIMONAD, 2007, p. 46-47). Para tanto, é necessário levar em consideração essa formação espacial natural para a desenvoltura de um território e consequentemente de uma cultura ou identidade de um povo. Assim, o geógrafo Haesbaert e a arquiteta e urbanista Limonad (2007, p. 46-47) apresentam que "[...] há sempre uma base *natural* para a conformação de territórios e que, dependendo do grupo social que o produz (por exemplo, as comunidades indígenas), a relação dos grupos sociais com a *primeira natureza* pode mesmo ser primordial na sua definição [...]".

Um exemplo sobre o que foi dito, exemplifica-se no estudo de Lappe e Laroque (2015), que visa analisar aspectos dos indígenas Kaingang e suas relações com a natureza nas Terras Indígenas *Por Fi Gâ*, em São Leopoldo, *Jamã Tÿ Tãnh,* em Estrela, e *Foxá,* em Lajeado, localizadas em áreas urbanas no estado do Rio Grande do Sul. Como fundamentação, utilizamos autores que estudam o povo Kaingang, sua cultura e a perspectiva indígena, considerando essa relação fundamental com a natureza, já que o próprio etnônimo Kaingang significa "povo do mato". Para Lappe e Laroque:

> Os dados analisados nos possibilitam constatar que, no universo Kaingang, humano e natureza constituem-se uma amálgama. Salienta-se também que o etnônimo Kaingang significa *gente do mato*; sendo uma autoidentificação do grupo como parte da natureza, remete à noção de um meio ambiente determinado enquanto constitutivo de sua identidade (LAPPE; LAROQUE, 2015, p. 154).

Atentamo-nos pelo fato de que historicamente já havia a presença indígena nos territórios em que se localizam as cidades, e com a construção dos espaços citadinos, cada vez mais vem ocorrendo os deslocamentos, temporários ou permanentes de grupos ou famílias indígenas para diversos espaços e por vários motivos. Assim como expõe Baines (2001, p. 3), há "um número crescente de líderes indígenas que está migrando para as cidades para participar do movimento indígena, e muitos jovens indígenas estão migrando para estudarem e se prepararem para enfrentar a sociedade nacional". Nesse entendimento:

> Historicamente, diferentes povos indígenas têm se deslocado em busca de matéria-prima para confeccionar artesanato, coletar comida e visitar parentes. Transitam e moram em diferentes espaços, incluindo aqueles onde hoje há cidade. Portanto, deslocar-se e, a seguir, estabelecer moradia temporária em determinados espaços é algo tradicional à maior parte dos povos indígenas (COMIN, 2008, p. 17-18).

Portanto, tais fatores levam-nos à reflexão da crescente presença de grupos indígenas na cidade (STOCK; FONSECA, 2013, p. 283), conjuntamente com as relações que são formadas nesse espaço com a sociedade.

Assim sendo, Tommasino (2016), em seu artigo "Reflexões sobre a territorialidade Kaingang e a importância da inter-trans-disciplinaridade", expõe sobre as convivências e territorialidades dos Guarani e dos Kaingang que:

> Tanto a visita à família guarani [sic] em Guaíra quanto as perícias na aldeia urbana dos Kaingang na cidade de Chapecó-SC e dos Guarani de Araçaí nos municípios de Saudades e Cunha Porã-SC, mostraram-me que as territorialidades indígenas tinham extravasado as fronteiras oficiais, ou nunca haviam se restringido a elas. Para além das relações econômicas e de

> exploração do trabalho indígena, alianças vêm sendo costuradas através dos casamentos entre índios e brancos, na convivência promovida pela participação nas diferentes religiões, batizados, festas, bailes, futebol e outras. Essas constatações mostram que temos de romper a nossa tradicional delimitação do campo espacial e seguir os itinerários que os índios fazem nos interstícios da sociedade regional e estadual e no caso dos Guarani, transnacional (TOMMASINO, 2016, p. 127).

No referido artigo, Tommasino (2016) sublinha um viés sobre a realidade "vista de baixo para cima", que são as realidades vividas e do ponto de vista dos próprios indígenas, ao contrário daquela realidade instituída e reconhecida pelo Estado "vista de cima para baixo". A autora menciona um exemplo dessa realidade vista de baixo para cima quando expõe que notou em algumas TIs a relação interétnica construída entre Kaingang e Guarani a partir da interferência e administração de órgãos indigenistas oficiais na história, no sentido de que essas famílias acabaram se vinculando por laços de consanguinidade e de afinidade. Ademais, sobre o espaço das TIs:

> Para os povos indígenas, o espaço das TIs representou e representa espaços onde são vigiados e controlados, onde se localizam os equipamentos sociais como escola, posto de saúde, igreja, escritório da FUNAI local, salão de festas e outros. Desde os primeiros contatos e principalmente ao longo das décadas pós-conquista, esse espaço tornou-se imprescindível aos índios que passaram a depender dos objetos industriais do mundo branco e com o esgotamento dos territórios de caça, pesca e coleta, tiveram de buscar outras alternativas de sobrevivência junto às estruturas do indigenismo ou mesmo por conta própria. [...] os Kaingang tiveram de buscar trabalho para comprar os produtos de mercado que se tornaram itens indispensáveis de sua dieta assim como roupas, sapatos e outros produtos. Cada vez mais fazem parte do mercado consumidor e para isso têm de se submeter aos serviços que são ofertados em cada momento. [...] Conheci índios kaingang e guarani [sic] que disseram ter trabalhado nos sítios de vários municípios mais ou menos próximos das aldeias, sendo que algumas famílias moraram durante décadas em locais fora das terras delimitadas, em locais de difícil acesso, fora das terras delimitadas onde permaneceram até os anos de 1980 (TOMMASINO, 2016, p. 127-128).

No entanto, Tommasino (2016) também complementa que nos espaços no interior das TIs é onde se realizam os seus rituais contemporâneos (caça, pesca, bailes,

futebol, constroem ranchinhos próximos a rios e matas). E outro exemplo para obter recursos para comprar mantimentos e objetos pessoais são as cestarias feitas pelas mulheres indígenas, que vendem seus artesanatos na cidade. Dessa forma, "praticamente todas as cidades norte-paranaenses são frequentadas pelas famílias kaingang [...]" (TOMMASINO, 2016, p. 129), pois "[...] a territorialidade kaingang não possui fronteiras fixas e está sempre em movimento de expansão ou retração. O objetivo principal é mostrar que a realidade vivida concretamente pelos índios possui outras cartografias que não coincidem com aquelas definidas pelo Estado" (TOMMASINO, 2016, p. 129-130).

Sobre o espaço, Milton Santos (1988) expõe, a título de exemplo, que a palavra "sólido" não tem seus significados colocados em dúvida, pois associa-se a experiências elementares, no entanto, não ocorrendo, assim, com a palavra "espaço", já que é corriqueiramente substituída por lugar ou território. A palavra espaço também é muito utilizada como substantivo, tais como espaço do homem e espaço do migrante. Porém, o espaço seria um conjunto de objetos e de relações que se realizam sobre esses objetos que servem de intermediários. Nesse entendimento, "os objetos ajudam a concretizar uma série de relações. O espaço é resultado da ação dos homens sobre o próprio espaço, intermediados pelos objetos, naturais e artificiais" (SANTOS, 1988, p. 26). Assim, "o espaço é o resultado da soma e da síntese, sempre refeita, da paisagem com a sociedade através da espacialidade. A paisagem tem permanência e a espacialidade é um momento" (SANTOS, 1988, p. 27).

Diante disso, Santos (1988) destaca que o espaço imprime a presença do homem sobre a Terra e sua capacidade de ação. Assim sendo:

> A presença do homem na face da Terra muda o sistema mundo. Torna-se, o homem, centro da Terra, do Universo, imprimindo-lhe uma nova realidade com sua simples presença. O homem é um dado da valorização dos elementos naturais, físicos, porque é capaz de ação. Usa suas forças intelectuais e físicas contra um conjunto de objetos naturais que seleciona como indispensável para se manter enquanto grupo. Assim, o homem é sujeito, enquanto a terra é objeto. E em torno do homem que o sistema da

> natureza conhece uma nova valorização e, por conseguinte, um novo significado (SANTOS, 1988, p. 28).

Outro elemento que imprime o homem no espaço é o território, sendo este uma "expressão [...] de uso antigo nas ciências sociais e naturais; recentemente, porém, com a retomada dos estudos de geografia política e de geopolítica, ela voltou a ser utilizada, e hoje concorre com termos tradicionais, como *espaço* e *região*" (ANDRADE, 2004, p. 19). Diante disso, o autor expõe que a formação de um território faz com que as pessoas que nele habitam tenham uma consciência de participação, confraternização e de territorialidade, e que a partir de meados do século XX é que se tentou transformar em território o espaço do Brasil, abrindo estradas para interligá-lo e implantar núcleos coloniais, desrespeitando, assim, nações indígenas que já habitavam essas áreas.

É nesse sentido que Andrade (2004) fez uma reflexão valiosa sobre as vertentes contra a extensão das reservas indígenas e sobre a ausência de condenação às extensões de terra dos latifundiários que desrespeitam os direitos humanos e as regras de conservação ecológica:

> As nações indígenas ocupavam áreas de caça e de pesca onde se desenvolviam e mantinham sua cultura, sem maiores contatos com os chamados civilizados. Daí, a grande extensão de terras consideradas como reservas indígenas e o processo de penetração violento que é feito com apoio ou à revelia dos governos, pelos métodos mais bárbaros e primitivos. É comum ouvirem-se referências contra a concessão de grandes reservas a grupos indígenas, como a dos ianomâmis, sem uma igual condenação à concessão de grandes extensões de terra a latifundiários nacionais e estrangeiros e a grandes companhias industriais que intervêm na área para assegurar a propriedade e a posse da terra, com o maior desrespeito aos direitos humanos ou às mais elementares regras de conservação ecológica (ANDRADE, 2004, p. 20-21).

O autor também reportou que a exploração territorial não ficou apenas nos primórdios dos processos históricos, pois é uma questão que ainda vem ocorrendo na atualidade:

> E os índios vêm sendo, até os nossos dias, combatidos, espoliados, explorados e desapropriados de suas terras na Amazônia e no Centro-Oeste, em nome da necessidade de conquista do território nacional e da exploração das riquezas naturais, baseados em projetos governamentais [...] (ANDRADE, 2004, p. 80).

Portanto, tal como destacado por Milton Santos (1988), é considerável a importância do território na realização da história e o interesse crescente não somente de geógrafos, mas também de urbanistas e cientistas de diversos horizontes como economistas, sociólogos, etnólogos, politicólogos, historiadores, demógrafos e outros.

Tommasino (1995) apresenta o modo de viver e as relações Kaingang com o espaço e sua mobilidade territorial:

> Quando afirmamos que o modo de vida dos Kaingáng era definido pela caça e coleta é porque a forma de organização do espaço foi conformada pelas atividades de caça-pesca-coleta: a contrução [sic] de wãre (acampamento provisório), tendo como referência o emã, a aldeia fixa. Essa mobilidade no interior de seu território, pelo que se pode deduzir, tinha as seguintes características: as atividades florestais ou de pesca se organizavam em torno dos grupos de parentesco; a aldeia fixa nunca ficava vazia, havendo sempre os que saiam e outros que voltavam; algumas atividades (como melar) demandavam menos gente, menor distância percorrida e menor tempo fora do emã (TOMMASINO, 1995, p. 294-295).

Nesse sentido, Tommasino (1995) expõe que, através de laços de reciprocidade, os Kaingang foram transbordando os limites ou fronteiras territoriais, no qual o espaço social se ampliou para dentro da sociedade nacional, concretizando-se em nova territorialização indígena, como por exemplo:

> A um processo de (re)territorialização ou (re)criação do espaço social e temporal, seja quando têm de subordinar-se ao sistema econômico regional, quando vão trabalhar como cortadores de cana nas destilarias do Mato Grosso do Sul, ou ainda, para vender seu artesanato na cidade de Londrina, coincide uma (re)territorialização também dentro das reservas. Considerando-se que as reservas são administradas pelos técnicos da

> FUNAI e toda a política tem orientação exterior [...] (TOMMASINO, 1995, p. 295-296).

Também notamos quanto à territorialidade ou território em movimento Guarani que:

> Os Guarani Mbya mantêm a configuração de seu território tradicional através de suas inúmeras aldeias distribuídas entre vastas regiões no Paraguai, na Argentina, no Uruguai e no Brasil, constituindo-se o mar seu limite terreno. Para os Mbya, o conceito de território supera os limites físicos das aldeias e trilhas e está associado a uma noção de mundo que implica na redefinição constante das relações multiétnicas e no compartilhar espaços. A apreensão de seu território, por sua vez, afirma-se no fato de que suas relações de reciprocidade não se encerram exclusivamente nem em suas aldeias, nem em complexos geográficos contínuos. Elas ocorrem no âmbito do mundo onde se configura seu território. Desse modo, as dinâmicas sociais, econômicas, políticas e religiosas e as redes de parentesco implicam em permanente mobilidade que garante aos Mbya o domínio de uma ampla extensão geográfica (LADEIRA; MATTA, 2004, p. 08).

Tal mobilidade é denominada pelos Guaranis de *Oguatá*, conforme expõem Ladeira e Matta (2004, p. 12): "Venham todos Nhanderu! Venham para nos levantarmos e contar o *Oguata* (caminhada)".

Portanto, historicamente ocorreu a desterritorialização dos povos indígenas mediante forças de expulsão de seus territórios; no entanto, os povos indígenas resistiram e contemporaneamente estão em processo de reterritorialização nas cidades, conforme a exemplificação:

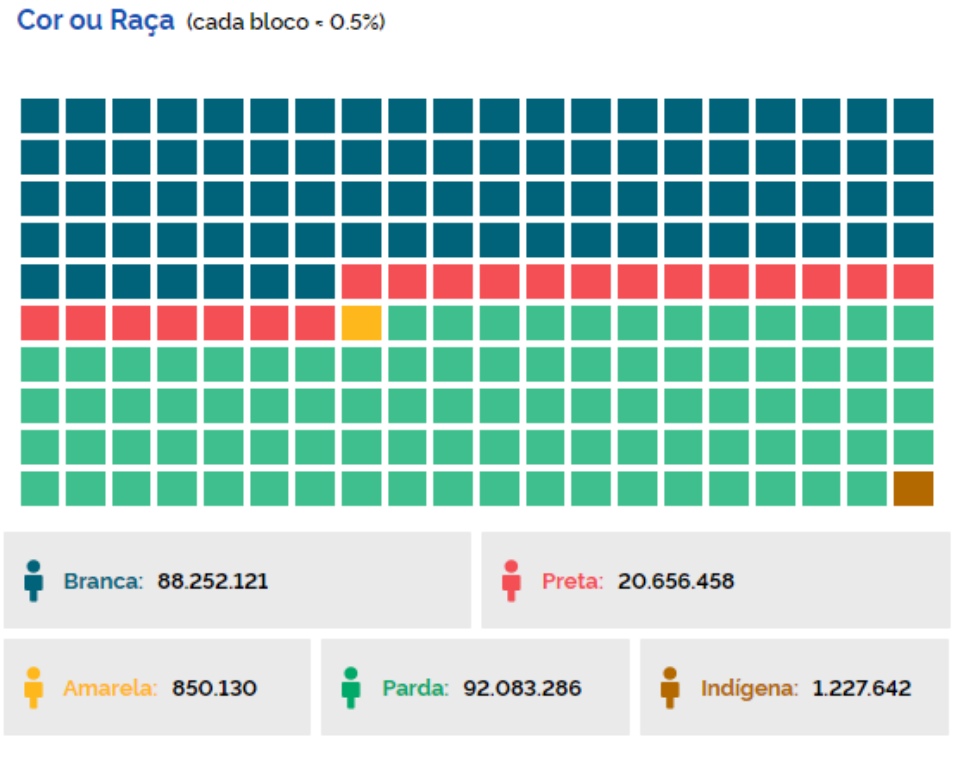
> Os acampamentos de hoje podem ser pensados como uma edição, historicamente atualizada, de uma antiga tradição Kaingáng. Os novos acampamentos provisórios surgem dentro do presente contexto, que os obriga a sair das reservas para garantir a sobrevivência no território modificado pelo branco. Se antes caçavam e coletavam nas florestas, hoje o fazem na cidade [...] (TOMMASINO, 1995, p. 309).

De acordo com a FUNAI em "Índios no Brasil: quem são" (s/d, p. 1), a população indígena vem enfrentando uma acelerada e complexa transformação

social, com o desafio de problemas concretos, como invasões e degradações territoriais e ambientais, mendicância, exploração sexual e de trabalho, inclusive infantil, aliciamento e uso de drogas, o que vem causando grande concentração de indígenas nas cidades. Necessitando, assim, buscar novas respostas para a sua sobrevivência física e cultural, garantindo melhor qualidade de vida às próximas gerações.

A FUNAI apresentou também dados do censo do IBGE de 2010, segundo o qual a população brasileira somava 190.755.799 milhões de pessoas, com 817.963 mil declarados indígenas, representando 305 diferentes etnias e registrando no país 274 línguas indígenas. Em 2022, houve um aumento significativo para 1.227.642 pessoas, como retratado na figura abaixo:

FIGURA 01 - Distribuição populacional por cor ou raça no Brasil - 2022



Fonte: IBGE, 2022.

Segundo os dados do Censo do IBGE (2022), o Paraná apresenta 30.460 indígenas autodeclarados, sendo 345 municípios com ao menos um indígena autodeclarado. De acordo com o mesmo levantamento, é válido ressaltar que 13.887 dos indígenas moram em terras de demarcação, sendo outros 16.573 em terras não demarcadas. As duas principais etnias presentes no estado do Paraná são os Guarani e os Kaingang, as quais estão entre as três mais populosas no sul do País (BOARETTO, 2015).

A FUNAI informa ainda que no Brasil, o povo Tikuna, residente no Amazonas, em números absolutos, foi o que apresentou o maior número de falantes e a maior população; em segundo lugar, por número de indígenas, ficou o povo Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul; e em terceiro lugar ficaram os Kaingang da região Sul (FUNAI, s/d, p. 08).

Assim, podemos relacionar o quanto essas transformações histórico-sociais atingiram e atingem os povos indígenas, principalmente quanto a esses processos de mobilidade ou deslocamento temporário ou permanente, e a reflexão que se coloca a partir de então, seria em relação à identidade dos povos indígenas em contextos diversos e espaços que habitam ou habitarão, tal como a cidade. Então, a discussão que se coloca nesse momento, é de que se em contato com outros contextos, a identidade cultural dos povos indígenas seria mantida? Para isso, por meio de embasamento teórico, apresentamos reflexões sobre essa questão.

A DINAMICIDADE CULTURAL DOS POVOS INDÍGENAS EM DIFERENTES ESPAÇOS

Inicialmente, "compreender uma cultura diferente da sua envolve trabalhar a sensibilidade do ouvir e do olhar" (COMIN, 2008, p. 18). Isso é: "ouvir o que o/a outro/a, que tem traços culturais diferentes dos meus, tem a dizer, antes de

estabelecermos pré-conceitos e conceitos, dizendo, muitas vezes, inclusive, quem ele/a é ou o que pode ou não ser" (COMIN, 2008, p. 18).

No caso de fronteiras étnicas, Poutignat e Fenart apresentam que: "[...] a força de uma fronteira étnica pode continuar constante através dos tempos, apesar de – e às vezes mediante – transformações culturais internas ou mudanças na natureza exata da própria fronteira [...]" (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1988, p. 157). Os autores expõem ainda que as fronteiras étnicas são mantidas por um conjunto imitado de traços culturais, contudo a maior parte da substância cultural que em determinado momento é associada a uma população humana não é restringida por essa fronteira; ela pode variar, ser reconhecida e mudar, sem nenhuma relação importante com a manutenção das fronteiras do grupo étnico (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1988, p. 226-227). Assim:

> [...] quando se retraça a história de um grupo étnico ao longo do tempo, não se está, simultaneamente, no mesmo sentido, traçando a história de uma 'cultura': os elementos da cultura presente de um grupo étnico não surgem do conjunto particular que constituiu a cultura do grupo em um período anterior, embora o grupo tenha uma existência organizacional contínua, com fronteiras (critérios de pertença) que, apesar das modificações, nunca deixaram de delimitar uma unidade contínua (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1988, p. 227).

Para o COMIN – Conselho de Missão entre Povos Indígenas, "a cultura de determinado grupo étnico não é fixa ou parada no tempo. Ela é construída na relação entre sujeitos de um mesmo grupo e de diferentes grupos étnicos e, por isso, está sempre em processo de mudança, reconstrução e ressignificação" (COMIN, 2008, p. 14). Ou seja, a cultura é dinâmica e se transforma a cada novo conhecimento.

O Conselho de Missão entre Povos Indígenas (2008) demonstra que o povo Kaingang em São Leopoldo/RS "manifesta sua identidade através de traços culturais como o artesanato, o uso de ervas medicinais, os ritos religiosos e, frequentemente, através do grupo de danças" (COMIN, 2008, p. 17). Há o contato entre os indígenas

que moram na cidade com os seus parentes de áreas rurais, que podem ser tanto das terras indígenas, como das terras dominiais, como, por exemplo, quando ocorrem festa, nascimento, doença, morte de um parente, para uso de chás com a saúde e materiais para o artesanato. Assim como os indígenas que vão para a cidade em visitas ou cuidados com a saúde, também encontram um lugar de aconchego. Portanto, trocam experiências e vivências nos espaços em que se encontram, "os povos indígenas que moram na cidade não esquecem suas raízes e os que ainda moram no interior, lembrando que, mesmo à distância, a união entre eles permanece" (COMIN, 2008, p. 06).

Para o COMIN (2008), a cultura dos povos indígenas cultiva-se pela linguagem, histórias passadas de geração em geração, pelo artesanato e suas gravuras, pela dança, do cuidado com a saúde e a natureza, assim como também são demonstradas na cidade. Desse modo, COMIN (2008) afirma que:

> Na cidade, o artesanato mostra a cultura e a tradição dos povos indígenas, mas também é uma importante forma de sobrevivência e um jeito do povo ser reconhecido pelas pessoas de outras culturas. Muitas vezes, uma conversa entre indígenas e pessoas de outras culturas inicia a partir da venda do artesanato. É assim que passam a se conhecer e se respeitar (COMIN, 2008, p. 07).

Com relação à confecção do artesanato, no relato de um indígena Kaingang da aldeia do Morro do Osso, em Porto Alegre-RS, ilustra o que se disse anteriormente:

> Nossa arte vem do fundo de nosso espírito, que herdamos dos ancestrais... Nossa sabedoria nos ensinou a transformar parte de nossos bens tradicionais. Aqui na cidade, criamos muitos outros produtos, como pulseiras, anéis, colares e brincos, além de inúmeros objetos para uso pessoal e para as datas comemorativas dos não índios. São fruto de nossa imaginação e de nossos conhecimentos culturais (COMIN, 2008, p. 14).

As culturas indígenas podem, geralmente, prezar por seus conhecimentos próprios voltados à saúde e que passam de geração em geração como, por exemplo,

o uso de plantas naturais, assim como "muitas pessoas de outras culturas aprendem com os indígenas como usar chás e ervas medicinais para cuidar da saúde" (COMIN, 2008, p. 11). No entanto, também buscam atendimento médico nas cidades, por exemplo: "os indígenas aceitam o tratamento com médicos ou em hospitais. Querem, contudo, um atendimento hospitalar que permita, por exemplo, levar junto a rede para deitar, o seu chá indicado pelo pajé, e ter a própria presença do pajé" (COMIN, 2008, p. 11). Mas, não necessariamente todos os indígenas querem um atendimento misto ou que pensem assim.

Quanto aos saberes nativos, vale ressaltar que:

> Em relação a plantas e animais, o saber indígena foi o que mais contribuiu para o cotidiano e a qualidade de vida dos paranaenses. A grande quantidade de pinheiros araucária, palmeiras e árvores que fornecem frutas, como a pitanga, jabuticaba, guabiroba e araçá, foi originada pelo manejo ambiental dos índios. Ainda existe grande diversidade de plantas medicinais cujos benefícios ainda estamos aprendendo. Esse saber vem da cultura indígena (PARELLADA, 2006, p. 35).

Na figura 02, apresentamos também o exemplo do guaraná, que é uma planta medicinal nativa:

FIGURA 02 – Planta medicinal - Guaraná



Fonte: COMIN, 2008, p. 11.

Dessa forma, "viver em espaço urbano não faz com que os indígenas abram mão de sua identidade étnica. Na convivência com pessoas de outras culturas ocorre uma ressignificação de alguns de seus traços culturais" (COMIN, 2008, p. 14). Assim, existe uma dinamicidade cultural. Segundo o antropólogo brasileiro Roque de Barros Laraia (2009), a cultura não é um elemento estático, mas dinâmico, por acompanhar transformações. Isso significa que modificações espaciais e temporais, por exemplo, alteram igualmente tais traços e relações culturais já estabelecidas, conformando fluidez e constância nas variações de fatores.

Nesse raciocínio, de acordo com Nunes (2010, p. 20), para os indígenas, "[...] sair da 'aldeia' e ir morar na cidade seja menos urbanizar-se que colocar-se numa posição diferencial em relação à família extensa, posição essa que cumpre função específica na perpetuação do grupo [...]". As suas etnias referem-se às características culturais, como língua, religião, costume, tradições e sentimento de "lugar", que são partilhadas por um povo (HALL, 2006).

Portanto, a família extensa se refere à perpetuação do grupo indígena no espaço e, a título de exemplificação, em Porto Alegre foi realizada uma experiência com mapas da cidade em que as crianças indígenas, no decorrer de suas atividades, pintaram os seus próprios corpos representando as terras indígenas, conforme relataram as psicólogas Stock e Fonseca (2013):

> Como dispositivo de comunicação da experiência de estarem em uma terra recentemente conquistada, construímos mapas da cidade com crianças e jovens Kaingángs de uma comunidade de Porto Alegre, durante o percurso de um processo grupal. Pintaram com guache colorido cada ponto turístico, cada local de passagem e passeio que lhes vinham aos dedos, estendendo a memória pelo grande papel. Até que em determinado momento provocamos, ansiosos: "Onde está a terra indígena no mapa? Vocês não vão se pintar?". Então, eles se pintaram, e nós ficamos calados. Pintaram mãos, barriga, braços e rostos. Pintaram a geografia da cidade em seus corpos nômades como extensão da floresta, como extensão da cidade-floresta (STOCK; FONSECA, 2013, p. 286).

Diante desse relato e das análises até então, notamos que os povos indígenas possuem a sua identidade independentemente da extensão territorial ou do local em que se encontram, ou seja, apesar dos territórios indígenas terem sido ou serem invadidos ou tomados e muitas vezes as suas identidades sofrerem com repressões ao seu reconhecimento, mesmo assim, os povos indígenas resistem e as suas identidades não lhes são retiradas, pois lhes pertencem. Resta ainda compreendermos a diferenciação entre terra indígena, território ou territorialidades e o que significam para os povos indígenas, sendo que Freitas (2016) apresenta perfeitamente essa questão:

> Guardadas as proporções, com os limites geográficos das terras indígenas ocorre o mesmo. Resultado de uma delimitação arbitrária, materializada na disposição de marcos sobre pequenas parcelas de terras, embora estes limites estabeleçam uma importante referência geográfica aos povos indígenas na relação com o Brasil, de longe representam a totalidade de seus territórios e territorialidades. Entretanto, no senso comum de muitos, terra indígena ainda é interpretada como sinônimo de território. Esta constatação permite melhor compreender porque a vida indígena não se restringe aos limites das terras delimitadas pelo Estado (FREITAS, 2016, p. 50).

O antropólogo Clifford Geertz (1989, p. 58) apresenta que "[...] a cultura, a totalidade acumulada de tais padrões, não é apenas um ornamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela – a principal base de sua especificidade" e, por isso, "ao pensar um caso de inserção indígena na cidade – e isso deve ser feito empiricamente –, há de se levar em conta sua sócio-cosmologia, e dentro desta 'estrutura' geral, sua noção específica de territorialidade" (NUNES, 2010, p. 19).

A diversidade cultural é reconhecida pela ONU (Organização das Nações Unidas), por intermédio da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura), como patrimônio da humanidade, e a interculturalidade é a convivência e coexistência entre culturas e identidades, sendo que sua base é o diálogo entre diferentes, visando superar a intolerância e a violência

(LUCIANO, 2006), já que, conforme demonstrou Hall (2006), a cultura nacional foi estruturada por um longo processo de violência e tentativa de imposição de uma hegemonia cultural sobre as culturas dos colonizados.

No entanto, Hall menciona a mudança na modernidade tardia, a qual se refere à "globalização" e ao seu impacto sobre a identidade cultural (HALL, 2006). Ocorre a existência de uma tensão entre o "global" e o "local" na transformação das identidades. Nos deslocamentos, "o homem de fora é portador de uma memória, espécie de consciência congelada, provinda com ele de um outro lugar. O lugar novo o obriga a um novo aprendizado e a uma nova formulação" (SANTOS, 2002, p. 224).

Apesar de tantas opressões e interferências sobre a sua identidade cultural, os povos indígenas ainda são exemplos de resistência em sociedade e lutam pela continuidade da tradição cultural, identidade, preservação de suas áreas territoriais e demais direitos sociais. E, por outro lado, a modernidade e a urbanização "[...] torna a presença do povo mais visível, e também mais difícil de escamotear a criatividade cultural deste" (FURTADO, 1984, p. 24).

A respeito da modernidade, é relevante trazer essa visibilidade aos povos indígenas no que se refere às mídias sociais, com fortes representações e lideranças indígenas, tendo como exemplos Sonia Guajajara (atualmente Ministra dos Povos Indígenas do Brasil), Joênia Wapichana (Ex-Deputada Federal e Primeira Presidenta Indígena da FUNAI), Davi Kopenawa (Líder político e escritor) e Luiz Eloy Terena (Advogado e pesquisador), inclusive sobre o "Não ao marco temporal". Assim como, maior representação e protagonismo de líderes e associações indígenas no meio urbano, sendo que a internet também tem demonstrado instantaneamente agressões e violências que ocorrem às comunidades indígenas, como, por exemplo, a divulgação do que vinha ocorrendo com o povo Yanomami no Norte do país, o que traz maior visibilidade às suas pautas reivindicatórias.

Para Hall (2006), existem três concepções diferentes de identidade, sendo: sujeito do Iluminismo, em que o centro essencial do eu era a identidade de uma

pessoa, ou seja, uma concepção "individualista"; sujeito sociológico, no qual a identidade é formada na interação entre o eu e a sociedade, em diálogo contínuo com os mundos culturais, estabilizando os sujeitos e os mundos culturais que habitam, como uma identidade unificada e estável; e o sujeito pós-moderno, no entanto, aqui os fatores estão mudando, pois o sujeito está se tornando fragmentado, já que está composto não apenas de uma, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias. O processo de identificação no qual projetamos em nossas identidades culturais tornou-se provisório, variável e problemático, isto é, o sujeito pós-moderno não possui uma identidade fixa e assume identidades diferentes em distintos momentos, à medida em que somos confrontados por uma multiplicidade de identidades possíveis.

Sobre a etnicidade, Poutignat e Fenart (1988, p. 141), na obra "Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth", dizem que "há que convir, com Barth, que a etnicidade é uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores". Ou seja, "os atores identificam-se e são identificados pelos outros na base de dicotomizações Nós/Eles, estabelecidas a partir de traços culturais que se supõe derivados de uma origem comum e realçados nas interações raciais". Apresentam ainda as problemáticas da etnicidade:

> - O problema da atribuição categorial pela qual os atores identificam-se e são identificados pelos outros.
> - O problema das fronteiras do grupo que servem de base para a dicotomização Nós/Eles.
> - O problema da fixação dos símbolos identitários que fundam a crença na origem comum.
> - O problema da saliência que recobre o conjunto dos processos pelos quais os traços étnicos são realçados na interação social (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1988, p. 141-142).

Os autores dizem que essa relação surge por processos de rotulação mútua, "[...] uma vez que a existência e a realidade de um grupo étnico não podem ser atestadas por outra coisa senão pelo fato de que ele próprio se designa e é designado por seus vizinhos por intermédio de um nome específico" (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1988, p. 143). E exemplificam que:

> [...] Este fenômeno é particularmente visível nas situações migratórias em que os autóctones têm geralmente tendência a englobar em uma identificação comum, frequentemente com base num traço pejorativo (a raça), os grupos recém-chegados que se percebem como culturalmente diversificados [...] (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1988, p. 144).

Os autores trazem a questão da dominação e coação pela exo-definição, exemplificando ainda que o polo máximo dessa situação é a escravidão e expõem ainda que "[...] nas situações de dominação, frequentemente existem desníveis ou desacordos entre as identidades étnicas que os membros de um grupo se auto-atribuem e aquelas que os outros lhes conferem [...]" (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1988, p. 148). Assim, ocorre a luta contra um rótulo estigmatizante, vide:

> O *labelling* étnico é então geralmente o objeto de uma relação de forças na qual o grupo étnico dominado tenta impor sua própria definição e desqualificar aquela que o grupo dominante pretende-lhe impor. O lance do *labelling* étnico pode consistir, para o grupo dominado, em mudar um rótulo estigmatizante por um mais neutro ou valorizante (*negro* por *black*), em lutar contra a imposição de um rótulo particularizando seus membros, ou, ao contrário, impor ao grupo englobante o reconhecimento de um rótulo particularista, como no caso das lutas regionalistas (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1988, p. 148).

Nesse sentido, podemos perceber que:

> Situações de contato social entre pessoas de culturas diferentes também estão implicadas na manutenção da fronteira étnica: grupos étnicos persistem como unidades significativas apenas se implicarem marcadas diferenças no comportamento, isto é, diferenças culturais persistentes. Contudo, onde indivíduos de culturas diferentes interagem, poder-se-ia

> esperar que tais diferenças se reduzissem, uma vez que a interação simultaneamente requer e cria uma congruência de códigos e valores – melhor dizendo, uma similaridade ou comunidade de cultura [...]. Assim, a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas critérios e sinais de identificação, mas igualmente uma estruturação da interação que permite a persistência das diferenças culturais. O traço organizacional que, segundo minha tese, deve ser encontrado em quaisquer relações interétnicas consiste em um conjunto sistemático de regras dirigindo os contatos interétnicos (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1988, p. 196).

Conforme os autores Poutignat e Fenart (1988), entre essas exo e endo-definições, ocorrem transformações nas quais os grupos se identificam.

Assim, extraímos que, com a mobilidade, os povos indígenas carregam consigo a sua memória cultural e identitária e sempre procuram transmiti-las às suas crianças como forma de perpetuação do grupo e das suas tradições. Contudo, em determinados contextos histórico-sociais, notamos que por repressões violentas, até mesmo os próprios povos indígenas se utilizaram de nomenclaturas que camuflassem sua identidade, negando-a por conta de repressões como, por exemplo, de regimes ditatoriais. Porém, resistem, conjuntamente com a Constituição Federal de 1988, assumem a sua identidade indígena e com os meios modernos têm buscado visibilidade cultural e identitária, luta pelos direitos humanos e de serem ouvidos.

Em vista disso, diante dos costumes e normas, o espaço é fundamental nesse processo de adaptação, pois a "[...] sua relação com o novo morador se manifesta dialeticamente como territorialidade nova e cultura nova, que interferem reciprocamente, mudando-se paralelamente a territorialidade e cultura; e mudando o homem [...]" (SANTOS, 2002, p. 223).

Diante do exposto, são diversos os fatores espaciais, territoriais, culturais, identitários e sociais que envolvem os povos indígenas nos meios urbanos e rurais, sendo de extrema importância que sejam levados em consideração dentro do contexto de mobilidade e no processo de reconhecimento indígena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Historicamente, ocorreu a desterritorialização dos povos indígenas mediante forças de expulsão de seus territórios e tentativa de apagamento de sua identidade; no entanto, os povos indígenas resistiram e, apesar da construção das cidades, do tradicional para o moderno, do sólido para o líquido, com a Constituição Federal de 1988, os povos indígenas assumem a sua identidade e contemporaneamente estão em um processo de (re)territorialização nas cidades ou (re)criação do espaço social e temporal. Existe uma dinamicidade cultural, e a interculturalidade é a convivência e coexistência entre culturas e identidades.

As territorialidades indígenas extravasam as fronteiras oficiais e aldeias, ou não se restringem a elas, pois se está diante de uma família extensa, posição essa que cumpre função específica na perpetuação do grupo, sempre em movimento de expansão ou retração no compartilhar espaços, é a territorialidade ou território em movimento, que em Guarani tal mobilidade é denominada de *Oguatá* (caminhada).

Portanto, apesar do quadro de negação da identidade, dos povos indígenas resistem e sua identidade permanece, independentemente da extensão territorial em que se encontram e, com os meios modernos, têm buscado visibilidade cultural e reconhecimento. Assim, a identidade indígena permanece, mantendo-se as tradições de geração em geração, ocorrendo possíveis quadros de dinamicidade cultural ou interculturalidade.

Por conseguinte, nos destinos citadinos sempre ocorreram protagonismos indígenas na reivindicação, luta pela continuidade da tradição cultural, preservação de seus territórios, observância e aplicação aos seus direitos fundamentais de equidade e respeito e demais direitos sociais, ambos necessários ao bem-estar dos povos indígenas que se sentem invisíveis no meio citadino, conforme a Constituição Federal do Brasil de 1988; porém, resta necessária maior abertura política de ouvi-los, principalmente na implementação de políticas públicas que lhes dizem respeito nos espaços urbano e rural.

REFERÊNCIAS

AMARO, Rogério Roque. Desenvolvimento – um conceito ultrapassado ou em renovação? Da teoria à prática e da prática à teoria. **Caderno de Estudos Africanos**, n. 4, 2003, p. 35-70. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cea/1573?lang=pt>. Acesso em: 03 jun. 2021.

ANDRADE, Manuel Correia De. **A questão do território no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 2004. Disponível em: <http://www.tecnologia.ufpr.br/portal/lahurb/wp-content/uploads/sites/31/2017/09/ANDRADE-Manuel-Correia-de_A-Quest%C3%A3o-do-territ%C3%B3rio-no-Brasil.pdf>. Acesso em: 01 jun. 2021.

BAINES, Stephen G. As chamadas "aldeias urbanas" ou índios na cidade. **Revista Brasil Indígena**, v. 2, n. 7, 2001. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto55/FO-CX-55-3502-2006.PDF>. Acesso em: 31 maio 2021.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOARETTO, Juliana Dias; MOLENA-FERNANDES, Carlos Alexandre; PIMENTEL, Giuliano Gomes de Assis. Estado nutricional de indígenas Kaingang e Guarani no estado do Paraná, Brasil. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 20, p. 2323-2328, 2015.

COMIN - Conselho de Missão entre Índios. **Povos indígenas em espaços urbanos**: Sateré-Mawé, Terena, Kaingang, Bakairi. Semana dos Povos indígenas 2008, 14 a 20 de abril. São Leopoldo-RS: Editora Oikos, 2008.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. Identidades indígenas e seu reconhecimento: leituras de Antropologia e Direito. In: MENDES, Aluisio Gonçalves de Castro et al. (orgs.). **A Questão Indígena e o Poder Judiciário**: Programa de Estudos Avançados. Rio de Janeiro: EMARF, 2016. Disponível em: <http://emarf.trf2.jus.br/site/revistaemarf.php>. Acesso em: 15 maio 2022.

FUNAI, Fundação Nacional do Índio. **Índios no Brasil**: O Brasil indígena (IBGE). Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/o-brasil-indigena-ibge>. Acesso em: 11 abr. 2020.

FUNAI, Fundação Nacional do Índio. Índios no Brasil: Quem são. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao>. Acesso em: 06 jun. 2021.

FURTADO, Celso. **Cultura e desenvolvimento em época de crise**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989. Disponível em: <http://arquivos.eadadm.ufsc.br/videos/modulo4/Antropologia/material/A%20Interpretacao%20das%20Culturas.pdf>. Acesso em: 31 maio 2021.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

HAESBAERT, Rogério; LIMONAD, Ester. O território em tempos de globalização. *etc..., espaço, tempo e crítica* - Revista Eletrônica de Ciências Sociais Aplicadas, v. 1, n. 2 (4), 2007. Disponível em: <https://www.unifal-mg.edu.br/geres/files/territorio%20globaliza%C3%A7ao.pdf>. Acesso em: 31 maio 2021.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

IBGE. **Censo** *2022*. Panorama. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=BR> Acesso em: 04 dez. 2024.

LADEIRA, Maria Inês; MATTA, Priscila. **Terras Guarani no Litoral**: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós = Ka´agüy oreramói kuéry ojou rive vaekue y. São Paulo: CTI – Centro de Trabalho Indigenista, 2004.

LAPPE, Emelí; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Indígenas e Natureza: a reciprocidade entre os Kaingang e a natureza nas Terras Indígenas Por Fi Gã, Jamã Tÿ Tãnh e Foxá. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 34, 2015.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 24.ed. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. ***O Índio Brasileiro***: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. Disponível em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/indio_brasileiro.pdf>. Acesso em: 03 jun. 2021.

NOELLI, Francisco Silva; MOTA, Lúcio Tadeu; CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-História Indígena: abordagens interdisciplinares. **Diálogos** (On-line), v. 21, n. 3, p. 1-3, 2017. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/41756/pdf>. Acesso em: 17 maio 2021.

NOVAK, Éder da Silva; MOTA, Lúcio Tadeu. A política indigenista e os territórios indígenas no Paraná (1900-1950). **Fronteiras**: Revista de História, v. 18, n. 32, p. 76-97, 2016. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/5824>. Acesso em: 31 maio 2021.

NUNES, Eduardo Soares. Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. **Espaço Ameríndio**, v. 4, n. 1, p. 9-30, jan/jun. 2010. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/8289>. Acesso em: 31 maio 2021.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: pacificação, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PARELLADA, Cláudia Inês. **Vida indígena no Paraná**: memória, presença, horizontes. Curitiba: PROVOPAR Ação Social/PR, 2006.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1988.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do Espaço Habitado**: fundamentos teórico e metodológico da geografia. São Paulo: Hucitec, 1988.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Edusp, 2002.

SILVA, Angélica Baptista; ANDRADE Filha, Ianê Germano de; BENEVIDES, Katherine Mary Marcelino et al. Cultura dos povos originários da floresta amazônica na gestação e no puerpério: uma revisão de escopo sob o ponto de vista da segurança alimentar e nutricional. **Saúde Debate**, v. 43, n. 123, p. 1219-1239, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sdeb/a/gLgf7Gnd7pBXsZQfXrMvNbw/?lang=pt>. Acesso em: 31 maio 2021.

STOCK, Bianca Sordi; FONSECA, Tania Mara Galli. Para desacostumar o olhar sobre a presença indígena no urbano. **Psicologia & Sociedade**, v. 25, n. 2, p. 282-287, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/TsvsXG6xMrHzTG9qnr4ym6c/?lang=pt>. Acesso em: 31 maio 2021.

TOMMASINO, Kimiye. **A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi**: uma sociedade Jê meridional em movimento. 1995. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-27102016-121947/publico/1995_KimiyeTommasino.pdf>. Acesso em: 31 maio 2021.

TOMMASINO, Kimiye. Reflexões sobre a territorialidade Kaingang e a importância da inter-trans-disciplinaridade. *R.* **Museu Arq. Etn**., n. 27, p.121-134, 2016.

FRONTEIRAS
REVISTA DE HISTÓRIA

OPEN ACCESS

PPGH | UFGD
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

UFGD editora

DOI: 10.30612/frh.v25i45.17114

Análise crítica dos sentidos de "verdade" sobre os povos indígenas no Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade

Critical analysis of the senses of "truth" about indigenous people in the Final Report of the Nacional Truth Commission

Análises crítico de los sentidos de "verdad" sobre los pueblos indígenas en el Informe Final de la Comisións Nacional de le Verdad

Carlos Eduardo da Silva Colins
Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGSC-UFES)
Vitória, Espírito Santo, Brasil
E-mail: ecolinsabu@gmail.com
Orcid: https://orcid.org/0000-0002-1681-5058

Resumo
O artigo é resultado da pesquisa sobre *A comissão nacional da verdade na produção da "verdade" do sujeito indígena*, na qual viso entender como se deu a construção, no Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade (CNV), dos significados de "verdade revelada" em relação aos povos indígenas. Num primeiro momento, à luz das ideias de Michel Foucault, debato de maneira *crítica* sobre a produção de um discurso estatal da CNV para a pretensão de *integração/unidade nacional* e reparação por meio de revelação de uma "verdade" nacional usada para a suposta *reconciliação nacional*. Em segundo plano, considero, por meio do exemplo da Guerrilha do Araguaia, os limites nos processos de produção da verdade por meio das memórias e a manifestação e resistência da sociedade civil, da academia sobre as verdades consignadas como provas para as políticas de reparação – estas, por sua vez, podem configurar, no fundo, continuidades das

arbitrariedades da governamentalidade.

Palavras-chave: Comissão Nacional da Verdade. Povos indígenas. Reconciliação nacional. Resistência.

Abstract

The article is the result of research on The national truth commission in the production of the "truth" of the indigenous subject, in which I aim to understand how the construction, in the Final Report of the National Truth Commission (CNV), of the meanings of "revealed truth" took place. " in relation to indigenous peoples. At first, in the light of Michel Foucault's ideas, I discuss critically the production of a state discourse by the CNV for the claim of national integration/unity and reparation through the revelation of a national "truth" used for a supposed reconciliation national. In the background, I consider, through the example of the Guerrilha do Araguaia, the limits in the processes of producing truth through memories and the manifestation and resistance of civil society, of the academy on the truths consigned as evidence for reparation policies – these, in turn, can configure, deep down, continuities of the arbitrariness of governmentality.

Keywords: National Truth Commission. Indigenous People. National Reconciliation. Resistance.

Resumen

El artículo es resultado de una investigación sobre La comisión nacional de la verdad en la producción de la "verdad" del sujeto indígena, en la que pretendo comprender cómo la construcción, en el Informe Final de la Comisión Nacional de la Verdad (CNV), de la significados de "verdad revelada" tuvo lugar." en relación con los pueblos indígenas. En un primer momento, a la luz de las ideas de Michel Foucault, discuto críticamente la producción de un discurso estatal por parte de la CNV para la reivindicación de la integración/unidad nacional y la reparación a través de la revelación de una "verdad" nacional utilizada para una supuesta reconciliación nacional. En el fondo, considero, a través del ejemplo de la Guerrilha do Araguaia, los límites en los procesos de producción de verdad a través de la memoria y la manifestación y resistencia de la sociedad civil, de la academia sobre las verdades consignadas como prueba para las políticas de reparación – estas, a su vez, puede configurar, en el fondo, continuidades de la arbitrariedad de la gubernamentalidad.

Palabras clave: Comisión Nacional de la Verdad. Gente India. Reconciliación nacional. Resistencia.

Recebido em 22/05/2023
Aceito em 13/12/2024.

INTRODUÇÃO

O Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade (CNV) apresenta a denúncia de atitudes autoritárias em torno dos povos indígenas. Todavia, como será visto mais adiante, o fato de tal relatório estabelecer uma leitura dos acontecimentos em torno dos sujeitos vitimados de maneira desordenada e limitada – acentuada pela dimensão de conflito interno dos coordenadores e das lutas dos saberes em torno da constituição da "verdade" que serve aos propósitos do próprio Estado – não permite leituras contínuas do passado nem atualizar as memórias, ao contrário, quer reestabelecer uma nova política de *integração nacional* enquadrada.

No caso das minorias indígenas, as violações se deram em torno da biopolítica (FOUCAULT, 1979) de integração nacional durante a ditadura civil-empresarial-militar – já que para os governos militares as terras onde habitavam os indígenas eram importantes para o desenvolvimento nacional –, além da ideia colonialista e racista (QUIJANO, 2005) para o enquadramento ao "banho" de civilidade que as comunidades indígenas deveriam ter. Assim, os efeitos também foram impostos pela biopolítica da colonização de terras e de mentes; as ações incorporadas de outros exemplos históricos[1] por agentes autoritários[2] mediaram processos de dominação dos povos indígenas. A cultura dominante, em todos os

[1] Podemos citar o Plano de Integração Nacional (PIN) criado pelo governo de Médici em 1970 (Decreto lei 1.106 de 16 de junho de 1970) foi um dos pontos altos da campanha de extermínio dos povos indígenas. Esse programa tinha como principal objetivo a criação de rodovias em faixas de terras principalmente na região amazônica com objetivo de reserva de terras para assentamento de colonos nas margens da rodovia.

[2] À sombra do passado, objetivo de atualização do governo Bolsonaro, tem sua inspiração no projeto de *integração nacional* regido pela necropolítica autoritária que estabeleceu um norte de extermínio dos povos indígenas. Da mesma forma Pereira (2018) explica que "o regime civil-militar instaurado em 1964 adotou um modelo baseado na redistribuição de terras a fazendeiros, companhias extrativistas e grupos multinacionais, incluídas as terras tradicionais pertencentes aos povos ancestrais" (PEREIRA, 2018, p.152).

tempos, estabelece o que seria o lugar, o tempo e o território que dá origem do Estado e não na valorização da cosmologia interna dos povos indígenas.

Apontamos que a CNV expressa a continuidade de elementos autoritários da biopolítica que foi amplamente explorada nas gestões militares, fruto da condição histórica de domínio das elites no Brasil; são as questões sobre terras e territórios aos quais os indígenas ainda continuam integrados dentro de uma dimensão autoritária do espaço nacional e delimitações temporais para regrar formas de reparação por vias judiciais, como os marcos de investigação da CNV (1946-1988) e o julgamento do Marco Temporal[3].

A *CRÍTICA* AO *ARCHIVO* RELATÓRIO FINAL DA CV

De forma geral, há uma leitura sobre a história no Relatório Final da CNV que constrói provas por meio de documentos e da memória de testemunhas. Assim, neste trabalho, exercitamos a leitura de contraponto à vontade de história oficial produzida pela CNV em história como problema, resistência, como afirma Foucault (1990). Isso contribui para estabelecer a relativização e emergência da subjetividade dos sujeitos em não critérios universais governamentais.

Após a leitura do Relatório, tentamos problematizar as questões que contribuem para que tal documento se torne *archivo* (FOUCAULT, 2005, p. 147-146); entretanto, ao mesmo tempo, refutamos como essa interpretação para fins governamentais esbarra nas subjetividades dos sujeitos de memória que se destaca na luta contra a biopolítica do tempo.

Para isso, nos diálogos do pensamento de Michel Foucault

[3] "O Marco Temporal prevê que se um dado grupo indígena não estivesse na terra reivindicada exatamente no dia 05 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Brasileira, por uma perversa ironia, contrariando o que consta da própria Constituição, seus direitos seria, por assim dizer, suspenso ou não reconhecido. E mais, se lá não estivessem de peito aberto para defender suas terras, seus direitos simplesmente deixam de existir" (LIMA; LEITE, 2019, p.128).

acrescentamos aquilo que o pensador chamou de *crítica* como prática de resistência a não aceitar a forma como somos governados. As noções de verdade e a genealogia do sujeito moderno nos ajuda a entender como lutar contra a *governamentalidade* e suas práticas de aprisionamento das subjetividades:

> Eu quero dizer que, nessa grande inquietude em torno da maneira de governar e na pesquisa sobre as maneiras de governar, localiza-se uma questão perpétua que seria: "como não ser governado *assim*, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de trais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles"; e se se dá a esse movimento da governamentalização, da sociedade e dos indivíduos ao mesmo tempo, a inserção histórica e a amplitude que creio ter sido a sua, parece que se poderia colocar deste lado o que se chamaria atitude crítica. (FOUCAULT, 1990, p. 3).

Aqui exploramos as alusões reflexivas feitas por Daniele Lorenzeni no texto *Foucault, regimes de verdade e a construção do sujeito,* no qual o autor dialoga com o conceito de *crítica* de Foucault. O autor reforça que uma das preocupações políticas de Foucault não era saber se o sujeito é autônomo ou não, mas sim se está disposto a ser um sujeito crítico, "isto é, que se opõe aos mecanismos governamentais de poder (que tenta governá-lo no interior de nosso regime contemporâneo da verdade), esforçando-se para inventar novas formas de viver e de ser." (LORENZINI, 2020, p. 193).

O Relatório Final está calcado no que Foucault (1978) chamou de "ciências confessionais", saberes utilizados para se chegar a verdade por meio de controle da subjetividade, como a psiquiatria e as formas de tratamento para com aquilo que acredita estar doente na sociedade. Assim, "[...] de fato, a verdade que eles "descobrem" sobre o sujeito é supostamente universal e objetiva (como todas as outras verdades científicas), mas, ao mesmo tempo, prometem ao sujeito nada menos que sua "salvação" na forma leiga de *cura* (FOUCAULT, 1978, p. 64 apud LORENZINI, 2020, p. 197).

Abrir o arquivo/*archivo* é considerar uma contra-conduta de percepção e desmascarar essa armadilha governamental para se ter liberdade de como se

constituir como indivíduos. Contudo, os mecanismos da governamentalidade constroem os sentidos de liberdade dentro da condução das normas que são chamadas legais, os mecanismos governamentais que criam "discursos" que "neutralizem" essa liberdade, dando assim aos indivíduos a "impressão de que não há escolha real a ser feita" (LORENZINI, 2020, p. 197).

Ao analisar a noção de verdade construída para os povos indígenas, a *crítica*, nas formas que Foucault define, é a maneira de perceber que a intencionalidade dos limites históricos para com os sujeitos indígenas para que estes sejam modernos ou cidadãos[4] integrados é também uma produção do dispositivo Relatório Final para aprisionar seus sentidos de liberdade.

> Assim, a noção de crítica em Foucault possui a mesma estrutura... como um processo de subjetivação, ou melhor, tais noções não são separadas, mas são os dois lados da mesma moeda. De fato, a subjetivação também implica um momento *reativo*, que é o momento de des-sujeição ou contra-conduta, e um momento *criativo*, que consiste na invenção de uma forma diferente de subjetividade." (LORENZINI, 2020, p. 203).

Assim, passamos a analisar o documento em um posicionamento *crítico* histórico para entender supostamente como sujeitos que não estão "prontos", mas ainda em construção pela dinâmica de um regime de verdade e todo um aparato que quer estabelecer controle sobre o que são seus significados de existência. Para isso, é necessário pensar como a história é apropriada pelos mecanismos estatais para apresentar um regime de verdade que atende ao que os testemunhos dizem no Relatório, que acaba por se constituir também como um regime de memória.

[4] "Se o indígena era um cidadão incompleto, ao "completar-se", passa a compor a massa indiferenciada da população, liberando o Estado duplamente de sua obrigação – tanto da tutela quanto da tarefa de reconhecer a posse das terras indígenas a seus coletivos étnicos. Trata-se de uma estratégia que, tomando a integração como parâmetro para a aquisição da cidadania, decreta o projeto de extinção gradativa da diferença indígena como destino inafastável do progresso nacional" (ROCHA, 2021, p.1254).

Foucault, na esteira de Nietzsche, conduziu uma reflexão sobre a crítica ao conhecimento, especialmente sobre o conhecimento histórico, expõe a desconfiança em torno do que seria a história factual e se posiciona a favor da história problema, uma visão de história que desconfia da linearidade e da evolução da sociedade demostrada pela ideia de progresso. A configuração das noções de razão provoca desconfiança de como alguns saberes podem propor maneiras de dizer o que é verdade, ou seja, a verdade estaria atrelada à noção de uma forma de conhecimento que controla as maneiras de ver a própria verdade. Foucault critica essa noção histórica tradicional da verdade.

A busca pela verdade, na maioria dos saberes constituídos e dos que querem uma história factual que determina os acontecimentos como verídicos ou o como "reais" é explicado por Foucault em um universo disperso, descontínuo, significando que não existe efetivamente uma Verdade exterior ao homem – embora, por força da dominação enunciativa de saberes, a maior parte das pessoas naturalizam isso como dado.

A história, no caso específico estudado, deveria ser entendida além do verbal ou textual, e sim como ancestral atravessada pelos conhecimentos que operam para além do que se convém chamar de científico. Foucault produziu uma crítica para com os regimes de verdade que a história factual instrumentalizada pelo Estado quer ditar; através dos estudos de documentos semelhante ao ofício do historiador, trazendo à tona um debate da dimensão da objetividade e subjetividade na produção do que é verdade pelas redes de saberes:

> Em Foucault, perde o sentido do habitual a noção de "verdade" – tal como vinha sendo operacionalizada ao longo de toda a tradição do pensamento ocidental, à exceção de Nietzsche e alguns poucos outros. Segundo os próprios dizeres do historiador francês, "o problema não é de se fazer a partilha entre o que num discurso releva da cientificidade e da verdade e o que revelaria de outra coisa; mas de ver historicamente como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não

são em si nem verdadeiros nem falsos" (BARROS, 2011, p. 273).

Assim, a dimensão histórica que abarca o Relatório pode ser debatida através da crítica ao conhecimento histórico produzido, por meio dos sujeitos; crítica que desvela não as categorias e acontecimentos consideradas como dadas, mas sim as criadas por forças que operam o poder de aceitação de dada maneira de pensar o tempo.

O que veio a ser base de prova para a comparação com os arquivos sensíveis foi a coleta da memória dos sobreviventes, aqueles que configuram como pilhados, esbulhados e resto de um encontro colonial (OLIVEIRA, 2019) no tempo em longa duração e do regime autoritário. A ideia da CNV era não só revelar a "verdade", mas proporcionar cidadania, inserção política e social aos indígenas; desta forma, é forjado um regime de verdade que, segundo a CNV, ampliaria os direitos humanos.

As ações da CNV se deram através de audiências públicas, entrevistas individuais e depoimentos coletivos. Essas iniciativas construíram um acervo de vídeos com livre acesso, por meio da internet. Assim, há a produção de um regime de memória (NORA, 1993) referente à esfera indígena que foi submetida à legitimação, selecionando e construindo uma narrativa coerente com os arquivos sensíveis e que se converteram num conjunto de provas.

Aqui observamos que a procura da CNV promove uma disputa de memórias, pois, ao apurar os fatos do passado, reflete em efeito político de tensão entre o presente e os ocorridos no tempo do regime autoritário. É importante destacar que os documentos são produtos do seu tempo entrelaçado por questões dinâmicas e abrangentes, resultado de práticas sociais, políticas e subjetivas. Tem-se as disputas do que se deve ser lembrado e esquecido, acionando formas diferentes e divergentes de memórias, narrativas e interpretações.

A produção e a conclusão da CNV permitiram um espaço de debate e publicidade que entra em confronto com as formas de dominação e preservação

da memória oficial do Estado, que produziu traumas as vitimadas; essa postura entra no âmbito da identidade e reconstrução do passado. A CNV se propõe ao tratamento de reparação para com as vitimadas baseados na escuta dos traumas, trazendo luz a indícios de graves violações de direitos humanos.

Indagamo-nos se o arquivamento das memórias (tanto individual como coletivamente) trouxe o enrijecimento das possibilidades de alteração dessas memórias e até a inclusão de novas memórias, pois a rigidez do Direito e a justiça requerem que a delimitação legal seja dada pelas provas elaboradas em um limite de tempo e lugar. Se a fluidez de memórias é capturada e estruturada para a finalidade política de reparação, como ela será capaz de reparar sem excluir outras possibilidades? Se a memória está condicionada à lembrança e sempre estará incompleta, pois não existe mais, como deverá ocorrer a atualização e exploração das memórias que continuam fluindo?

O esquecimento tem um lugar importante no Relatório Final, especificamente a relação entre história e memória, pois traz o silenciamento do plano da vida, que, por sua característica, não se traduz numa continuidade de existência em outros momentos do tempo. Pelo contrário, ela faz ver a verdade do corpo indígena mediante prerrogativas da modernidade, que funde tempo e espaço de um modo específico na produção da prova jurídica. Nesse aspecto, indagamos se a CNV teria contribuído para a construção de esquecimentos instrumentais voltados para o sentido do discurso circulante, o senso pratico da burocracia e dos intelectuais, em torno da noção hegemônica de Direitos Humanos.

ANÁLISE *CRÍTICA* AO ARQUIVO RELATÓRIO FINAL DA COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE

A criação da Comissão Nacional da Verdade[5] no Brasil foi realizada como iniciativa da justiça de transição seguindo a evolução do Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH) e obedecia às normas internacionais para a promoção da justiça de transição, de acordo com a recomendação da Comissão de Direitos Humanos da ONU.

Segundo Gallo (2015), as condições para se chegar até o lançamento desse instrumento de reparação em torno da política de justiça de transição (TELES; QUINALHA, 2020) que avançou no Brasil foram as adesões e vinculações do Brasil em torno do direito internacional, como a Conferência de Viena em 1993. Esta Conferência contribuiu para a organização nas discussões, sugerindo aos países que vivenciaram governos autoritários a criação de programas nacionais de direitos humanos. Esse incentivo "previsto no item 71 da Carta de Viena [...] talvez seja a ação mais concreta realizada pelo Governo Federal para estabelecer uma agenda nacional com vistas à formulação de políticas para direitos humanos e... alinhá-la aos parâmetros internacionais fixados em Viena" (GALLO, 2015, p. 329).

Nos oito anos de governo de Fernando Henrique Cardoso (FHC), foram dados passos importantes na política sobre os Direitos Humanos, valorização das memórias dos que sofreram violência política e o reconhecimento parcial (TELES; QUINALHA, 2020) da culpa do Estado nas graves violações dos direitos humanos. Gallo (2015) aponta que durante o mandato de FHC são destacadas as duas primeiras versões do PNDH que reconheceram 135 militantes mortos e desaparecidos pela violência do governo autoritário, por meio da Lei n°

[5] Na América Latina, as Comissões de Verdade foram iniciadas após a supressão dos regimes autoritários, sendo a Bolívia a primeira a instaurar um instrumento de justiça de transição – a chamada Comissão Especial de Inquéritos sobre Desaparecidos (1982-1984); depois, a Argentina estabeleceu (entre 1983 e 1984) a Comissão Nacional sobre o Desparecimento de Pessoas; o Chile, que teve um caso emblemático, levando a condenação do ditador Augusto Pinochet aos tribunais internacionais, estabeleceu duas comissões: a Comissão Nacional da Verdade e da Reconciliação (1990-1991) e a Comissão Nacional sobre Prisões Políticas e Tortura (2003-2005).

9.140/1995. Também por meio dessa lei, foi instituída a Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos (CEMDP), concedendo indenizações aos familiares dos desaparecidos, contribuindo também para a investigação e julgamento de novos casos de pessoas desaparecidas. Por fim, em 2001 foi criada a Comissão de Anistia, responsável pela política de reparação, defesa da memória dos perseguidos políticos.

É perceptível que a inauguração efetiva por parte de um governo em política de Direitos Humanos, seguindo as recomendações internacionais, estabelece como prioridade a história recente das violações de direitos – no caso as cometidas pela ditadura civil-militar-empresarial, considerando nesse primeiro instante os considerados perseguidos por esse regime, uma aplicação do direito universal priorizando a parcela dos que sofreram.

Foi no governo de Luiz Inácio Lula da Silva, a partir de 2003, que foi editado o PNHD-3, tendo como "um Eixo Orientador específico do documento: o Eixo VI, intitulado Direito à memória e à verdade [...] tão significativa quanto à organização de um Eixo para o tema, porém, era o seu conteúdo original" (GALLO, 2015, p. 329).

Setores conservadores da sociedade manifestaram críticas ao texto da lei do PNDH-3, sob a alegação de que o governo Lula estaria ofendendo a Constituição, em uma tentativa de reforma constitucional, além de ser taxado como um plano de caráter revanchista. Sob forte pressão, foram "negociadas" alterações em torno do Plano pelo Decreto n° 7.037/2010.

Além de frustrar as famílias de desaparecidos e os movimentos sociais que tratavam sobre direitos humanos, o recuo do governo provocou a supressão das "violações a direitos humanos praticados no contexto da repressão política" (GALLO, 2015, p. 331), uma vez que militares alegavam estar sendo violado o artigo 8° dos Atos da Disposições Constitucionais Transitórias. A justificativa era de que os militares se sentiam acuados por não respeitar o acordo da Anistia

negociada, em que apenas militares seriam investigados; assim retira-se a palavra *repressão*, mas mantem-se o limite temporal de 1946 até 1988.

Segundo Teles e Quinalha (2020), as modificações foram endossadas por conta da necessidade de aprovação urgentíssima do projeto de Lei, negociando "sobre qual verdade ou quanto dela a Comissão apuraria em seus trabalhos" (TELES; QUINALHA, 2020, p. 37). As modificações também queriam atender à ideia de uma verdade histórica imparcial (TELES; QUINALHA, 2020).

Chegando à conclusão dos trabalhos, em seu discurso de 10 de dezembro de 2014, quando da ocasião da entrega do Relatório Final da CNV, a então presidenta Dilma Rousseff destacou algumas características do documento, estabelecendo a promessa de que o Estado iria se debruçar sobre o texto e fazer valer suas recomendações:

> Eu estou certa que os trabalhos produzidos pela Comissão resultam do seu esforço para atingir seus três objetivos mais importantes: *a procura da verdade factual*, o *respeito à memória histórica* e o estímulo, por isso, a *reconciliação do país* consigo mesmo por meio da informação e do conhecimento. Nós, do governo federal, vamos nos debruçar sobre o relatório. Vamos olhar as recomendações e as propostas da Comissão e delas tirar todas as consequências necessárias.
>
> Repito aqui o que disse quando do lançamento da Comissão da Verdade: nós reconquistamos a democracia à nossa maneira, por meio de lutas duras, por meio de sacrifícios humanos irreparáveis, mas também por meio de *pactos e acordos nacionais*, que estão muitos deles traduzidos na Constituição de 1988. Nós que acreditamos na verdade esperamos que este relatório contribua para que fantasmas de um passado doloroso e triste não possam mais se proteger nas sombras do silêncio e da omissão.
>
> A partir de agora, todos os brasileiros terão acesso fácil, via internet, ao relatório desta comissão e às informações relevantes, sobretudo, que aconteceu naquele período. A verdade não significa *revanchismo*. A verdade não deve ser motivo para ódio ou acerto de contas. A verdade liberta todos nós do que ficou por dizer, por explicar, por saber. Liberta daquilo que permaneceu oculto, de lugares que nós não sabemos onde foram depositados os corpos de muitas pessoas. Mas faz com que agora tudo possa ser dito, explicado e sabido. A verdade produz consciência, aprendizado, conhecimento e respeito. A verdade significa, acima de tudo, a oportunidade de fazer um *encontro* com nós mesmos, com a

> nossa história e do nosso povo com a sua história. (ROUSSEFF, 2014, itálicos nossos).

A manifestação da verdade, segundo a presidenta, por meio do Relatório Final, busca a revelação da história e consequentemente a pacificação, unidade, conhecimentos irrefutáveis sobre o passado, exaltação dos vitimados que lutaram e dos que continuam sendo vitimadas no presente, parentes e desaparecidos pelas medidas autoritárias do Estado entre 1946 e 1988. O tom universalizante usado pela presidenta destaca a verdade factual (história factual) que apresentaria o todo e faria aparecer à sociedade (por meio de um novo pacto, agora sobre a verdade produzida pelo Estado) o estabelecimento da *reconciliação nacional*.

Endossando essas ideias na fala de Dilma, sistematizadas no Relatório Final aparecem as seguintes considerações:

> Instalada em maio de 2012, a Comissão Nacional da Verdade procurou cumprir, ao longo de dois anos e meio de atividade, a tarefa que lhe foi estipulada na Lei n° 12.528, de 18 de novembro de 2011, que a instituiu. Empenhou-se, assim, em examinar e esclarecer o quadro de graves violações de direitos humanos praticadas entre 1946 e 1988, a fim de efetivar *o direito à memória* e à *verdade histórica* e promover a *reconciliação nacional*. (BRASIL, 2014a, p. 15, itálicos nossos).

Aqui percebemos uns dos principais objetivos para alcançar a verdade requerida pelos comissionados: um relatório que demonstrasse um espaço temporal legal, acesso aos acontecimentos por meio da memória enquadrada, para que não houvesse cogitação sobre essa verdade produzida, ou seja, no esteio de condição científica; daí uma história oficial (verdade histórica), sendo a soma de tudo isso o cálculo racional de um grande pacto de reconciliação.

CRÍTICA À "VERDADE" REVELADA NO CASO DA GUERRILHA DO ARAGUAIA

A descrição do Relatório centrada neste subitem procura perceber como a memória limitada e limitante será usada para as finalidades da CNV, mas levando em consideração o aspecto de verdade universalizante dos sujeitos vitimadas. A construção do documento baseado nessas premissas encontrão os povos indígenas dentro da relação com outros perseguidos, ou seja, o sujeito indígena aparece inicialmente como coadjuvante dos seguimentos considerados mais afetados pela repressão.

Na esteira das diferenças internas dos sujeitos sociais, é perceptível, na leitura do documento da CNV, que há intrínseca confusão nos limites entre os acontecimentos no meio rural e os propriamente com os grupos indígenas. Isso se dá por conta do uso de grupos militantes contra o regime utilizar de terras indígenas, como no caso do Araguaia e do vale do Rio Doce. Percebe-se que a alusão ao sofrimento indígena em meio a descrições de torturas, desaparecimentos forçados, traumas infantis, sequestros e trabalho escravo se resguardam apenas ao recorte étnico do homem branco. Há uma intenção de unificação dos casos apurados pela CNV em relação aos povos indígenas, ou seja, seria como se esses grupos fossem parte universal da realidade geral do processo de repressão dos demais grupos sociais. Na parte longa dos casos emblemáticos não aparece nenhum exemplo de indígenas; a primeira referência a povos originários no volume 1 do Relatório é estabelecida pela metodologia da CNV – a relação com os grupos indígenas relacionados ao meio rural.

A construção do passado deve estar envolta da coesão da memória dos vitimados dos abusos do regime autoritário; assim, consubstancia o ideal de verdade revelada, passando como produção de provas contra o regime autoritário. Contudo, o tratamento dado às testemunhas configura a operação também de construção de outro sujeito, além do cidadão: o que foi agredido, que foi traumatizado e que só consegue lembrar as memórias por ser sujeito vitimado de um sistema que a CNV quer revelar, que faz parte da unidade com os outros

grupos que sofreram com o autoritarismo. Assim, são perceptíveis as razões de a CNV relacionar os povos indígenas aos acontecimentos no meio rural e impor uma leitura universal.

O primeiro relato direto sobre o tratamento dado aos povos indígenas no Relatório da Comissão Nacional da Verdade se dá no volume I, capítulo 14, no qual é tratado sobre a Guerrilha do Araguaia (BRASIL, 2014b). Na descrição dos fatos, é dado o direito de produzir provas pelas próprias vozes das testemunhas; todavia, antes é descrito o interesse dos militares para com os indígenas da região. A CNV, quando insere os povos indígenas, relata as formas de tratamento semelhante dado aos camponeses e aos guerrilheiros:

> A estrutura de repressão montada pelo Exército não poupou nem as populações indígenas da região. Documentos militares comprovam a presença do capitão Aluízio Madruga em Gorotire, terra dos índios Kayapó-Mebengokre, no mês de fevereiro de 1973. Contudo, o mesmo *modus operandi* utilizado com os camponeses só foi replicado em relação aos povos Aikewara, povo indígena do Pará, também conhecido como suruí, que até hoje vive na região. Surpreendidos pela chegada do Exército, os Aikewara foram mantidos cativos em sua própria aldeia e submetidos às mesmas provações e torturas impostas aos camponeses, tanto no que diz respeito aos indivíduos como no que se refere à coletividade. Os homens foram obrigados, sob coerção, a servir de guias para as tropas do Exército, enquanto suas esposas permaneciam cativas dos soldados na aldeia. Algumas, devido ao estresse da situação, sofreram abortos e outras perderam filhos nascidos prematuramente. Como grupo, os indígenas tiveram sua aldeia e reservas de alimento queimadas e os poucos homens que puderam permanecer nas aldeias foram impedidos de sair para caçar, pescar, coletar ou trabalhar no roçado, assim, sofreram não somente a fome e falta de abrigo imediatos, como também foram privados tanto da manutenção de sua subsistência como dos elementos materiais de sua cultura, situação que colocou aquela comunidade sob risco de diminuição e desagregação (BRASIL, 2014b, p. 703-704).

Para reforçar a informação do contato dos militares com os indígenas na região do Araguaia, é coletado o testemunho de Tawé; esta será a primeira fala capturada como prova de um indígena no Relatório. É preciso salientar que o capítulo não é sobre as violações sofrida pelos povos indígenas, e sim sobre o

modo como os militares lidaram na Guerrilha do Araguaia – de certa forma, suspeitando-se da possível relação entre os militantes dos grupos de resistência e os indígenas. A ênfase dada aos povos indígenas é circunstancial e oblíqua nas apurações, inclusive essas vozes testemunhas se confundirão com os relatos do volume II, no qual, aí sim, existe um capítulo dedicado aos povos indígenas.

A Corte Interamericana decide condenar o Brasil não citando o descumprimento das violações dos povos indígenas, muito provável por omissão das autoridades brasileiras em levar ao conhecimento das autoridades da Corte Interamericana dos Direitos Humanos na época, inclusive, após o Relatório. A ação movida na Corte Interamericana foi iniciada pelos familiares das vítimas da Guerrilha do Araguaia, contudo, mesmo depois da constatação do envolvimento dos povos indígenas, e sem ao devido assessoria por parte do Estado brasileiro em representar as famílias indígenas, não se faz justiça aos sujeitos indígenas afetados. Ou seja, para chegar à "verdade" revelada na Guerrilha do Araguaia foi interessante perceber a participação dos sujeitos indígenas para entender como o governo autoritário agiu em relação aos camponeses e guerrilheiros, mas não da mesma maneira aos sujeitos indígenas.

A pesquisadora Iara Ferraz (2019), em seu texto *Os Suruí-Aikewara e a guerrilha do Araguaia: um caso de reparação pendente*, destaca a análise sobre a condição da "verdade" no contexto da Guerrilha do Araguaia e a Comissão Nacional da Verdade, e questões de reparação após as denúncias do Relatório Final. Após o fim da Guerrilha do Araguaia, o povo indígena Aikewara[6], muito prejudicado pelos contatos e exploração do exército, ainda não dispõe de legalização de suas terras. Ainda em 1975 e 1977, segundo Ferraz (2019), a FUNAI teria iniciado a delimitar como perímetro mínimo uma área indígena. Desta forma, a Funai teria deliberado a TI Sororó com extensão de 26.000 hectares, mas

[6] Os Aikewara são um povo indígena que vivem naTerra Indígena Sororó na região sudeste do Pará abrangendo os munícipios de Marabá, São Domingos, Brejo Grande e São Geraldo do Araguaia.

ainda sem decisão, suspensa desde 1996 (FERRAZ, 2019).

Sobre os sobreviventes à repressão ditatorial, Ferraz (2019) contribui para contrariar algumas considerações da CNV sobre os povos indígenas e a Guerrilha do Araguaia e suas reparações. Além de revelar que haveria casos de indígenas desaparecidos, faz apelo de serem incluídos, no mínimo, os povos indígenas afetados pelo terrorismo de Estado de maneira semelhante os camponeses:

> Em 2009, os testemunhos de quatro adultos *surui-aikewara* registrados pelo Ministério Público Federal em Marabá/PA levaram a um primeiro e importante *reconhecimento* por parte de um ente público federal das graves violações de direitos sofridos por eles.
> [...] Depois de 40 anos, para os *Aikewara*, por outro lado, a oportunidade de passar a limpo a história e de tornar pública "a verdade" pelos seus integrantes resultou em grande medida de um "efeito demonstração", ou seja, da anistia política e reparação econômica concedida a alguns de seus vizinhos, camponeses. Só então o silêncio de quatro décadas foi começou a ser rompido. (FERRAZ, 2019, p. 82-83).

Ferraz (2019) tece um comentário sobre o *Caso Gomes lund e outros*, também conhecido como *Caso Araguaia*, julgado no Brasil e na Corte Interamericana dos Direitos Humanos, com o qual condenou-se o Estado brasileiro "entre outras medidas, a localização dos corpos dos guerrilheiros mortos no Araguaia por agentes do Estado e a entrega aos familiares" (FERRAZ, 2019, p. 83). A pesquisadora explica que, para o cumprimento das sentenças, o Estado brasileiro criou o Grupo de Trabalho Tocantins, auxiliado por membros do Ministério da Defesa e alguns familiares dos desaparecidos. Para a localização dos desaparecidos, seriam necessárias novas buscas em cemitérios clandestinos na TI Sororó, contudo, e isso forçou os *Surui* a reviverem suas dores e traumas. Em meio a seu objetivo de pesquisa, Ferraz (2019) relata a importância do cumprimento das decisões da Corte Interamericana, contudo, também seria importante inserir os *Surui-Aikewara* na lista dos vitimados pelo terrorismo de Estado na região.

Quando da instalação da CNV em 2012, segundo Ferraz (2019), a

comunidade indígena *Surui-Aikewara* foi inserida no Relatório Final supostamente como sujeitos de direitos semelhantes aos camponeses, não constituindo classificação diferenciada para essa comunidade.

Por fim, além de criticar a postura dos entes de promoção dos supostos Direitos Humanos, Ferraz (2019) explica que o status dos sujeitos perseguidos pela repressão do governo autoritário não alcança os povos indígenas, pois a Lei de Anistia[7] não contempla casos coletivos e considera tortura a essa comunidade violentada nos moldes urbanos, os praticados nos "porões":

> Não seria exagero equiparar a experiência de terror e ameaça de aniquilação vivida pelos *Surui-Aikewara* à tortura (crime de lesa-humanidade, imprescritível", um aspecto que, no entanto, não foi reconhecido pelos conselheiros membros da comissão julgadora da anistia – paradoxalmente, a prática da tortura só é considerada ato de exceção nos "porões" que ficaram no meio urbano. Ou seja, a concessão da anistia política e sua consequente reparação individual econômica observou critérios vigentes no rito processual tal como previsto na legislação vigente, em que deveriam ser identificados os *atos de exceção* perpetrados de modo *individualizado,* assim como a *perseguição política* sofrida como justificativas (um dos critérios mais comuns é o rompimento do "vínculo laboral") (FERRAZ, 2019, p. 85-86).

CONCLUSÃO

Ao final do arquivo no que tange os povos indígenas no Relatório Final, é destaque a ideia de *Unidade Nacional* e *Integração Nacional,* criticada e colocada pelo Relatório Final como embasamento da violência durante o regime autoritário; contudo, as mesmas ideias de re*conciliação nacional* também são incorporadas narrativamente nos objetivos da CNV. Não há preocupação de distinção entre aquela empregada pelos militares e aquela utilizada pela CNV. Aqui, tentamos entender a ausência dessa diferenciação ou mesmo a ideia de que há uma autoevidência distintiva entre os dois modelos narrativos. Há uma

[7] Pelas recomendações finais em relação aos povos indígenas, a CNV direciona para que a lei da Anistia seja revista a fim de enquadrar os povos indígenas como perseguidos e vitimados do terrorismo de Estado. Algo que não se concretizou até então.

coincidência entre a estrutura ideológica, tanto no período da ditadura civil-empresarial-militar como na promoção da ação de justiça de transição, ou seja, é a clara evidência de que ambas são pressupostas das ideias de progresso desenvolvidas pelo liberalismo.

Também a não demarcação das diferenças dos sentidos dos termos em destaque (unidade e integração nacional) consigna, no mínimo, os valores impostos da nação sem a interpretação cuidadosa dos significados políticos e históricos de cada momento no qual os termos são empregados; parece empregar um sentido de continuidade mesmo em momentos políticos diferentes. A restituição no significado dado pelo Direito encontra dificuldade no que consta as formas de reparação aos indígenas, pois, mais que direito à verdade e integração, não há o valor de restituição para os povos indígenas no sentido de manutenção de sua existência inerente ao lugar, território de pertencimento às suas terras, bem como cultura destruída e modos de vida corrompidos.

O Relatório Final afirma que a Constituição de 1988 é considerada a anistia dos povos indígenas, e dos esforços do processo de justiça transicional que está em voga no Brasil foi possível superar o "paradigma do integracionismo" para com os povos indígenas. A elaboração da ideia é estabelecer que, apesar das consequências de forma geral sofrida pelos vitimados do governo autoritário sentidas até hoje, a lei supostamente estabelece a ruptura com esse passado recortado garantindo uma nova forma de unidade nacional.

Ao final do capítulo 5, destinado aos povos indígenas, a conclusão do Relatório é de que o Estado é responsável pelos fatos revelados no período estudado de 1946 até 1988, além do esbulho das terras indígenas e das "demais graves violações de direitos humanos que se operaram contra os povos indígenas articulados em torno desse eixo comum" (BRASIL, 2014c, p. 253). Os marcos temporais e a contínua ideia de universalidade social sobressaem nas considerações finais do Relatório. Além disso, é bem lembrado que a CNV não

privilegiou no seu corpo de membros comissionados indígenas, seguindo as normas da OIT 169 aos povos indígenas.

A "Reconciliação Nacional" expressa a ideia de que já houve unidade que teria sido perdida. Os sentidos envolvem um apaziguamento das tensões sociais e que aproximam em sentido universal os povos indígenas em par de igualdade política e de direitos. Analisando o que diz o Relatório Final sobre os povos indígenas, destaca-se importante iniciativa para as garantias de direitos de reparação e concretização da estabilidade democrática pelo viés da igualdade de condições de vida e de sobrevivência dos mais diversos grupos sociais.

Marcelo Zelic acredita nessa potencialidade da CNV, mas critica os trabalhos do Grupo de Trabalho responsável pelos levantamentos sobre os povos indígenas, e expressa a insatisfação com a falta de igualdade de direitos nos trabalhos dos comissionados, além da preocupação com o futuro da CNV por conta das disputas internas, limitações, invisibilidades e confusões provocadas pelo mal gerenciamento e financiamento do Grupo de Trabalho liderado por Maria Kehl; há para o pesquisador um vício de origem no tratamento aos povos indígenas na CNV, a começar, houve o "desatino colocando no mesmo balaio a questão indígena com os camponeses" (ZELIC, 2017, p. 358).

A CNV refletiu as consequências da transição democrática sem a devida ruptura com o passado autoritário. Sem conseguir responsabilizar juridicamente as instituições e os seus agentes que praticaram graves violações dos direitos humanos, foi estabelecida "uma versão oficial distorcida do passado recente, preservada, em grande medida, pelos governos democráticos que sucederam à promulgação da 'Constituição cidadã' de 1988" (TELES, 2020, p. 189).

A CNV, com sua "lógica da reconciliação" dos "pactos políticos" e "acordos nacionais", contribuiu para silenciar a procura por justiça "em nome de uma suposta governabilidade". O Estado, com essa maneira de conduzir a política de transição brasileira, "caracterizada pela tutela militar, imprimiu suas

marcas na constituição, assim como na condução das atividades da Comissão Nacional da Verdade" (TELES, 2020, p. 189).

Teles (2020) considera que o Estado brasileiro, por meio dos resultados da CNV (embora limitados), perdeu a oportunidade do debate profundo na esfera pública sobre o legado do regime autoritário, não dando visibilidade aos testemunhos; os "acordos nacionais" criaram um "mecanismo de denegação e bloqueio de uma ampla difusão dos fatos" sobre a ditadura civil-militar-empresarial. Em especial, o país perdeu "oportunidade de dar visibilidade inédita aos traumas decorrentes da escravidão e do genocídio dos povos originários, a fim de efetivar direitos negados ao longo da história e aprofundar a cidadania por aqui exercida" (TELES, 2020, p. 224).

REFERÊNCIAS

BARROS, José D' Assunção. **Teoria da História**: os paradigmas revolucionários. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

BRASIL. **Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade**. Brasília: Comissão Nacional da Verdade, 2014a. v1, tomo 1.

BRASIL. **Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade**. Brasília: Comissão Nacional da Verdade, 2014b. v1, tomo 2.

BRASIL. **Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade**. Brasília: Comissão Nacional da Verdade, 2014c. v2.

FERRAZ, Iara. Os *Suruí-Aikewara* e a guerrilha do Araguaia: um caso de reparação pendente. **Campos**, Curitiba, v. 20, n. 2, p. 80-88, jul./dez. 2019.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. Bulletin de la Société française de philosophie, Vol. 82, nº 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafetá Borges e revisão de wanderson flor do nascimento.

GALLO, Carlos Artur. A Comissão Nacional da Verdade e a reconstituição do passado recente brasileiro: uma análise preliminar da sua atuação. **Estudos Sociológicos**, Araraquara, v. 20 n. 39, p. 327-345, jul/dez. 2015.

LORENZINI, Danieli. Foucault, regimes de verdade e a construção do sujeito. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v. 2, n. 37, p. 192-204, 2020.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Trad. Yara Khoury. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, p.7-28, dez. 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco. Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica. In. FRAGOSO, João Luís; GOUVÊA, Maria de Fátima. **O Brasil Colonial**: volume 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

PEREIRA, Flávio de Leão Bastos. **Genocídio indígena no Brasil**: o desenvolvimentismo entre 1964 e 1985. Curitiba: Juruá, 2018.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Anibal. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americano. Buenos Aires: CLACSON, 2005. p. 117-142.

ROCHA, Gabriela de Freitas Figueiredo. A construção da cidadania indígena no Brasil e suas contribuições à Teoria Crítica Racial. **Revista Direito e Práxis** (on-line), v.12, n. 2, p. 1242-1269, 2021.

ROUSSEFF, Dilma. Discurso da Presidenta da República, Dilma Rousseff, durante Entrega do Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade. Brasília, 2014.

TELES, Janaína de Almeida. Superando o legado da ditadura militar? A comissão da verdade e os limites do debate político e legislativo no Brasil. In. TELES, Edison; QUINALHA, Renan. **Espectros da Ditadura**: da Comissão Nacional da Verdade ao bolsonarismo. São Paulo: Autonomia Literária, 2020. p. 187-228.

TELES, Edison; QUINALHA, Renan. O alcance e os limites do discurso da "justiça de transição" no Brasil. In. TELES, Edison; QUINALHA, Renan. **Espectros da Ditadura**: da Comissão Nacional da Verdade ao bolsonarismo. São Paulo: Autonomia Literária, 2020. p.10-46.

ZELIC, Marcelo. Entrevista com Marcelo Zelic: Sobre o Relatório Figueiredo, os indígenas na Comissão Nacional da Verdade e a defesa dos Direitos Humanos.

FRONTEIRAS
REVISTA DE HISTÓRIA

OPEN ACCESS

PPGH | UFGD
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DOI: 10.30612/frh.v25i45.16773

Caminhos para educação das relações étnico-raciais desde a sala de aula: história e cultura indígena no Ensino Médio[1]

Paths for the education of ethnic-racial relations from the classroom: indigenous history and culture in high school

Caminos para la educación de las relaciones étnico-raciales desde el aula: historia y cultura indígena en la enseñanza media

Amália Cardona Leites
Doutora em Letras pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)
Docente do Instituto Federal Catarinense (IFC), Campus Ibirama
Ibirama, Santa Catarina, Brasil
amalia.leites@ifc.edu.br
https://orcid.org/0000-0002-7790-736X

Carlos Eduardo Bartel
Doutor em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)
Docente do Instituto Federal Catarinense (IFC), Campus Ibirama
Ibirama, Santa Catarina, Brasil
carlos.bartel@ifc.edu.br
https://orcid.org/0000-0003-0458-8924

[1] Este artigo decorre do Projeto de pesquisa intitulado "História e Educação Étnico-Racial: a questão em sala de aula", desenvolvido no Instituto Federal Catarinense (IFC) contou com o apoio do *Campus* Ibirama.

Resumo: Os povos indígenas, suas histórias e suas lutas por direitos ainda precisam ser melhor conhecidos. Frequentemente nas escolas ensina-se mais sobre hebreus, gregos e romanos do que sobre os povos originários do Brasil, e a forma como os indígenas são representados ao longo da história varia do estigma ao romance, com percepções muito distantes da realidade. A presente pesquisa, decorrente do projeto intitulado "História e Educação Étnico-Racial: a questão indígena em sala de aula", tem como objetivo investigar a forma como a história e cultura indígena são abordadas no ensino básico, com um olhar particular para a realidade do povo Laklãnõ-Xokleng. A literatura sobre o tema demonstra que a representação dos indígenas na educação brasileira, marcada por estereótipos e visões distorcidas, contribui para a perpetuação de desigualdades e a invisibilização de suas culturas. Diante dessa lacuna, este estudo busca analisar como os estudantes percebem e compreendem a temática indígena, a partir de um questionário aplicado em uma instituição federal de ensino. Os resultados obtidos permitirão identificar os principais desafios e oportunidades para a implementação de um ensino de história e cultura indígena mais crítico e reflexivo, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa e equânime.

Palavras-chave: Educação Étnico-Racial. História Indígena. Laklãnõ-Xokleng. Descolonização.

Abstract: Indigenous peoples, their history and their struggles for rights still need to be better known. Schools often teach more about Hebrews, Greeks and Romans than about the indigenous peoples of Brazil, and the way indigenous people are represented throughout history ranges from stigma to romance, with perceptions that are far removed from reality. This research, which stems from the project entitled "History and Ethnic-Racial Education: the indigenous issue in the classroom" aims to investigate how indigenous history and culture are approached in primary education, with a particular focus on the reality of the Laklãnõ-Xokleng people. The literature on the subject shows that the representation of indigenous people in Brazilian education, marked by stereotypes and distorted views, contributes to the perpetuation of inequalities and the invisibilization of their cultures. Given this gap, this study seeks to analyze how students perceive and understand indigenous issues, based on a questionnaire applied at a federal educational institution. The results obtained will allow us to identify the main challenges and opportunities for implementing a more critical and reflective teaching of indigenous history and culture, contributing to the construction of a more just and equitable society.

Keywords: Ethnic-Racial Education. Indigenous History. Laklãnõ-Xokleng. Decolonization.

Resumen: Los pueblos indígenas, su historia y sus luchas por los derechos siguen necesitando ser mejor conocidos. Las escuelas suelen enseñar más sobre los hebreos, los griegos y los romanos que sobre los pueblos indígenas de Brasil, y la forma en que se representa a los indígenas a lo largo de la historia oscila entre el estigma y el

romanticismo, con percepciones muy alejadas de la realidad. Esta investigación, que parte del proyecto titulado «Historia y educación étnico-racial: la cuestión indígena en el aula» tiene como objetivo investigar cómo se aborda la historia y la cultura indígena en la enseñanza primaria, con especial atención a la realidad del pueblo Laklãnõ-Xokleng. La literatura sobre el tema muestra que la representación de los indígenas en la educación brasileña, marcada por estereotipos y visiones distorsionadas, contribuye a la perpetuación de las desigualdades y a la invisibilización de sus culturas. Ante este vacío, este estudio pretende analizar cómo los estudiantes perciben y comprenden las cuestiones indígenas, a partir de un cuestionario aplicado en una institución educativa federal. Los resultados obtenidos permitirán identificar los principales desafíos y oportunidades para implementar una enseñanza más crítica y reflexiva sobre la historia y la cultura indígena, contribuyendo a la construcción de una sociedad más justa y equitativa.

Palabras clave: Educación Étnico-Racial. Historia Indígena. Laklãnõ-Xokleng. Descolonización.

Recebido em 02/06/2023.
Aprovado em 29/11/2024.

INTRODUÇÃO

As duas últimas décadas representam um grande avanço em relação à pesquisa e à produção sobre história indígena no Brasil. Muitos são os pesquisadores e trabalhos qualificados com abordagens diversas sobre a temática indígena (ALMEIDA, 2010; CUNHA, 1992; BRIGHENTI, 2014; RIBEIRO, 2017; LIMA, 1995; SAMPAIO, 2021; SANTOS, 1987; SMITH, 2018), contudo, por diferentes razões, a maior parte dessas produções e os debates daí decorrentes se restringem aos espaços acadêmicos e áreas especializadas, como cursos de pós-graduação e grupos de estudos. Dessa forma, pouco desse conhecimento chega ao ensino básico, que também por isso demora a se atualizar, e menos ainda ao grande público, que continua reproduzindo visões estereotipadas, idealizadas, fantasiosas e distantes da realidade. Nas escolas, costuma-se saber mais sobre hebreus, gregos e romanos do que sobre os indígenas do Brasil, e o imaginário que se tem desses povos ainda oscila entre o dócil e o selvagem, entre o "índio original" e "aquele que não é mais índio". Apesar de algumas políticas públicas de suma importância, como as cotas para indígenas em concursos públicos e, mais recentemente, a criação do Ministério dos Povos Indígenas em 2023, é fato que, na prática, especialmente em Santa Catarina, os indígenas continuam sendo ilustres desconhecidos.

Ao fazermos um breve balanço sobre os avanços e desafios do ensino da história e da cultura indígena, é possível referir que o reconhecimento dos indígenas e de sua história começou a ser revertido por parte do Estado brasileiro a partir da Constituição de 1988 e, posteriormente, com uma série de ações afirmativas, ou seja, medidas com o objetivo de promover a valorização e inclusão social de grupos sociais historicamente marginalizados, como as populações negras e indígenas. Nesse contexto, a Lei n.º 10.639/2003 tornou obrigatório nas escolas públicas e privadas, nos níveis de ensino fundamental e médio o ensino da "História e Cultura Africana e Afro-brasileira". Essa lei foi alterada pela Lei n.º 11.645/2008, que ampliou seus horizontes tornando obrigatório o estudo da "História e Cultura Afro-brasileira e Indígena". Refletindo sobre

esta Lei, o historiador Thiago Cavalcante referiu:

> O que indubitavelmente foi uma política afirmativa conquistada pelos movimentos indígenas e indigenistas, também revela que em pleno século XXI a história e a cultura indígena continuam negligenciadas tanto na organização curricular do ensino básico, quanto na organização curricular dos cursos de graduação em História. Tanto é que a reação mais comum à legislação por parte dos professores do ensino básico foi a alegação de incompetência para tratar do assunto, uma vez que não receberam tal capacitação quando de sua formação inicial (2020, p. 11-12).

No contexto mais amplo das ações afirmativas, é importante lembrar também a Lei n.º 12.711/2012, conhecida popularmente como "Lei de Cotas", que estabeleceu reserva percentual de vagas em instituições de ensino federais para grupos historicamente excluídos desses espaços – estudantes negros, indígenas, jovens oriundos da escola pública, pessoas com necessidades especiais e de baixa renda. Tal lei tem alterado de maneira significativa o cenário social brasileiro, e igualmente tem contribuído para o debate público sobre grupos excluídos, aprofundando a discussão sobre racismo e a promoção da diversidade étnico-racial dentro das instituições de ensino, estimulando assim o convívio mais plural entre diferentes grupos identitários.

Por outro lado, é necessário destacar que essas ações despertaram reações por parte significativa da sociedade brasileira contrária a lei de cotas e a discussão na escola de temas considerados sensíveis, revelando assim preconceitos diversos, muitos considerados inexistentes ou convenientemente ocultados no Brasil.

As leis citadas representam inegavelmente avanços de caráter social, político e cultural no sentido de promover a inclusão desses grupos. Tais medidas igualmente buscam criar bases para uma sociedade mais justa, inclusiva e democrática. Entretanto, a existência de legislação específica não é suficiente para assegurar a construção efetiva da igualdade racial na sociedade brasileira - e mais especificamente, no espaço escolar.[2] Para além da legislação, é necessário considerar que, em termos de currículo, a educação brasileira tem por base a herança ocidental e colonizadora, que apresenta dificuldades

[2] Cabe lembrar que quando se fala em relações étnico-raciais, essas relações são também atravessadas por noções de classe e gênero, as quais devem ser consideradas de acordo com o caso analisado.

para lidar com a diversidade e as diferenças étnicas, dificultando sobremaneira o "processo de indigenização" dos espaços educativos (MENEZES; MOURA, 2022).

Para refletir sobre essas questões e aprofundar a compreensão em meio à sociedade maior é de fundamental importância o papel da escola em todos os níveis, em especial no nível básico, compreendido pelo ensino fundamental e médio. É preciso avançar com o ensino de história e cultura indígena sob a perspectiva da educação das relações étnico-raciais nos processos de formação de professores e na realidade do cotidiano escolar. Nesse sentido, longe de encerrar o assunto, o presente texto é um documento aberto com o propósito de promover a reflexão, o estudo e o debate do tema, tanto em sala de aula, como em cursos de extensão e demais espaços destinados à promoção do saber e do conhecimento da história indígena, como os Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEABs) e Núcleos de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABIs), por exemplo.[3]

Seguimos assim a linha de raciocínio proposta por Daniel Munduruku ao questionar "Por que é importante pensarmos o Brasil a partir das dificuldades pelas quais passam os povos indígenas? Por que é importante colocar os indígenas no centro de uma reflexão sobre a educação?". Conforme suas palavras:

> ...não é possível negar a contribuição que os povos indígenas deram para a formação do povo brasileiro. Negar essa contribuição é negar uma história que vem sendo esquecida propositadamente há muitos séculos. [...] O indígena e a terra são marcas registradas do Brasil. Sem eles, o Brasil fica mais pobre, a humanidade fica mais pobre, o planeta fica mais pobre. Acabam-se os referenciais da ancestralidade. É preciso acabar o distanciamento que existe entre o povo brasileiro e os povos indígenas. O indígena é brasileiro, o brasileiro é também indígena. Deve-se criar uma parceria que acabe com o descaso das autoridades e com a ignorância que grassa na sociedade. A sociedade indígena é um contraponto importante para a compreensão do Brasil como nação, como povo. [...] Os educadores têm grande participação na formação da consciência a favor da vida, da paz no campo e na cidade, da harmonia entre os povos. Eles não podem se furtar, ficar indiferentes a

[3] Enquanto outros Institutos Federais possuem núcleos ativos desde 2014, no Instituto Federal Catarinense os NEABIs são mais recentes, foram implantados somente em 2019, através da Resolução 33/2019, que dispõe sobre a Política de Inclusão e Diversidade do IFC. Ainda que tardia, trata-se de uma medida extremamente necessária, tendo em vista, entre outros motivos, o racismo estrutural vigente e células de grupos neonazistas existentes no estado de Santa Catarina, que difundem de modo recorrente desinformação, racismo e discursos de ódio.

> tudo. Ao contrário, devem ser os primeiros a se indignar, a fazer seus educandos protestar, exercer seus direitos de cidadãos" (MUNDURUKU, 2013, p. 12).

A partir dessa perspectiva, muitas discussões aqui incorporadas são frutos de debates realizados na disciplina optativa "Racismo, educação e relações étnico-raciais" (ministrada no curso de graduação de *Design* de Moda do Campus Ibirama) e de estudos ocorridos em encontros e reuniões do NEABI do mesmo Campus.[4] Trata-se assim, de um trabalho que visa contribuir para o entendimento de temas que ainda assolam o Brasil, tendo como ponto de partida o Campus Ibirama do Instituto Federal Catarinense (IFC). Para isso, abordaremos o assunto a partir de dois eixos: as violências e o racismo sofridos pelos indígenas no passado e no presente; e os caminhos para repensar o ensino da história e da temática indígena em sala de aula, visando à construção da igualdade racial.

Em termos teóricos e metodológicos, valemo-nos do referencial que será discutido na primeira parte do texto, intitulada "História indígena em Santa Catarina: uma história de violências – passado e presente". Com essa noção de "passado e presente", enfatizamos a persistência e a continuidade das violências sofridas pelos povos indígenas ao longo do tempo, desde o Brasil colonial até os dias de hoje. No caso aqui analisado, essas violências compreendem o período histórico entre os séculos XIX e XXI. De antemão, cabe elucidar que, ao longo do texto, não há intenção de vitimizar os povos indígenas e negar seu protagonismo ao longo da história, ao contrário: busca-se enfatizar a forma pela qual foram criadas ações e estratégias que permitiram sua sobrevivência e coesão identitária e cultural. Em seguida, propomos algumas contribuições, no tópico intitulado "Caminhos para repensar o ensino da história e da temática indígena em sala de aula". O item três, "A percepção dos estudantes do ensino

[4] No Ensino Médio do Campus Ibirama, a disciplina de História, em especial no segundo ano, aborda a história indígena no Brasil, do momento anterior à conquista da América até os dias atuais, enfatizando os processos de colonialidade que persistem. Na disciplina de Língua Portuguesa, a temática é ministrada no primeiro ano, juntamente com o Quinhentismo e a chegada dos portugueses, no terceiro ano são tratadas as diferentes manifestações da literatura brasileira contemporânea. A temática indígena é também abordada na Disciplina História da Educação: no Brasil e na América Latina do Curso de Pós-Graduação *Lato Sensu* em nível de Especialização em Educação e Interdisciplinaridade.

médio do Campus Ibirama (IFC) refere-se ao ensino de história e cultura indígena", e aqui serão apresentadas diferentes questões, tendo como referência resultados obtidos através de uma pesquisa de caráter qualitativo e quantitativo, aplicada através de questionário aos estudantes. Estes dados formam um diagnóstico mais preciso sobre como é percebida a abordagem da temática indígena no espaço escolar.

Como estudo de caso, a abordagem analisou o povo Laklãnõ-Xokleng[5], um dos três povos originários do estado de Santa Catarina[6]. Este povo tem origem macro-jê e no passado era denominado genericamente de "Botocudo" pelos colonizadores. Os Laklanõ/Xokleng estão radicados majoritariamente em Santa Catarina, na Terra Indígena Laklãnõ (TIL), em um território que possui aproximadamente dois mil habitantes e onde também vivem pessoas das etnias Kainggang e Guarani. A TIL se localizada na mesma região do Campus Ibirama, que, por sua vez, recebe estudantes indígenas tanto nos cursos de Ensino Médio, quanto Superior.

HISTÓRIA INDÍGENA EM SANTA CATARINA: UMA HISTÓRIA DE VIOLÊNCIAS – PASSADO E PRESENTE.

Quando se fala na região sul do Brasil, desponta no imaginário coletivo a imigração e colonização europeia, sendo reproduzida a ideia que os brancos/europeus vieram para civilizar o país - e prova disso seria a prosperidade da região sul. Tal mito persiste e, quando levado ao extremo, descamba para movimentos separatistas, claramente xenófobos e racistas, como "O Sul é o meu País". Em vista desse discurso, as populações negras e indígenas, por vezes acabam sendo esquecidas, invisibilizadas e/ou apagadas da história. Cabe ressaltar, no entanto, que esta perspectiva não é

[5] São inúmeras as produções sobre esses indígenas, entre os pesquisadores que se dedicaram a pesquisar o tema, o maior expoente é o antropólogo Sílvio Coelho dos Santos, que produziu o livro clássico "Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng" (1987).

[6] Conforme Maria Hilda B. Paraíso "as primeiras notícias sobre os Botocudos, ainda chamados Aimorés ou Tapuias, datam dos primeiros anos de tentativa de colonização do país" (1992, p. 413). Trata-se de um termo genérico que pouco contribui para a compreensão da história indígena. No sul do Brasil tal termo era utilizado para classificar grupos Kaingang e Laklãnõ-Xokleng.

exclusividade do estado catarinense. Durante o período colonial e grande parte do Império, prevaleceram políticas e práticas que, direta ou indiretamente, resultaram no extermínio de povos indígenas. A partir da Proclamação da República em 1889, o Estado brasileiro iniciou uma mudança de paradigma e, embora a violência física tenha continuado em muitos contextos, passou-se a buscar formas de "pacificação" e assimilação, sob o pretexto de integrar os indígenas à "sociedade nacional", culminando com a criação do Serviço de Proteção aos Índios em 1910.

São diversos os relatos detalhados dos conflitos corporais na imprensa da época. Entre tantos casos que evidenciam o extermínio em termos práticos, destacamos o ocorrido em meados do século XIX, próximo a Papanduva, município hoje localizado ao norte de Santa Catarina. Naquele local, uma incursão de um grupo de extermínio que se denominava "bugreiros" (também chamados eufemisticamente de batedores do mato), entrou em contato com um grupo de "Botocudos". Um dos bugreiros, conhecido como Machado, estava na vanguarda da tropa e entrou em luta corporal com os indígenas. Um desses pulou sobre ele e lhe desferiu um golpe com o facão, "abrindo-lhe o ventre. O infeliz quis com as mãos segurar os intestinos, porém caiu sobre eles no chão" (WACHOWICZ, 1969, p. 473).

Em outro episódio com o mesmo teor, relacionado à construção da Estrada de Ferro *Brazil Railway*, que tinha por objetivo ligar São Paulo ao Rio Grande do Sul, um grupo de indígenas foi alvejado por construtores da ferrovia. Segundo relatos, ao "examinar os cadáveres dos bugres" percebeu-se que "dois ainda viviam", porém não puderam se ocupar "com eles e para que não sofressem, o engenheiro mandou matá-los" (WACHOWICZ, 1969, p. 476).

Relatos semelhantes aos citados acima são inúmeros, fartamente documentados e bastante conhecidos por estudiosos como Silvio Coelho dos Santos (1987) antropólogo cuja pesquisa sobre os Xokleng trouxe à luz aspectos fundamentais da história e cultura desse povo. Por sua frequência, tais episódios de violência foram naturalizados em Santa Catarina ao longo do tempo, e transformaram-se em práticas institucionalizadas. À medida que os colonizadores avançavam para o interior do Paraná e de Santa Catarina, grupos de "bugreiros" eram frequentemente contratados para enfrentar e "afugentar" os indígenas, permitindo a ocupação de suas terras com o respaldo do Estado. Esse

processo de ocupação estendeu-se desde o período colonial até os esforços do Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN, doravante SPI), que buscava promover um contato mais estruturado com as populações indígenas. A SPI denominava essa estratégia de "pacificação", um termo originalmente militar que descrevia a imposição de ordem em contextos de conflito. No entanto, no uso da SPI, "pacificação" não se restringia a eliminar tensões; envolvia também a tentativa de integração forçada dos povos indígenas, com impactos profundos em sua autonomia e modos de vida, exigindo uma análise crítica sobre suas implicações históricas e culturais que, por seu caráter, exige maior reflexão (e foge do escopo deste artigo).[7]

Situações de violência como as descritas acima estão diretamente conectadas à imagem depreciativa construída sobre os indígenas desde o período colonial, intensificada no século XIX com a chegada de imigrantes brancos. Esse período marcou o recrudescimento dos contatos entre indígenas e não indígenas em Santa Catarina, em um contexto de expansão territorial que também se refletiu em outras regiões do Brasil desde a chegada dos europeus em 1500. O avanço para o "sertão", por meio de diversas frentes como pecuária, agricultura, extrativismo e mineração, descritas por Darcy Ribeiro (2017), teve como consequência a expulsão e o extermínio de povos indígenas. As práticas criminosas perpetradas por agentes do SPI e por particulares com a conivência ou omissão do Estado estão descritas em documentos como o Relatório Figueiredo (1967), que revelou um padrão que incluía extermínio, tortura, escravização e usurpação de terras indígenas, perpetradas por agentes do SPI.

É crucial destacar que, embora frequentemente descritos por termos pejorativos – como "selvagens" ou "bestiais" –, os indígenas sempre demonstraram resistência, criatividade e protagonismo. Desde os primeiros relatos nos séculos XVI e XVII, cronistas reconheceram a habilidade, organização e sabedoria desses povos,

[7] Após o contato com agentes do SPI, em setembro de 1914, os Xokleng-Laklãnõ, precisaram buscar diferentes formas de sobrevivência (não só física, mas também cultural). Atualmente a Terra Indígena Laklãnõ possui duas escolas estaduais de educação básica que contam com currículo diferenciado, abrangendo práticas sociais e culturais da comunidade. Por outro lado, diversas famílias, devido a questões de trabalho, vivem nas cidades próximas, fora das aldeias, de forma que seus filhos frequentam escolas não-indígenas – como, por exemplo, o Campus Ibirama.

características que contradizem os estigmas posteriores de preguiça ou indolência, criados para justificar a exploração do trabalho escravo africano - a qualidade de trabalhador obediente e submisso atribuída ao negro foi contraposta a uma suposta preguiça, incapacidade e rebeldia do indígena (MESGRAVIS, 2019, p. 43).

Assim, é evidente que a história indígena em Santa Catarina, e no Brasil como um todo, é marcada por violências, mas também por resistência e agência. Sabemos que reduzir sua história apenas ao sofrimento seria silenciar as contribuições desses povos à sociedade e à cultura brasileira, e reconhecer sua diversidade, conhecimentos e protagonismo histórico é essencial para promover uma narrativa mais completa.

De maneira semelhante, na área da educação o silenciamento dessa temática também pode ser considerado como uma forma de violência, e não é possível abordar os povos indígenas e sua história sem considerar esse processo histórico e reconhecer os indígenas como protagonistas da história, seja através das lutas sociais ou das diferentes estratégias que desenvolveram para atuar nos contextos surgidos com a colonização. Uma frase corrente entre alguns dos diversos grupos indígenas, e que caracteriza tal afirmação, diz que as armas hoje são outras, por isso "os indígenas precisam aprender a lutar com a caneta", pois é com a caneta que lhes estão matando. Em meio a essas lutas, mais recentemente os indígenas passaram também a ocupar diferentes espaços públicos e institucionais, o que tem contribuído para alargar a compreensão sobre suas identidades culturais.

Apesar da crescente popularização da pauta indígena, ainda persiste uma forma de representar os povos originários ao longo da história do Brasil que se relaciona intimamente com o desconhecimento da questão. Esta forma não é única e varia de percepções que vão do estigma ao romance, de serem retratados ora como ingênuos, ora como selvagens, ou ainda representados de forma 'carnavalesca' através de uma ficção que os apresenta decorados com plumas e pinturas não condizentes com suas culturas. Tais fatos contribuem para tornar a realidade invisível e ofuscar a compreensão, e estão muito distantes da realidade e da complexidade das mais de 300 etnias indígenas existentes no país.

A própria formação do Estado nacional brasileiro está relacionada ao silenciamento, ao extermínio e à debilidade da cidadania indígena. As instituições

estatais que se consolidaram no Brasil, como o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) construíram ao longo do tempo imagens depreciativas contra os indígenas para justificar o processo de exclusão. Neste contexto, é fundamental investigar e refletir de modo permanente como a questão indígena tem sido abordada em sala de aula, considerando que a escola, em vez de promover conhecimento, por vezes reproduz visões distorcidas sobre o tema. Esse problema está também presente na Universidade, pois a história indígena ainda hoje é vista como uma história de menor importância, de "segunda categoria". Conforme explica Maria Regina Celestino de Almeida, a historiografia, "pouco valoriza a presença e a participação dos indígenas em nossa história na condição de protagonistas". Segundo a pesquisadora, "as mudanças devem muito ao movimento dos próprios indígenas, que, nos anos 80, evidenciaram que não iriam desaparecer como os historiadores e os antropólogos, então, acreditavam" (ALMEIDA, 2022, p. 424).

Em relação aos Xokleng-Laklãnõ, as violências às quais foram submetidos caracterizam a história desse povo. Chamados genericamente de botocudos, bugres e classificados como "selvagens", foram desumanizados, tiveram suas terras invadidas e ocupadas, e por fim, foram e têm sido vítimas de tentativas de genocídio. Dessa forma, compreendemos esta história também através da perspectiva estrutural que caracteriza os processos de racismo, a partir da seguinte definição:

> As referências a "bestialidade" e "ferocidade" demonstram como a associação entre seres humanos de determinadas culturas, incluindo suas características físicas, e animais ou mesmo insetos é uma tônica muito comum do racismo e, portanto, do processo de *desumanização* que antecede práticas discriminatórias ou genocídios até os dias de hoje (ALMEIDA, 2020, p. 28-29).

Ainda hoje, a elite política e econômica brasileira, de mentalidade senhorial, continua percebendo a grande massa de trabalhadores de forma desumanizada, como mão-de-obra barata e descartável a ser explorada, "como carvão para queimar", conforme referiu Darcy Ribeiro no Programa Roda Viva da TV Cultura, em junho de 1988. Exemplo disso são as "reformas" trabalhista e previdenciária, promovidas respectivamente pelos Governos Temer e Bolsonaro, que de modo geral, afetaram a renda e precarizaram as condições de vida da classe trabalhadora e dos aposentados no

país, incidindo pesadamente sobre as populações mais pobres e necessitadas, entre as quais se encontram negros e indígenas. O governo Bolsonaro (2019-2022) levou ao extremo essa visão de preconceito, racismo e extermínio praticado contra os povos indígenas, materializada quando observamos as violências cometidas contra o povo Yanomami[8], por exemplo.

A desumanização de determinados agrupamentos humanos remonta ao nascimento do sistema capitalista e da escravidão racial, e está associada com as navegações, com as conquistas e o colonialismo europeu dos séculos XV e XVI. Se a escravidão, que marcou a trajetória das populações não-brancas, foi formalmente superada, suas mazelas são sentidas ainda hoje através de relações raciais na organização do sistema produtivo, no mundo social e do trabalho.[9] Trata-se, como temos dito, de uma história de violências que persistem ao longo do tempo, por vezes negando a própria existência dos indígenas.

Analisar o racismo de uma perspectiva estrutural permite conhecer características complexas da sociedade brasileira, muitas vezes desprezadas pelos grupos dirigentes e mais abastados do país. O racismo estrutural é definido por Silvio de Almeida como uma forma ou um sistema – perverso – de manutenção da organização social que define lugares e papéis, ainda que de forma velada. Historicamente a formação social foi organizada em termos raciais, e aqueles que vieram depois, ao

[8] Cf. ALCÂNTARA, Thalys. Após quase 1 ano, inquérito sobre genocídio Yanomami não foi concluído. 13/01/24. Disponível em https://www.metropoles.com/brasil/apos-quase-1-ano-inquerito-sobre-genocidio-yanomami-nao-foi-concluido; BARRETO, Kellen. Tragédia Yanomami: Ministério dos Direitos Humanos aponta 22 suspeitas de omissão do governo Bolsonaro. TV Globo — Brasília, 30/01/2023.
Disponível em https://g1.globo.com/politica/noticia/2023/01/30/tragedia-yanomami-ministerio-dos-direitos-humanos-aponta-22-suspeitas-de-omissao-do-governo-bolsonaro.ghtml;. acesso de ambas as notícias em 12 de nov. 2024.

[9] A condição de escravo e a escravidão são históricas, ocorrem desde a antiguidade. Tal noção se relaciona à destituição da condição humana e a transformação do ser humano em objeto, coisa e propriedade. Porém, associar "raça" e "escravidão" é uma criação europeia que remonta à modernidade. No continente americano, colonizado por europeus, a condição de escravo se tornou sinônimo de negro ou não branco. No século XVIII, esse cenário foi atualizado através de visões cientificistas que estabeleceram hierarquias entre as diferentes raças, que se acreditava existirem, classificando assim os seres humanos como inferiores ou superiores de acordo com sua raça. Tal ideia foi usada para justificar a dominação europeia em diferentes continentes, com o pretexto de civilizar povos considerados selvagens, atrasados ou inferiores.

reproduzir o que já estava pronto, acabaram por naturalizar o problema. Nas palavras do autor, o racismo estrutural é "um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade" (ALMEIDA, 2020, p. 20-21).

Em relação aos indígenas, o racismo e o preconceito se revelam de formas diversas, entre elas, a própria maneira como eles são percebidos. Para Spency Pimentel (2012, p. 8) "os principais obstáculos para que os brasileiros não indígenas possam compreender melhor o que têm a dizer os brasileiros indígenas continua sendo o que está em nossas próprias cabeças", isto é, "uma série de preconceitos ou idealizações a respeito do que são povos indígenas". Para o autor, isto é ensinado e aprendido desde a infância:

> Provavelmente, desde a sua infância, na sua família ou na própria escola, as pessoas lhe disseram ou mostraram uma série de coisas a respeito do que é um índio. No Brasil, é muito comum que as escolas comemorem o Dia do Índio, no dia 19 de abril, e façam as crianças se "vestirem" ou se pintarem de índio.
> Então faça uma consulta a sua memória sobre quais características lhe ensinaram desde cedo que um índio teria. Geralmente, elas têm a ver como andar nu ou seminu, pintar-se, cantar e dançar, usar arco e flecha, morar em aldeias, em casas de palha, etc. (PIMENTEL, 2012, p. 12).[10]

Quebrar esses paradigmas não é tarefa fácil. No Alto Vale do Itajaí, território historicamente ocupado pelos Xokleng-Lãklãno, estão localizados os municípios de Ibirama, Presidente Getúlio, José Boiteux e Rio do Sul, entre outros. A região foi colonizada por europeus nos séculos XIX e XX, e, por isso, sua área se localiza no circuito turístico denominado Vale Europeu. Tal nomenclatura, ao tornar visível apenas alguns aspectos deste espaço geográfico, acaba por ocultar outras características etnográficas e sua própria história, a começar pela presença indígena na região. Acreditamos que tais paradigmas e construções imaginárias podem ser superadas a partir da educação e do conhecimento, e a próxima seção tratará disso.

[10] Uma análise dos mitos criados sobre os indígenas encontra-se no livro "Decolonialismo Indígena" (2021), de Alvaro de Azevedo Gonzaga, fruto do seu pós-doutoramento em História na Universidade Federal de Grande Dourados (UFGD).

CAMINHOS PARA REPENSAR O ENSINO DA HISTÓRIA E DA TEMÁTICA INDÍGENA EM SALA DE AULA

No contexto atual, o indígena do Alto Vale do Itajaí ainda é um ilustre desconhecido. Muitos cidadãos da região, e até mesmo estudantes do próprio Campus Ibirama, desconhecem quais grupos indígenas residem na Terra Indígena Laklãnõ. É comum ouvir informações genéricas, muitas pessoas afirmam saber "que são índios e que estão lá na reserva", "afinal de contas índio é tudo igual". No outro extremo, por vezes, esses povos originários são percebidos como não indígenas, porque para muitos moradores da região a visão de um "índio" corresponde ao indígena do passado, e se hoje usam roupas, *smartphone* e andam de carro, já não são mais "índios".[11] Para os não-indígenas, as diferentes visões estereotipadas e desatualizadas ainda se mantêm como referência, porém, sabemos que a cultura se transforma de modo permanente. Acerca disso, Daniel Munduruku comenta que:

> Talvez o Brasil não compreenda assim. As populações indígenas *sabem* que é assim. (...) Talvez por isso o Brasil não aceite a "invasão" dos computadores por sites e blogs, perfis e endereços eletrônicos orquestrada por indígenas e suas organizações sociais. Talvez ainda não tenha admitido que a utilização de câmeras de vídeo e celulares usados por indígenas são mais que a aceitação do sistema consumista, são armas novas utilizadas para denunciar a degradação ambiental, o roubo dos saberes, além de mostrarem uma leitura própria da realidade interna das comunidades. (2017, p.119-120)

A ignorância anda de mãos dadas com o preconceito e o racismo, e ainda que o racismo não seja fruto do mero desconhecimento (e menos ainda algo patológico), se almejamos superar preconceitos e visões distorcidas, o papel da escola é fundamental. No caso da realidade multiétnica do Campus Ibirama, mesmo que estudantes indígenas e negros representem uma minoria dentro do total de alunos do Ensino Médio e do Superior, a importância de se desenvolver uma Educação para as Relações Étnico-Raciais

[11] Abordamos as formas de racismo, preconceito e o extermínio das populações indígenas no Vale do Itajaí, Santa Catarina, no século XIX e sua ligação com os dias atuais no trabalho intitulado "Indígenas Xokleng e imigração alemã na Colônia Hamônia/Ibirama: um passado ainda presente" (Ver BARTEL; MAFRA, 2020).

(ERER) coloca-se como necessidade urgente.

Nesse sentido, intelectuais e ativistas indígenas têm defendido que a luta contra uma perspectiva colonialista da história precisa necessariamente passar pela escola. A pesquisadora maori Linda Tuhiwai Smith exemplifica esta necessidade com seu próprio processo de escolarização:

> As primeiras escolas redefiniram o mundo e a posição que nele ocupam os povos indígenas, por meio do currículo e sua subjacente teoria do conhecimento. Por serem descendentes diretos do pai do céu e da terra, os cristãos definiram alguns de nós como selvagens de primeira ordem, merecedores de salvação para se tornarem filhos de Deus. Embora sejamos parte do império, os mapa-múndi reforçam nosso lugar na periferia do mundo. Esse processo incluía termos de aprender novos nomes para nossas próprias terras (2018, p. 48).

Por outro lado, ao tratar da abordagem da temática indígena e da presença de estudantes indígenas no espaço escolar, os pesquisadores Noêmia Moura e Rodrigo Menezes referem que muitos problemas e dificuldades ainda existentes nos espaços educacionais se devem à formação precária de professores e ao desconhecimento do assunto. Para os pesquisadores:

> Apesar "da Antropologia e da História Indígena ter uma ampla produção sobre as histórias e culturas dos Povos Indígenas no Brasil, os professores e professoras das demais áreas do conhecimento, que têm assento no currículo da escola, não entram em contato com os estudos etnológicos e históricos em seus cursos de formação de professores para a educação básica. Isso é fato (2022, p. 101).

Sabemos que o esforço para implantação de uma educação voltada para as relações étnico-raciais implica ir além de datas comemorativas, como o 19 de abril por exemplo, celebrado em muitas escolas de modo equivocado, sendo reproduzidos mitos e versões fantasiosas. Exige-se, em um primeiro momento, preparação dos docentes - que muitas vezes não sabem como inserir a temática em sala de aula devido à carência de sua própria trajetória formativa e profissional. Mas exige também compromisso da gestão escolar e das coordenações de cursos, para pensar com o conjunto da comunidade acadêmica em ações transversais e coletivas. Os docentes não devem (e não podem) ser os únicos responsáveis pela inserção da temática étnico-racial na instituição - afinal,

como estabelece a Lei n.º 11645/2008, "os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de *todo o currículo escolar*" (grifo nosso).

Dessa forma, gestores e docentes necessitam refletir sobre a temática indígena, quebrar os silêncios e buscar cursos formativos que preencham as lacunas deixadas por uma formação precária na área de estudos indígenas. Em sala de aula, cabe ao docente desconstruir paradigmas equivocados, colocar fontes e referências à disposição dos estudantes, organizando atividades e discussões em torno desses temas, visto que produções de qualidade não faltam.

A PERCEPÇÃO DOS ESTUDANTES DO CAMPUS IBIRAMA (IFC) SOBRE ENSINO DE HISTÓRIA E CULTURA INDÍGENA

Considerando os aspectos discutidos nas seções anteriores, talvez o maior trabalho para os docentes em sala de aula seja o de desmistificar visões distorcidas a respeito de quem são os indígenas. Comentários equivocados e fantasiosos presenciados no cotidiano escolar demonstram claramente o desconhecimento acerca desses povos, situação que se agrava devido ao Campus estar sediado na mesma região geográfica da Terra Indígena Lakãnõ. Talvez essa questão possa ser melhor compreendida quando analisamos os dados obtidos em um questionário aplicado aos estudantes do Campus Ibirama (IFC), no mês de julho de 2022. Os respondentes eram estudantes de Ensino Médio Integrado a três Cursos Técnicos: em Informática, em Administração e em Vestuário. Os estudantes responderam o questionário em sala de aula, de forma anônima. No documento, foram feitas as seguintes perguntas:

1) Você lembra de ter aprendido sobre os povos indígenas no ensino fundamental? Se sim, em que série/ano e qual foi o conteúdo?
2) Desde que você entrou no IFC você teve alguma aula em que se falou sobre os indígenas? Se sim, o que foi falado?

3) Você sabe o nome de algum povo indígena do Brasil? Se sim, qual/quais? O que mais você sabe sobre esse povo?
4) Você sabe que existe uma terra indígena ao lado do município de Ibirama? Se sim, você sabe o nome dos povos indígenas que vivem lá?
5) Você acha que é importante aprender sobre história e cultura indígena na escola? Comente sua resposta.

O tratamento dos dados ocorreu posteriormente à coleta, através da ferramenta MS Excel® para a tabulação e realização dos cálculos estatísticos e MS Word® para transcrição das respostas dissertativas. Com os dados quantitativos devidamente coletados, iniciou-se o processo de análise dos dados qualitativos. Neste artigo apresentamos os resultados quantitativos das quatro primeiras perguntas, porém nos debruçamos somente na análise qualitativa das respostas da questão dois, uma vez que as demais respostas encontram-se ainda em fase de compilação e sistematização, e serão utilizadas em estudos e abordagens posteriores.

RESULTADOS

Um total de 266 estudantes responderam ao questionário. A maioria (124) são do curso de Técnico em Administração, 92 estudantes pertencem ao Curso Técnico em Informática e 50 são do Técnico em Vestuário. Com base nos resultados obtidos com o questionário aplicado aos alunos podemos observar que a maioria (66%) afirma lembrar de ter aprendido algo sobre os indígenas durante o ensino fundamental. Também a maioria respondeu "sim" para as perguntas 3 e 4, respectivamente: 79% dos estudantes afirmam saber o nome de algum povo indígena do Brasil e 77% declarou que sabe que existe uma Terra Indígena ao lado do município de Ibirama, ainda que muitos desconheçam que povos habitam essa terra. Quando perguntados sobre se haviam tido aulas no ensino médio nas quais os povos indígenas são abordados (questão 2), as respostas ficaram mais divididas e foi reduzido para 58% o número de respondentes que afirmou "sim", conforme indica a tabela abaixo:

Dados Totais				
Total de aluno que responderam	**Pergunta 1: SIM**	**Pergunta 1: NÃO**	**% SIM Total**	**% NÃO Total**
266 Alunos responderam	175 responderam Sim	91 responderam Não	66% SIM	34% NÃO
	Pergunta 2: SIM	**Pergunta 2: NÃO**		
	155 responderam Sim	111 responderam Não	58% SIM	42% NÃO
	Pergunta 3: SIM	**Pergunta 3: NÃO**		
	211 responderam Sim	55 responderam Não	79% SIM	21% NÃO
	Pergunta 4: SIM	**Pergunta 4: NÃO**		
	205 responderam Sim	61 responderam Não	77% SIM	23% NÃO

(Tabela 1. Respostas às questões objetivas. Fonte: os autores)

Para analisarmos as respostas dissertativas produzidas pelos alunos para a questão 2, todas as respostas foram digitadas em um documento do MS Word. Dos 266 respondentes, 155 (representando 58% do total) respondeu sobre o que lembrava ter sido abordado a respeito dos povos indígenas no Instituto Federal. Das 155 respostas, 41 ocorrências foram relacionadas à disciplina de História, o que representa 26% das respostas dissertativas ou 15% do total de respondentes. Outras 43 ocorrências se relacionam com atividades efetuadas pelo NEABI no Campus, representando 27% das respostas dissertativas ou 16% do total de respondentes. Juntas, as menções às aulas de História e às atividades do NEABI somam 31% do total de respostas do questionário. Também houve menções às aulas de Artes (4 ocorrências), Geografia (2 ocorrências), Língua Espanhola (1 ocorrência) e Língua Portuguesa (1 ocorrência). Tal cenário indica a necessidade de expansão desse tema também em outras áreas do saber, visto que, com os resultados da pesquisa foi possível observar o quanto ainda é necessário avançar para que o Campus Ibirama coloque em prática a legislação existente sobre o ensino da história, da cultura indígena e também as lutas desses povos por direitos essenciais.

Quando as respostas dissertativas foram inseridas em uma nuvem de palavras, obtivemos a seguinte figura, gerada a partir do site WordClouds.com:

Figura 1. Nuvem de palavras com os vocábulos mais mencionados nas respostas dissertativas do questionário.



Fonte: os autores

Em síntese, na análise quantitativa, observou-se que a maioria dos estudantes afirmou lembrar de ter aprendido sobre os povos indígenas durante o ensino fundamental, o que evidencia um primeiro contato com a temática ainda nos anos iniciais da educação básica. Contudo, a proporção de estudantes que mencionaram ter participado de aulas abordando os indígenas no Instituto Federal Catarinense (IFC) foi menor, apontando para a necessidade de um maior aprofundamento desse tema no ensino médio. Além disso, a maioria dos estudantes demonstrou conhecer o nome de algum povo indígena e estar ciente da existência da Terra Indígena Lakãnõ, o que reflete um certo grau de conhecimento sobre a realidade indígena local. Entretanto, a falta de familiaridade com os povos específicos que habitam a região evidencia a necessidade de maior detalhamento e exploração desses conteúdos.

Já na análise qualitativa, identificou-se que a maioria das menções à temática indígena está concentrada na disciplina de História, o que é compreensível, dado o enfoque tradicional dessa área do conhecimento. Contudo, a ausência de menções a outras disciplinas revela uma lacuna e sugere a necessidade de abordagens interdisciplinares para ampliar a compreensão dos estudantes sobre os povos indígenas.

O Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI) foi citado como um importante ator na divulgação da temática indígena, embora os dados indiquem que sua atuação precisa ser expandida para atingir um impacto mais significativo.

A nuvem de palavras gerada a partir das respostas dos participantes reforçou a relevância da disciplina de História e do papel do NEABI, ao destacar termos como "cultura", "trabalho", "respeito" e "indígena". No entanto, a ausência de termos mais específicos relacionados aos povos indígenas da região aponta para uma limitação na profundidade dos conteúdos abordados, evidenciando mais uma vez a necessidade de iniciativas que promovam um conhecimento mais detalhado e contextualizado sobre a diversidade e as especificidades das comunidades indígenas locais.

Diante dos resultados obtidos na pesquisa, parece-nos evidente a necessidade de que se amplie a abordagem interdisciplinar sobre a temática indígena, integrando-a em outras disciplinas como Língua Portuguesa, Geografia, Artes, Ciências, entre outras. Acreditamos que essa ampliação permitirá aos estudantes desenvolver uma compreensão mais completa e contextualizada da cultura indígena, articulando diferentes perspectivas e áreas do conhecimento. Além disso, entendemos como essencial o fortalecimento do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI), com a continuidade de atividades como palestras, oficinas, visitas a comunidades indígenas e projetos de pesquisa, que podem enriquecer o aprendizado e a conscientização sobre a diversidade cultural indígena.

Outras ações necessárias dizem respeito à gestão escolar, como a promoção de formação continuada para os professores, capacitando-os a abordar a temática indígena de forma mais eficaz e adequada às necessidades pedagógicas. Também é fundamental incentivar os estudantes a realizar pesquisas sobre os povos indígenas da região, contribuindo para um aprendizado mais profundo e para a valorização dessas culturas. Por fim, a realização de parcerias com comunidades indígenas locais, visando ao intercâmbio cultural e à construção de um conhecimento mais autêntico e significativo, tem o potencial de fortalecer os laços entre a escola e essas comunidades.

É importante fazer uma ressalva, apontando também as limitações dos dados apresentados: O questionário, da forma como foi realizado, demonstrou a percepção dos estudantes de ensino médio a respeito do ensino da temática indígena em um Campus

do Instituto Federal Catarinense, porém não analisou quais conteúdos foram efetivamente abordados em sala de aula. Trata-se, portando, de um diagnóstico preliminar que visa apontar caminhos a serem seguidos. Além disso, nem todos os estudantes responderam às questões dissertativas, e mesmo dentre os que responderam, muitos mencionaram as mesmas disciplinas ou atividades. Por outro lado, os docentes do Campus não foram ouvidos, nem foram analisados os planos de ensino ou projetos políticos pedagógicos dos cursos. Entendemos que, a partir desse diagnóstico inicial, pesquisas posteriores poderão se debruçar sobre estes aspectos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Atualmente, o debate público no Brasil sobre a questão indígena encontra dificuldades diversas, em parte devido à propagação de *fake news* e desinformação, como as veiculadas por Jair Bolsonaro, ainda quando Presidente da República, como, por exemplo, ao atribuir aos indígenas e populações locais a responsabilidade pelas queimadas na Amazônia.[12] Outra questão é como a temática indígena tem sido tratada dentro das Instituições de ensino, conforme referimos. Por sua vez, sabemos que há diversos focos de resistência e uma série de iniciativas que contribuem para que o conhecimento da história e da cultura indígena sejam devidamente reconhecidas e difundidas nas escolas e, por extensão, alcancem o grande público. Igualmente, propor a reflexão acerca desses temas tem contribuído para alterar o cenário, e algumas iniciativas tem sido feitas nesse sentido, como a produção de material didático-pedagógico em forma de história em quadrinhos sobre indígenas na região do Alto Vale do Itajaí. Esta ação tem entre seus autores o pesquisador Rodrigo Wartha, e representa uma das poucas iniciativas locais para difundir a temática indígena para fora dos muros do universo acadêmico. No cenário específico do Campus Ibirama, ainda é preciso

[12] Por que é falso afirmar que as queimadas da Amazônia são praticadas por indígenas e populações locais? Disponível em: https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/por-que-e-falso-afirmar-que-as-queimadas-da-amazonia-sao-praticadas-por-indigenas-e-populacoes-locais/23160, acesso 05/09/2022.

avançar para que o tema seja realmente transdisciplinar e vá além das atividades do NEABI ou das aulas de História.

Em outras instituições estão sendo abertos caminhos para se discutir as relações étnico-raciais a partir também da perspectiva indígena, e o intercâmbio entre pesquisadores, NEABs e NEABIs apresenta-se promissor. Na sala de aula é fundamental trabalhar junto aos estudantes, apresentando autores indígenas e não-indígenas, desde escritoras/es consagradas/os como Darcy Ribeiro, John Manuel Monteiro, Daniel Munduruku, Ailton Krenak, João Pacheco de Oliveira, Graça Graúna e Casé Angatu, até jovens autores com pesquisas bastante originais. Também é possível abordar estes temas a partir de recortes diversos que dialoguem com outras temáticas que ajudam a entender o Brasil, por exemplo, analisando as relações de gênero e história indígena, tema abordado no livro "Indígenas Mulheres entre colonialismos e resistência de longa duração - séculos XX e XXI" (2021), fruto da tese de doutoramento da pesquisadora Paula Sampaio. Portanto, vários são os caminhos para se iniciar estudos, diálogo e debates.

Finalizamos nossa reflexão com Daniel Munduruku, ao abordar a infinidade de possibilidades para educadores que entendem a importância de trabalhar a Educação das Relações Étnico-raciais em sala de aula. Para ele, a questão indígena relaciona-se com a capacidade dos educadores e jovens de "olhar para dentro de si mesmos e tentar encontrar um cantinho em que a fala indígena está presente, no qual a ancestralidade pode reverberar, isto é, fazer eco e encontrar um sentido para a formação da identidade brasileira" (MUNDURUKU, 2017, p.139).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALCÂNTARA, Thalys. Após quase 1 ano, inquérito sobre genocídio Yanomami não foi concluído. 13/01/24. Disponível em https://www.metropoles.com/brasil/apos-quase-1-ano-inquerito-sobre-genocidio-yanomami-nao-foi-concluido. acesso em 12 de nov. 2024.

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

_____. Entrevista: Maria Regina Celestino de Almeida. Dossiê Povos indígenas no Brasil

Oitocentista. Entrevista concedida a João Paulo Peixoto e Tatiana Gonçalves de Oliveira. **Outros Tempos,** vol. 19, n. 34, p. 421-431, 2022.

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo estrutural.** São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

BARRETO, Kellen. Tragédia Yanomami: Ministério dos Direitos Humanos aponta 22 suspeitas de omissão do governo Bolsonaro. TV Globo — Brasília, 30/01/2023. Disponível em https://g1.globo.com/politica/noticia/2023/01/30/tragedia-yanomami-ministerio-dos-direitos-humanos-aponta-22-suspeitas-de-omissao-do-governo-bolsonaro.ghtml; 2024.

BARBOSA, Samuel; CUNHA, Manuela Carneiro da. (Orgs.) **Direitos dos povos indígenas em disputa.** São Paulo: UNESP, 2018.

BARTEL, Carlos Eduardo; MAFRA, Adriano. Indígenas Xokleng e imigração alemã na Colônia Hamônia/Ibirama: um passado ainda presente, p. 99-118. In: CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira; SAMPAIO, Paula Faustino (Orgs.). **Povos Indígenas, Gênero e Violências: histórias marginais.** Porto Alegre/RS: Editora Fi, 2020.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

_____ **Resolução n. ° 1**, de 17 de junho de 2004. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Disponível em: http://www.prograd.ufu.br/legislacoes/resolucao-cnecp-no-1-de-17-de-junho-de-2004 Acesso em julho de 2022.

_____ **Educação anti-racista** : caminhos abertos pela Lei Federal no 10.639/03: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília, 2005. Disponível em: https://observatoriodeeducacao.institutounibanco.org.br/cedoc/detalhe/educacao-anti-racista-caminhos-abertos-pela-lei-federal-no-10-639-03,8a0898b2-f856-40e5-82ea-791deac973fe. Acesso em junho/2022.

_____ **Orientações e Ações para Educação das Relações Étnico-Raciais**: MEC/SECADI. Brasília, 2006. Disponível em:https://educacaointegral.org.br/materiais/orientacoes-e-acoes-para-a-educacao-das-relacoes-etnico-raciais/ . Acesso em junho/2022.

_____ **Lei 11.645**, de 10 de Março de 2008. 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". Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm . Acesso em julho de 2022.

_____ **Lei 10.639**, de 09 de janeiro de 2003.Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade e da temática "História e Cultura Afro-Brasileira" .Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm . Acesso em julho de 2022.

_____ LDB – **Leis de Diretrizes e Bases**. Lei no 9.394. 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm Acesso em junho de 2022.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. **Xokleng e a memória perdida: a história que é melhor não contar.** Conselho Indigenista Missionário Regional Sul (Cimi), 2014.

CAVALCANTE, Thiago L. Vieira. História Indígena e Ensino de História: apontamentos críticos sobre currículos e a Base Nacional Comum Curricular, p. 11-27. In: _____; SAMPAIO, Paula Faustino (Orgs.). **Povos Indígenas, Gênero e Violências: histórias marginais.** Porto Alegre/RS: Editora Fi, 2020.

FIGUEIREDO, Jader de. **Relatório do inquérito sobre o Serviço de Proteção aos Índios e a situação dos índios no Brasil.** Brasília: Ministério do Interior, 1967. Disponível em: https://midia.mpf.mp.br/6ccr/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf . Acesso em:18 nov. 2024.

GONZAGA, Alvaro de Azevedo. **Decolonialismo Indígena.** São Paulo: Matrioska Editora, 2021.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil.** Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

MENEZES, Rodrigo Novais; MOURA, Noêmia dos Santos P. Estudantes indígenas na escola da cidade? Encontros, resistências e invisibilidades. Dossiê Povos indígenas, Migrações e Deslocamentos Territoriais. **Escritas: Revista do curso de História de Araguaína**, vol. 14, n. 1 (2022), p. 99-120, 2022.

MESGRAVIS, Laima; PINSKY, Carla Bassanezi. **O Brasil que os europeus encontraram: a natureza, os índios, os homens brancos.** 2ª Ed. São Paulo: Contexto, 2019.

MUNDURUKU, Daniel. **O Banquete dos Deuses.** Conversa sobre a origem e a cultura Brasileira. 1ª Edição Digital. São Paulo: Global Editora, 2013.

_____. **Mundurukando 2: sobre vivências, piolhos e afetos: roda de conversa com educadores.** Lorena: UK'A Editorial, 2017.

NAMEN, Alexandro Machado. **Os Botocudo no Vale do Itajaí, Santa Catarina.** Blumenau/SC: Edifurb, 2020.

PARAÍSO, Maria Hilda B. Os Botocudos e sua trajetória histórica. In: CUNHA, Manuela

Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil,** *p. 413-430.* São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

PIMENTEL, Spency. **O índio que mora na nossa cabeça: sobre as dificuldades para entender os povos indígenas.** São Paulo: Prumo, 2012.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização:** a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 7ª ed. São Paulo: Global, 2017.

SAMPAIO, Paula Faustino. **Indígenas Mulheres entre colonialismos e resistência de longa duração - séculos XX e XXI.** 1. ed. Teresina, PI: Editora Cancioneiro, 2021.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. **Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng.** Porto Alegre, Movimento; Brasília, Minc/Pró-Memória/INL, 1987.

_____. **Os índios Xokleng: memória visual.** Florianópolis: Editora da UFSC; Itajaí: Editora da UNIVALI, 1997.

SCHMITZ, Paulo Clóvis. Eduardo de Lima e Silva Hoerhann protagonizou um feito que entrou para a história do país. **Notícias de Santa Catarina,** Florianópolis, 21 set. 2014. Disponível em: <https://ndmais.com.br/noticias/eduardo-de-lima-e-silva-hoerhann-protagonizou-um-feito-que-entrou-para-a-historia-do-pais/>. Acesso: 15/07/2021.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas.** Curitiba: UFPR, 2018.

SOUZA, Aquiles Duarte de. **Fanny: uma vida em perspectiva.** Indaial/SC: Editora Grupo Uniasselvi, 2010.

WACHOWICZ, Ruy Christovam. A imigração e os botocudos (Xokléng) do Taió. Anais do IV Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História, Porto Alegre, 3 a 8 set. 1967. In: PAULA, Eurípedes Simões (Org). **Colonização e Migração,** p. 469-95, São Paulo: Coleção Revista de História, XXXI, 1969.

WARTHA, Rodrigo. História (indígena) e(m) Quadrinhos: Uma trilogia Xokleng Laklãnõ no Vale do Itajaí**,** p, 1-15, In: **Anais do 31º Simpósio Nacional de História** [livro eletrônico]: história, verdade e tecnologia / organização Márcia Maria Menendes Motta. 1. ed. São Paulo: ANPUH-Brasil, 2021.