

ESPECIARIA

História, cultura e direitos indígenas

Organizadores

Adolfo Neves de Oliveira Júnior | Edson Silva | Robson Norberto Dantas



Cadernos de
**Ciências
Humanas**

Volume 14
Número 25
julho/dezembro 2013

ESPECIARIA

Cadernos de
Ciências
Humanas

ISSN: 1517-5081

Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas	Ilhéus	v. 14	n. 25	1-256	jul./dez. 2013
----------------------------------------------	--------	-------	-------	-------	----------------

Direitos desta edição reservados à
EDITUS - Editora da UESC
Universidade Estadual de Santa Cruz
Rodovia Ilhéus-Itabuna, km 16 - 45662-000 - Ilhéus, Bahia, Brasil
Tel.: (73) 3680-5028 - Fax: (73) 3689-1126
www.uesc.br/editora

Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas na Internet:
www.uesc.br/revistas/especiarias/index.php

Governo do Estado da Bahia

Jaques Wagner - Governador

Secretaria de Educação

Oswaldo Barreto Filho - Secretário

Universidade Estadual de Santa Cruz

Adélia Maria Carvalho de Melo Pinheiro - Reitora

Evandro Sena Freire - Vice-reitor

Editus - Editora da UESC

Rita Virgínia Alves Santos Argollo - Diretora

Projeto Gráfico

Adriano Lemos

George Pellegrini

Diagramação

Felipe da Costa Lavinsky

Revisão

Antônio C. Luz Costa

Matheus da Costa Lavinsky

Imagem da Capa

Evento "Debate de Cultura Indígena", ocorrido em maio de 2008, na UESC.

Foto: Arquivo ASCOM/UESC.

Concepção da arte: Antônio C. Luz Costa e Oswaldo Dias

Indexador: Sumários de Revistas Brasileiras

E77 Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas / Universidade Estadual de Santa Cruz. Vol. 1, n.1 (jan./jun. 1998) - . – Ilhéus, BA : Editus, 1998-
v.

Semestral.
Continuação de: Especiaria: revista da UESC.
Continua como: Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas.
Interrompida: 2010-2012.
Descrição baseada em: v. 14, n. 25 (jul. /dez. 2013).
ISSN 1517-5081

1. Ciências Sociais – Periódicos. I. Universidade Estadual de Santa Cruz.

CDD 301

Conselho Editorial

- Adriana Rossi (Universidade Nacional de Rosário)
Ana Clara Torres Ribeiro (IPPUR/UFRJ)
Anatércia Ramos Lopes Contreiras (UESC)
André Luis Mitidieri Pereira (UESC)
André Moysés Gaio (UFJF)
Angela Michelis (UNITO - Università Degli Studi di Torino - Itália)
Antonio Carvalho Campos (UFV)
Bárbara Botter (UFES - Universidade Federal do Espírito Santo)
Carlos Alberto de Oliveira (UESC)
Edivaldo Boaventura (UFBA)
Edmilson Menezes (UFS)
Eduardo Paes Machado (ISC/UFBA)
Elaine Behring (UERJ)
Fernando Ribeiro de Moraes Barros (UFC - Universidade Federal do Ceará)
Genigleide Santos da Hora (UESC)
Gentil Corazza (UFRGS)
Gey Espinheira (UFBA) (in memoriam)
Jéferson Bacelar (UFBA)
João Reis (UFBA)
Johnny Octavio Obando Morán (UNILA - Universidade da Integração Latino-Americana)
José Carlos Rodrigues (PUC-RJ)
José Vicente Tavares (UFRGS)
Leandro de Araújo Sardeiro (UESPI)
Marc Dufumier (Institut National Agronomique de Paris - GRIGNON - INA - PG)
Marcio Goldman (Museu Nacional/UFRJ)
Marcos Bretas (UFRJ)
Maria Cristina Fornari (Università del Salento - Itália)
Maria Luiza Silva Santos (UESC)
Michel Misse (IFCS/UFRJ)
Mione Salles (UERJ)
Moema Maria Badaró Cartibani Midlej (UESC)
Pablo Rubén Mariconda (USP)
Paulo Cesar Pontes Fraga (UFJF – Universidade Federal de Juiz de Fora)
Pedro Cezar Dutra Fonseca (UFRGS)
Raimunda Silva D'Alencar (UESC)
Reheniglei Rehem (UESC)
Roberto Guedes (UFRRJ)
Roberto Romano da Silva (UNICAMP)
Robson Norberto Dantas (UESC)
Saskya Miranda Lopes (UESC)
Sérgio Adorno (USP)
Sérgio Ricardo Ribeiro Lima (UESC)
Susana de Mattos Viegas (Universidade de Lisboa)
Walter Fagundes Morales (UESC)

Editor

Roberto Sávio Rosa

Editor científico

Antônio C. Luz Costa

Organização deste número

Adolfo Neves de Oliveira Júnior

Edson Silva

Robson Norberto Dantas

Objetivo da Revista Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas

Publicar semestralmente artigos, traduções e resenhas das grandes áreas de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas de colaboradores nacionais e internacionais.

Apresentação da presente edição

Neste número da Revista Especiaria empregou-se as dimensões histórica, cultural e jurídica de etnias indígenas (brasileiras, uma chilena e outra mexicana em perspectiva comparada) para se refletir criticamente sobre problemas que acompanham o passado e presente de sua existência, como a garantia de autonomia, do território e dos direitos humanos e políticos. Grande parte dos trabalhos tem como ponto de convergência a contextualização das interações indígenas no processo de disputa e permanência do território, durante o qual se revelam vivências de situações de conflitos e estratégias de resistências das identidades. Isso implica o tratamento dos indígenas como sujeitos históricos, múltiplos e diferenciados, para assim entender as relações estabelecidas nos dias atuais. Ao abordarem práticas culturais, ocupações, violações e apropriações das terras indígenas, os artigos buscaram situações históricas distintas, com ênfase nas relações de contato, formas de assimilação, cooptação e tutela ocorridas durante a implementação da sociedade ocidentalizada.

O artigo de **Cristhian Teófilo da Silva**, “Povos indígenas, governança indigenista e autonomia política indígena em perspectiva comparada: elementos para o diálogo interétnico no Brasil e no Canadá”, reflete a problematização do indigenismo de Estado que impõe práticas de centralização do poder e tutela disciplinar, impedindo a participação política representativa e o exercício da autonomia indígena para a efetivação dos direitos coletivos reconhecidos constitucionalmente, os quais poderiam contribuir à solução do dilema dos direitos territoriais, da marginalização e discriminação. Já o trabalho de **Jorge Calbucura**, “Resistencia: una respuesta indígena al neoliberalismo. El caso mapuche”, analisa estratégias culturais da sociedade indígena mapuche, no Chile, para enfrentar o conflito da terra e a ameaça de extinção física e cultural no contexto econômico neoliberal; essa resistência seria estimulada pela força e dinamismo das autoridades espirituais (Machi) dos mapuche. Em outra leitura da disputa de terras indígenas, **Marcelo Henrique Dias** aborda em seu artigo “Sesmarias, posses e terras indígenas na vila de Ilhéus (Bahia, 1758-1822)” a apropriação das terras indígenas no processo histórico de desocupação territorial, criticando como falácia o mito dos desbravadores, na medida em que se nega a existência de pequenos produtores que ocupavam as

terras costeiras. Junta-se a esta perspectiva trabalhos que destacam aqueles processos de assimilação histórica e integração forçada de políticas voltadas para controlar os indígenas, como o texto de **Terezinha Marcis**, “Freguesias de índios na Capitania de Ilhéus: Instituição e extinção da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição dos índios Grens, 1759-1814”, o qual apresenta a situação dos índios grens do Almada como fregueses sob a gerência cultural e religiosa dos párocos na mencionada freguesia em Ilhéus a partir de sua instituição, em 1758, até extinção em 1814. Assim, também neste empenho em ressaltar as relações passadas dos jesuítas no cenário de tutelas dos indígenas, **Solon Natalício Araújo dos Santos** traz em seu trabalho “Tradução e mediação: interações sociais entre colonos e os ‘tapuias’ no Sertão das Jacobinas (1656-1697)” o cenário da relação entre os povos indígenas existentes e os agentes coloniais, ressaltando as estratégias de sobrevivência e resistência dos Tapuias. Escolhendo um outro momento histórico, o do século XIX, **André de Almeida Rego** focaliza em seu artigo “Núcleos urbanos e política indigenista: o caso das vilas indígenas na província da Bahia (século XIX)” várias vilas indígenas baianas como resultado de uma política indigenista voltada aos objetivos da coroa portuguesa, permitindo elucidar nesses novos aldeamentos formas de opressão e novos arranjos econômico, político e cultural que influenciaram a vida social naquelas vilas. O autor **Francisco Cancela**, em seu trabalho “A ‘Reforma dos Costumes’ nas escolas das vilas de índios de Porto Seguro: das políticas indigenistas às políticas indígenas”, destaca o papel das escolas na estruturação do projeto de colonização reformista elaborado pelo reinado de d. José I, as quais pretendiam romper com redes de transmissão de hábitos e costumes indígenas. Nesse contexto de intervenção educativa, **Lígia Duque Platero**, com seu artigo “Política indigenista e hegemonia: professores indígenas e ‘promotores culturais bilíngues’ no México (1948 – 1970)”, destaca a participação estratégica de indígenas, politicamente influentes no processo de modernização imposto pelo Estado mexicano, como mediadores entre as comunidades e agências indigenistas nacionais que pretendiam negociar diversas questões sociopolíticas, entre as quais a imposição da mestiçagem, a visão racista e o autocontrole cultural. **Daniela Fernandes Alarcon**, em seu artigo “O ‘retorno da terra’: estratégias de resistência territorial na aldeia tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia”, descreve duas dessas estratégias

e evidencia nesse contexto a função social da memória do povo indígena, que promove um processo de autoconstrução e recuperação do papel dos indígenas nos dias de hoje. Destaca-se também o trabalho de **Daniela Marchese**, “Os Kaxinawá em cena: filmes indígenas na Praia do Carapanã”, sobre a produção de vídeos e participação indígenas em filmes nos quais são reveladas a valorização das práticas culturais e a trajetória dos índios Kaxinawá. O artigo de **Ana Caroline Amorim Oliveira**, intitulado “As práticas terapêuticas tradicionais entre os Ramkokamekra/Canela”, descreve os itinerários terapêuticos daquela etnia, nos quais se constrói a corporeidade da saúde do grupo. Finalizam a revista dois aportes significativos de resenhas. **Edson Silva**, em seu artigo “Os Fulni-ô: quem são esses índios? Múltiplos olhares para o reconhecimento das sociodiversidades indígenas no Brasil” apresenta uma valiosa coletânea de trabalhos organizados por Peter Schoder, “Cultura, identidade e território no nordeste indígena: os Fulni-ô”, voltados para pesquisadores especializados no estudo da temática indígena Fulni-ô e para professores indígenas e não-indígenas que desejem obter mais conhecimento sobre aquele povo e assim ter em mãos uma fonte de estudos inédita que vem de encontro à necessidade da inclusão do ensino da história e cultura dos povos indígenas nas escolas públicas e privadas no Brasil. Na resenha “Fronteiras Desiguais”, **João Paulo Peixoto Costa** nos proporciona conhecer a obra “Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia”, de Patrícia Maria Melo, que, segundo o autor, possibilita a leitura da variedade de tipos sociais que constituíam a realidade fronteiriça dos povos indígenas amazônicos e uma análise da história desses povos para além das perspectivas homogeneizantes que os enquadram simplificada e inerte ou guerreiros obstinados.

O corpo de produções deste número da Revista Especiaria contribui com perspectivas de abordagem indígena numa sociedade contemporânea em que se reafirma a importância das vivências dos processos históricos violentos e desestruturantes das políticas indigenistas que impossibilitam o desenvolvimento, a valorização e reconstrução destes povos.

Miguel Arturo Chamorro Vergara
Departamento de Filosofia e Ciências Humanas/UESC

SUMÁRIO

Povos indígenas, governança indigenista e autonomia política indígena em perspectiva comparada: elementos para o diálogo interétnico no Brasil e no Canadá Cristhian Teófilo da Silva	13
Resistencia: una respuesta indígena al neoliberalismo. El caso mapuche Jorge Calbucura	35
Sesmarias, posses e terras indígenas na vila de Ilhéus (Bahia, 1758-1822) Marcelo Henrique Dias	55
Freguesias de índios na Capitania de Ilhéus: instituição e extinção da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição dos índios Grens, 1759-1814 Terezinha Marcis	69
Tradução e mediação: interações sociais entre colonos e os ‘tapuias’ no Sertão das Jacobinas (1656-1697) Solon Natalício Araújo dos Santos	99
Núcleos urbanos e política indigenista: o caso das vilas indígenas na província da Bahia (século XIX) André de Almeida Rego	121
A “Reforma dos Costumes” nas escolas das vilas de índios de Porto Seguro: das políticas indigenistas às políticas indígenas Carla Milani Damião	145
Política indigenista e hegemonia: professores indígenas e “promotores culturais bilíngues” no México (1948 – 1970) Lígia Duque Platero	163
O “retorno da terra”: estratégias de resistência territorial na aldeia tupi-nambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia Daniela Fernandes Alarcon	183
Os Kaxinawá em cena: filmes indígenas na Praia do Carapanã Daniela Marchese	199

As práticas terapêuticas tradicionais entre os Ramkokamekra/Canela Ana Caroline Amorim Oliveira	219
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

RESENHAS

Os Fulni-ô: quem são esses índios? Múltiplos olhares para o reconhecimento das sociodiversidades indígenas no Brasil

Edson Silva	241
--------------------------	-----

Fronteiras Desiguais

João Paulo Peixoto Costa	249
---------------------------------------	-----

História, cultura e direitos indígenas

Povos indígenas, governança indigenista e autonomia política indígena em perspectiva comparada: elementos para o diálogo interétnico no Brasil e no Canadá

Cristhian Teófilo da Silva

Professor do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação
sobre as Américas da Universidade de Brasília.

E-mail: silvact@unb.br

Recebido em: 11/09/2013.

Aprovado em: 20/12/2013.

Resumo: O artigo parte das críticas e reivindicações das organizações e movimentos indígenas ao governo federal no Brasil para apresentar a governança indigenista como o principal obstáculo à realização da autonomia política indígena. O fato de o indigenismo de Estado já contar com mais de cem anos, apoiado em um ideário e práticas assimilacionistas, coloca desafios à efetivação dos direitos coletivos reconhecidos constitucionalmente. Por essa razão, o artigo apresenta argumentos que justifiquem o estudo da administração indigenista como forma de dominação interétnica, ressaltando a importância de comparar os processos de criação de terras indígenas no Brasil aos processos de criação de áreas reservadas para os indígenas em outros países, como o Canadá, uma vez que os direitos territoriais tornaram-se centrais para a efetivação dos direitos coletivos dos povos indígenas em países com constituições e políticas multiculturalistas.

Palavras-chave: Governança. Indigenismo. Terras indígenas. Reservas indígenas.

Indigenous Peoples, Indigenist Governance and Indigenous Political Autonomy in a Comparative Perspective: Elements for the Interethnic Dialogue in Brazil and in Canada

Abstract: The article begins by critics and claims directed by indigenous organizations and movements to the federal government of Brazil in order to present the indigenist governance as the main obstacle to the realization of indigenous political autonomy. The fact that the Brazilian State indigenism has been in place for more than a century, and it is supported by an assimilationist ideology and assimilationist practices, poses challenges to the realization of collective rights recognized by the Constitution. For this reason, the text presents arguments that justify the study of the indigenist administration as a form of ethnic domination, which emphasizes the importance of comparing the processes to create indigenous lands in Brazil with the processes of creating zones reserved for indigenous peoples in other countries, such as Canada, considering that the territorial rights became central for the accomplishment of indigenous collective rights in countries with multiculturalist constitutions and policies.

Keywords: Governance. Indigenism. Indigenous lands. Indigenous reserves.

Povos, movimentos e reivindicações indígenas: o Estado como problema

Este artigo apresenta elementos que permitem comparar a política interétnica entre povos indígenas e os estados nacionais brasileiro e canadense, assim como identificar os fatores condicionantes do exercício da autonomia política indígena nestes países. No mesmo sentido, espera-se que este exercício aponte outros aspectos propiciadores do diálogo interétnico entre organizações e movimentos indígenas no Brasil e no Canadá, considerando suas reivindicações por autodeterminação e direitos territoriais. Para trabalhar comparativamente a política interétnica do Brasil e do Canadá, compreendidos como países em que as diferenças sociais, culturais, linguísticas, históricas, econômicas, etc., são mais nítidas que as semelhanças, será necessário considerar a hipótese de que o indigenismo de cada país expressa, além de um discurso ideológico de integração, práticas disciplinadoras (normas, regulamentações, leis etc.) sobre um "outro tipificado" para efeitos de fortalecimento de uma identidade nacional própria que, por sua vez, possui uma vontade própria de centralização do poder. Tais práticas serão melhor definidas ao longo deste trabalho pela noção de regimes de indianidade.

O exame do indigenismo como uma ideologia de dominação interétnica é o que possibilitará compreender e comparar discursos e práticas similares e compartilhadas de manejar, e até produzir, o estatuto de "índio" durante o período pós-colonial no Brasil e no Canadá – atentos à dupla colonização, inglesa e francesa e suas tensões, ainda estruturantes, das relações sociais e interétnicas no Canadá. Por resultar de uma pesquisa em andamento, este artigo visa contextualizar a problemática da governança como tema de pesquisa comparada, envolvendo povos indígenas e Estados nacionais.

Dito isso, iniciaremos a discussão com trechos destacados de documentos elaborados por lideranças e movimentos indígenas brasileiros e endereçados às principais autoridades federais do país. A ideia é apreender nestes documentos aquilo que poderíamos chamar de um pensamento crítico indígena sobre a "governança dos brancos" ou "governança indigenista":

1) Do documento elaborado pelas lideranças do Acampamento Terra Livre, intitulado *Acampamento Terra Livre Abril Indígena 2007: Documento Final*, de 19 de abril de 2007 (Dia do Índio):

Nós, 1.000 lideranças, de 98 povos indígenas, das distintas regiões do Brasil, mobilizados no IV Acampamento Terra Livre, a maior e principal ação protagonizada por nós, na Esplanada dos Ministérios em Brasília, de 16 a 19 de abril de 2007, para tornar visível, junto ao Governo, a sociedade e opinião pública nacional e internacional, a grave situação de desrespeito aos nossos direitos, após analisarmos a conjuntura política e indigenista no Governo atual, com destaque para nossas preocupações quanto aos impactos do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) sobre as terras que tradicionalmente ocupamos, formulamos nossas prioridades e estratégias de intervenção diante dos graves desafios relacionados à: violência contra os povos indígenas; demarcação, proteção, gestão e sustentabilidade das terras indígenas; atenção à saúde; educação escolar; afirmação e o respeito aos nossos valores culturais; participação na Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) e ao exercício do controle social sobre os órgãos públicos; proposições legislativas em tramitação na Câmara dos Deputados e no Senado Federal, para exigir do governo vontade política no atendimento das nossas reivindicações, através de uma política indigenista, realmente nova, democrática e sincronizada com os anseios dos nossos povos e organizações. (ACAMPAMENTO, 2007)

2) Do documento elaborado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), intitulado *Nota Pública: A defesa dos direitos indígenas*, de 2 de junho de 2010:

Do Presidente Lula, a APIB reivindica que antes que finde o seu governo faça de tudo para cumprir com a agenda de compromissos pactuados, sobretudo no seu segundo mandato, no âmbito da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) ou diretamente com os povos e organizações indígenas, visando atender as seguintes demandas:

1. Aprovação do Novo Estatuto dos Povos Indígenas, engavetado há mais de 15 anos no Congresso Nacional, Lei infraconstitucional que deverá nortear todas as políticas e ações da política indigenista do Estado.
2. Criação do Conselho Nacional de Política Indigenista, instância deliberativa, normativa e articuladora de todas essas políticas e ações atualmente dispersas nos distintos órgãos de Governo.

3. Aprovação da medida provisória e implementação da Secretaria Especial de Saúde Indígena e efetivação da autonomia política, financeira e administrativa dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI's).

4. Demarcação, proteção e desintração das terras indígenas priorizando casos críticos como Mato Grosso do Sul, que expressam processos etnocidas e de extermínio dos povos indígenas, sob comando de fazendeiros e representantes do agronegócio.

5. Não construção de empreendimentos que impactam direta ou indiretamente as terras indígenas, tais como: a Transposição do Rio São Francisco, o Complexo Hidrelétrico de Belo Monte e as Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCH's) no Xingu e na região sul do país, bem como rodovias, ferrovias, portos, linhas de transmissão e o outros empreendimentos do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC II) para evitar estragos irreparáveis à mãe natureza, sobretudo à sobrevivência física, cultural e espiritual dos povos que nelas habitam.

6. Fim da criminalização e prisão arbitrária de lideranças indígenas que lutam especialmente pelos direitos territoriais de seus povos e comunidades, influenciando a soltura de índios detidos de forma injusta e arbitrária como o caso do cacique Babau do povo Tupinambá da Serra do Padeiro, dentre outros tantos.

7. Publicação de Decreto que institui a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas para que todo o investimento e os resultados obtidos no processo de consulta aos povos indígenas não seja em vão.

8. Reestruturação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) que há muito tempo é reivindicada pelas organizações indígenas da APIB no intuito de adequar este e outros órgãos, políticas e ações do Governo a um novo patamar da política indigenista, que não seja paternalista, assistencialista, tutelar e autoritário, em respeito ao reconhecimento da autonomia dos povos indígenas consagrada pela Constituição Federal vigente.

Antes, porém, o Governo deve admitir publicamente que foi de sua inteira responsabilidade a determinação de formular e decretar as mudanças previstas no órgão indigenista, não assegurando a devida consulta aos povos indígenas, conforme a Convenção 169 da OIT, mesmo a seus representantes na Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), para afastar de uma vez por todas as acusações, difamações e cobranças feitas a estas lideranças por suas bases, no sentido de terem supostamente consentido com as mudanças sem considerar as reais necessidades das comunidades indígenas. Mas havendo

irregularidades, estas devem ser apuradas e os representantes envolvidos responsabilizados, inclusive junto às regiões e organizações indígenas que os indicaram.

3) Do documento elaborado pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR) e intitulado: *Carta da 41ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima: Fortalecendo a luta e a autonomia dos povos indígenas de Roraima*, de 16 de março de 2012:

Nós, Povos Indígenas Macuxi, Wapichana, Ingarikó, Wai-Wai, Yanomami, Patamona, Saporá, Taurepang, pertencentes às etnorregiões do Amajari, Baixo Cotingo, Murupu, Taiano, Raposa, Serras, Serra da Lua, Surumu, Ingarikó, Wai-Wai e Yanomami, membros do Conselho Indígena de Roraima (CIR), com a participação das organizações indígenas Hutukara Associação Yanomami (HAY), Conselho do Povo Indígena Ingarikó (COPING), Associação dos Povos Indígenas Wai-Wai (APIW), Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR), Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIR), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), instituições públicas e privadas, autoridades públicas, totalizando o número de 1.083 presentes na 41ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima sob o tema 'Fortalecendo a Luta e Autonomia dos Povos Indígenas de Roraima', ocorrida no Centro Regional do Lago do Caracaranã, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol - RR, nos dias 11 a 15 de março de 2012, após ampla discussão, avaliação e questionamentos sobre a situação dos Povos Indígenas no Estado de Roraima quanto à aplicação de nossos direitos amparados na Constituição Federal Brasileira de 88, e reafirmados nos tratados dos direitos humanos, em especial na Convenção 169 da OIT, vimos apresentar nossas demandas e reivindicar junto ao Estado Brasileiro:

1. A busca da autonomia e dignidade dos Povos Indígenas no Estado de Roraima.
2. Nossa terra, nossa mãe.
3. (Justiça para) Violência contra os povos indígenas de Roraima.
4. Gestão Ambiental e Territorial e Desenvolvimento Sustentável.
5. Educação Escolar Indígena.
6. Saúde Indígena.

O documento está na sua extensão apoiado na seguinte compreensão: “A regularização das terras indígenas é a prioridade e o ponto central dos direitos indígenas.”

4) Do documento elaborado pela Aty Guasu, organização indígena dos povos Guarani e Kaiowá, intitulado: *Nota da Aty Guasu Guarani-Kaiowá é para todas as sociedades nacionais e internacionais*, de 30 de junho de 2013:

É COM MUITA PESAR E LÁGRIMAS NOS ROSTOS DO POVO GUARANI-KAIOWÁ VEM RELEMBRAR DO OZIEL GABRIEL TERENA ASSASSINADO PELA JUSTIÇA DO BRASIL que hoje 30 de junho de 2013, faz um mês das violências aplicadas contra as vidas do povo Terena e do assassinato do Oziel Gabriel autorizada pela própria JUSTIÇA FEDERAL DE CAMPO GRANDE DO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL, A MANDO DOS FAZENDEIROS.

[...] Essas violências, assassinatos dos indígenas e genocídio em curso autorizado pela própria JUSTIÇA FEDERAL estão nos preocupando bastante, por isso através desta nota vimos comunicar a todas as sociedades nacionais e internacionais que PRÓPRIA JUSTIÇA FEDERAL DE CAMPO GRANDE DO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL ESTÁ DECRETANDO O GENOCÍDIO DO TERENA DE FORMA CONTÍNUA.

[...] NÓS INDÍGENAS GUARANI-KAIOWÁ E TERENA DEMANDAMOS PEDAÇO DE NOSSAS TERRAS PARA SOBREVIVER E NÃO PARA MORRER, NÃO PARA SERMOS ASSASSINADOS E MASSACRADOS PELAS ARMAS DAS POLÍCIAS DO ESTADO BRASILEIRO.

Estes quatro documentos apresentados nos últimos cinco anos abrangem organizações indígenas representativas de dezenas de povos indígenas, donde ressalta-se o fato da Aty Guasu ser representativa de um dos povos mais numerosos do país, como é o caso dos Guarani. Eles expressam as críticas e reivindicações dos povos que mais têm sido afetados pela inoperância da governança indigenista para efetivação dos seus direitos, notadamente os povos localizados nos estados de Roraima (RR) e Mato Grosso do Sul (MS), bem como no Leste e Nordeste brasileiros, ainda que se possa afirmar que todos os povos indígenas no Brasil encontram-se direta ou indiretamente

afetados pela precariedade dos serviços de assistência indigenista, em especial aqueles relativos à proteção de seus direitos coletivos. Como se pode notar, existem críticas recorrentes do pensamento político indígena à governança indigenista no Brasil. Destacando-se:

1) Desconsideração da organização política indígena no campo interétnico: Os mais de 505 povos, falantes de 274 línguas além do português, totalizando 896.917 pessoas (IBGE, 2010) ou 0,47% da população total do país, encontram-se formalmente articulados em mais de centenas de associações, organizações e movimentos, além de cargos eletivos (prefeitos e vereadores), cargos ocupados na administração indigenista em saúde, educação e gestão ambiental nos municípios, estados e no governo federal e, finalmente, na Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), onde têm assento 20 lideranças indígenas distribuídas por região. O Brasil não conta, atualmente, com deputados, senadores ou governadores indígenas, ao contrário do que ocorre em outros países da América Latina, como a Colômbia. De qualquer modo, é nas instâncias mencionadas que os indígenas se fazem presentes para atuar na cena política local, estadual, nacional e internacional. Os quatro documentos mencionados questionam a ausência de consulta sobre as iniciativas governamentais que afetam seus direitos e territórios, a ausência de interlocução direta com o governo federal e a desconsideração das posições indígenas sobre os assuntos que lhes concernem na área de educação, saúde, desenvolvimento, ambiente, território, além da própria reestruturação do órgão indigenista, a Fundação Nacional do Índio (Funai);

2) Paralisação do processo de reconhecimento territorial das terras indígenas: As terras indígenas (TIs) são centrais para a compreensão dos problemas indígenas, suas reivindicações e possibilidades de futuro. Atualmente, são 688 terras que totalizam uma extensão de 112.983.625 hectares (1.129.836 km²). Isto quer dizer que 13,3% das terras do país estão reservadas aos povos indígenas. A maior parte das TIs concentra-se na Amazônia Legal: são 414 áreas, 111.108.392 hectares, representando 21,73% do território amazônico e 98,47% da extensão de todas as TIs do país¹. Entretanto, a quase integralidade destas terras encontram-se afetadas por empreendimentos econômicos, legais e ilegais, invasores e processos de degradação ambiental, e ainda restam outras por regularizar e identificar nas áreas de mais antiga colonização do país;

1 Fonte: ISA.

3) Violência interétnica e estatal praticada contra os povos indígenas: Além de decisões judiciais aplicadas em violação aos direitos dos povos indígenas, e a consequente repressão policial que por vez implica mortes de indígenas, os documentos percebem a demora da governança indigenista para dirimir conflitos e reconhecer direitos como uma violência simbólica, em particular quando contrastam com a agilidade para prender e punir lideranças indígenas engajadas na defesa destes direitos (criminalização); e

4) Inexistência de uma política de fortalecimento institucional das associações, organizações e povos indígenas para a gestão ambiental e territorial, assim como para a gestão de outras políticas indigenistas na área de educação, saúde etc. Somente em 2011 começaram a ser discutidos, com apoio do Global Environmental Facility (GEF), os Projetos de Gestão Ambiental e Territorial Indígena (Gati), que começam a ser implementados em 2013.

Em resumo, este conjunto de críticas aponta para o problema maior que afeta e limita as possibilidades de exercício da autonomia política pelos povos indígenas no Brasil. Este problema refere-se, fundamentalmente, à instabilidade administrativa da governança indigenista dos seus territórios e de suas vidas no quadro mais amplo do ordenamento jurídico-político nacional. Dito de outro modo, pode-se afirmar que o maior problema vivido pelos povos indígenas no Brasil hoje é justamente aquilo que deveria ser capaz de resolvê-lo: o Estado. Neste sentido, somos provocados a refletir sobre os limites e possibilidades de transformar a governança indigenista em solução, ou parte da solução, dos problemas indígenas os quais, paradoxalmente, está ajudando a criar. Isto significaria inverter o vetor da governança indigenista, possibilitando aos indígenas transformarem o Estado para lidar melhor com suas realidades, projetos e direitos.

Indigenismo, autodeterminação e autonomia política indígena: problemas gerais

Os obstáculos existentes para o estabelecimento de relações mais simétricas entre povos indígenas e Estado, entretanto, possuem uma dimensão histórica secular. No caso brasileiro, para nos limitarmos a falar do indigenismo republicano, contam-se mais de 100

anos desde a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), depois renomeado apenas de Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Este órgão foi responsável pela implementação das primeiras medidas de assistência direta aos povos indígenas sob o lema pacifista do Marechal Cândido Rondon, ele próprio bisneto de indígenas (Terena e Bororo): “morrer, se preciso for; matar nunca”. Rondon foi responsável pela direção do SPI e seu trabalho lhe rendeu uma indicação para o Nobel da Paz em 1957.

Deve-se ter em mente que os debates indigenistas da primeira república, herança do império, se davam no âmbito do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) com base em duas opções: o extermínio dos índios ou a sua assimilação à sociedade nacional. A opção por uma política assimilacionista através da incorporação dos indígenas ao “exército de reserva” da força de trabalho nacional foi a principal doutrina praticada em acordo com o ideário do positivismo comteano que vigorava no meio militar e intelectual da época e que se inscreve no centro da bandeira brasileira com o bordão: “Ordem e Progresso”.

Na prática, podemos falar, nos termos de Mary Louise Pratt (1992), de uma espécie de “anticonquista” que se realiza na forma de uma retórica de paz e reparação, ao mesmo tempo em que se exerce uma hegemonia ou dominação étnica. No mesmo sentido, o antropólogo Antonio Carlos de Souza Lima analisa esse tipo de conquista nos seguintes termos:

Se a violência física está afastada, os processos em jogo na guerra podem se transformar para permanecer, compondo diferentes aspectos de um poder que envolve sempre os termos presentes na conquista: um outro humano que é desconhecido em maior ou menor grau, associado a um espaço geográfico intocado pelo conquistador, sobre o qual pretende atuar; uma organização militar (onde devem ser incluídos os especialistas no deslinde/atribuição de significações inauditas) com diferentes tipos de direção centralizada a definir e representar a unidade da empresa, muitas vezes parcialmente fictícia; o(s) povo(s) de origem da organização. (LIMA, 1995, p. 48)

Parafrazeando Foucault, Lima (1995, p. 44-45) caracteriza a história do indigenismo brasileiro como uma continuação da guerra com outros meios. Faz parte de um projeto que continua sendo orientado

ao extermínio (eliminação da diferença), agora rearticulado em termos de assimilação. As contradições da “anticonquista” foram herdadas pelo SPI, que tinha por diretriz prestar assistência aos índios e estabelecer centros agrícolas em áreas por eles habitadas. Firmava-se assim uma diretriz ambivalente, i.e., proteger os índios e expandir a nação. As ações do SPI tinham sua base legal definida pelo Código Civil de 1916 (Lei 3071/16 promulgada com base em um projeto de 1889). SPI foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (Funai) através da Lei 5.371/67, que, finalmente, vem pautando suas ações e políticas com base no Estatuto do Índio (Lei 6.001/73), ainda em vigor, e que visa “preservar as culturas indígenas” e promover sua “integração harmoniosa” à sociedade nacional. Para isto, serve-se da definição jurídica do “índio” como ser “relativamente incapaz” e sujeito à tutela pelo Estado. Portanto, pode-se dizer que o Estatuto do Índio, promulgado durante um regime ditatorial militar, tem para o Brasil o mesmo peso e importância que o *Indian Act* tem para o Canadá, com todas suas implicações totalitárias para a vida dos povos indígenas, o reconhecimento dos seus direitos e a gestão dos seus territórios.

No Canadá, uma política de assimilação conjugada à criação de reservas passou a ser adotada em 1830, com o relatório do major-general Darling, superintendente de assuntos indígenas, que respondeu aos lordes Goderich e Dalhousie nos seguintes termos, descritos por Upton (1973, p. 57):

Indians should be collected into villages with only enough land for their agricultural support. The government should provide for their religious instruction, elementary education, and training in agriculture. It should encourage them to build houses and acquire tools and seed. But it would be expensive (...) to settle a family of five on cleared land and (more expensive) on forest land. Therefore the Indians should pay the cost of their own assimilation by using the moneys from land sales to buy the necessary equipment. Further changes in the Indian's way of life could be encouraged by varying the nature of the presents substituting, for example, ready-made trousers and shirts for blankets.

Como apontaram Lavoie e Vaugeois (2010, p. 27):

Le projet de civilisation proposé par Darling reposait sur l'idée qu'il fallait assister matériellement les Indiens pour faciliter leur transition de la vie sauvage à la vie civilisée.

A reorientação e redefinição da política assimilacionista ocorre somente com a organização e a realização da política indígena no Canadá nos anos 60 e 70 do século XX, combinada com a produção antropológica e sociológica de relatórios sobre as reservas, os quais revelam detalhadamente as más condições de vida naquelas áreas.

Assim, podemos dizer que, em geral, foi após uma forte mobilização política indígena contra a assimilação, abrangendo todo o continente americano, que o processo de implementação de cartas constitucionais passou a promover debates específicos sobre os direitos coletivos dos povos indígenas em seus textos.

Os últimos processos constitucionais do Brasil e Canadá ocorreram nos anos 80, ou seja, após 21 anos de regime autoritário no contexto brasileiro e após a controvérsia sobre a repatriação da Constituição e do *status* do Quebec na federação canadense. As discussões sobre a redemocratização do Brasil e a repatriação da Constituição, no Canadá, criaram um contexto para a reflexão sobre os direitos dos povos indígenas e das Primeiras Nações, reafirmando, assim, os direitos territoriais como direitos inerentes e os tratados como acordos invioláveis.

No Canadá, é o artigo 35 que define e reconhece os direitos dos povos indígenas (incluindo *Indians*, *Inuit* e *Métis*) e a validade de seus tratados e seus direitos de superfície. Isso obrigou o governo a considerar as reservas menos como tábula rasa de realização do poder do Estado e mais como território indígena de realização de sua autonomia perante o Estado. No Brasil, este direito está consagrado nos artigos 231 e 232 da Constituição, que reconhecem as formas de organização social, usos, costumes e tradições, línguas e usufruto exclusivo das Terras Indígenas. O resultado é um registro de conteúdo multicultural e pluralista, que reconhece os direitos coletivos dos povos indígenas à autodeterminação, ou seja, a definir-se e a suas próprias instituições por oposição e não por assimilação à sociedade nacional.

No entanto, em ambas as constituições nota-se certa ambiguidade sobre a autonomia política dos povos indígenas, no que diz respeito a governar-se e participar em processos decisórios do Estado nacional em assuntos que os afetam direta ou indiretamente. Essa ambiguidade é aprofundada pela força das leis, normas e regulamentos, em muitos casos, também nos estados ou províncias e municípios, gerando regimes de indianidade impostos sobre os

povos indígenas que delimitam e restringem de forma arbitrária as suas famílias, suas comunidades, seus territórios e seus projetos de vida, tanto individuais como coletivos.

Enfim, no Brasil e no Canadá, a governança indigenista viu-se obrigada, constitucionalmente, a promover uma gestão atenta às demandas indígenas e propor programas e ações na área de desenvolvimento, saúde, educação, etc., de acordo com as condições e formas de vida das populações indígenas. Por tudo isso, poderíamos dizer que o Brasil e o Canadá experimentam uma nova era nas relações entre os povos indígenas, os Estados e as sociedades civis nacionais. No entanto, há dúvidas sobre até que ponto este novo horizonte multicultural poderia transformar o discurso e as práticas assimilacionistas enraizadas na administração indigenista.

Torna-se necessário saber, portanto, qual a pergunta certa a se fazer para interpretar o sentido das experiências multiculturais com os direitos e políticas indigenistas no Brasil e no Canadá. Se a governança indigenista, principalmente, estaria se adequando a esse novo horizonte multiculturalista, instaurado pelo regime de direitos coletivos das últimas cartas constitucionais e convenções internacionais (notadamente, a Convenção 169 da OIT e a recente Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas das Nações Unidas – ONU); ou se, considerando a hegemonia secular do indigenismo integracionista, iniciativas multiculturais recentes estariam sendo submetidas pelo indigenismo à sua lógica de dominação dos povos indígenas com vistas à sua integração? Dito de outro modo, precisamos nos perguntar até que ponto conseguimos superar as práticas de “anticonquista” em favor de uma política efetivamente descolonizadora, capaz de compartilhar poder com os povos indígenas para além dos assuntos que lhe dizem respeito no interior de suas terras e reservas.

Regimes de indianidade em perspectiva comparada: a centralidade do direito territorial para o exercício da autonomia política indígena

É com o intuito de fazer avançar reflexões que contribuam neste sentido que se deve lançar mão de conceitos ou noções que

possibilitem comparações. A comparação, como se sabe, representa abordagens variadas nas Ciências Sociais, e não pode ser confundida com um “método” específico. No caso em questão, a comparação é utilizada como forma de promover generalizações controladas a partir de traços compartilhados da governança indigenista no Brasil e no Canadá. Isto é feito, basicamente, para superar o “nacionalismo metodológico” que parece reger as interpretações das relações entre povos indígenas e Estados nacionais em cada país, o que nos mantém alheios às ideias e críticas aí elaboradas, impedindo, enfim, o compartilhamento de soluções para problemas comuns a partir do diálogo interétnico.

No que se refere à governança indigenista, por oposição à autonomia política indígena, o objeto que temos a pesquisar em comum refere-se às maneiras como regimes administrativos, formados por valores, objetivos, ideias, ideais, classificações, legislações, ações, programas, práticas, orçamentos e instituições próprias, em suma, por específicos regimes de indianidade, operam com relação aos povos indígenas e Primeiras Nações com vistas a sua integração no Estado nacional. Para fazer isto, devemos aprender a correlacionar criticamente o pensamento social e político indígena, tal como elaborado, por exemplo, em suas organizações e movimentos políticos e também por seus representantes/participantes no Estado, ao pensamento e pesquisas de caráter multidisciplinar sobre esta operacionalização das políticas indigenistas. A teoria antropológica e a experiência etnográfica são, nesse sentido, absolutamente necessárias para possibilitar o diálogo entre os diferentes campos semânticos.

A este respeito, o estudo dos elementos básicos ou essenciais aos regimes de indianidade constitui o ponto de partida empiricamente mais tangível, ou seja, o processo de construção de áreas para a proteção dos povos indígenas como um mecanismo central para a operacionalização da governança indigenista vis-à-vis a política indígena. Reconhecer as terras/reservas indígenas como fundamentais ao exercício da governança indigenista, i.e., considerá-las mais como eventos fundadores e menos como resultados das políticas indigenistas, significa definir os processos de territorialização como dispositivo biopolítico principal da administração indigenista. Dito de outro modo, vejamos os seguintes argumentos:

1º) Os sistemas de constituição de terras indígenas no Brasil e de reservas no Canadá resultam do direito originário dos povos

indígenas aos seus territórios e aos tratados estabelecidos desde tempos coloniais. Neste sentido, é o princípio de mais longa duração a estruturar as relações entre povos indígenas e Estados nacionais nestes países. É a partir da definição jurídica da terra indígena no Brasil e das reservas no Canadá que se estruturam e se aplicam a definição dos demais direitos indígenas, culminando com a própria definição de quem é e quem poderá ser considerado indígena de modo a ter acesso aos direitos, políticas e recursos destinados a estes pelos Estados;

2º) O processo de territorialização, tal como definido pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira, consiste justamente no:

[...] movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a ‘etnia’, na América espanhola as ‘reducciones’ e ‘resguardos’, no Brasil as ‘comunidades indígenas’ – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). [...] As afinidades culturais ou lingüísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão re-trabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de re-organização sociocultural de amplas proporções. (OLIVEIRA, 1998, p. 56)

3º) Os limites da autodeterminação e da autonomia política indígena são dados pela geopolítica das terras indígenas e reservas e de seus recursos naturais e simbólicos, bem como pela função, maior ou menor, que estas desempenham na economia política do Estado nacional no âmbito do sistema capitalista mundial. As terras indígenas e reservas constituem-se assim no principal dispositivo biopolítico da governança indigenista e adquiriu dimensão internacional com a Convenção 169 da OIT e com a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas pela ONU. O fato de a primeira convenção ter sido ratificada pelo Brasil, mas não pelo Canadá, e a declaração ter sido votada a favor pelo Brasil, e contra pelo Canadá, já é em si uma indicação do modo diferenciado como os Estados avaliam os

impactos que a internacionalização dos direitos dos povos indígenas podem ter sobre a governabilidade dos territórios, da autonomia política indígena e sobretudo para a soberania do Estado.

Se olharmos para a extensão das reservas e terras indígenas e sua população em relação à extensão do território de cada país e à população nacional, torna-se evidente que o status constitucional conferido aos povos indígenas/*First Nations* se traduz em uma política de concessão de terras e de fixação territorial dos indígenas:

Quadro 1 – Extensão territorial de áreas indígenas e percentual populacional por país (Brasil e Canadá)

Categoria/País	Brasil	Canadá
Porcentagem territorial de TI e de reservas	12,5% da área total do país	30% da área total do país
População indígena	896,9 mil (0,47% do total do país)	1.400.685 (4,3% do total do país)
População indígena nas áreas reservadas	517,4 mil (57,7% do total de indígenas no país)	637.660 (49,3% do total de indígenas no país)

Fontes: Brasil (IBGE, 2010); Canadá (STATISTICS CANADA, 2011).

Os dados acima indicam uma correlação entre pequenas demografias indígenas e grandes extensões territoriais de suas áreas. Esta correlação indica a escolha feita pelos Estados nacionais para proteger os povos indígenas a partir de uma política territorial destinada para este fim. O problema, no entanto, não é o fato de grandes áreas serem destinadas benevolmente para pequenas populações, mas a exploração dessa assimetria como um meio de exercer o controle de pessoas, terras e recursos, em nome da "proteção" dos povos indígenas. Esta relação cínica com os povos indígenas e suas terras levou o Brasil a definir áreas com uma evidente vocação assimilacionista (sobretudo áreas de pequena extensão territorial no nordeste, sudeste, sul e partes do centro-oeste do país) combinadas a outras com orientação geopolítica no centro-oeste e norte do país, que visam demonstrar a presença do Estado em áreas de fronteiras agrícolas e de fronteiras internacionais, onde vastas áreas foram definidas. E, finalmente;

4º) É em torno da legitimidade das reivindicações territoriais indígenas, dos procedimentos para a definição da sua extensão, assim como da negociação dos seus limites e formas de controle e manejo que se concentram os conflitos interétnicos nos dois países. A Constituição brasileira de 1988 estabeleceu um período de cinco anos após sua promulgação para que os limites administrativos de todas as terras indígenas do país fossem concluídos. Este período mostrou ser uma indicação do desconhecimento de legisladores e juristas acerca da extensão e da complexidade do problema, porque ainda hoje, 25 anos depois, dezenas de Terras Indígenas restam por serem identificadas e a grande maioria das demais já demarcadas e registradas encontram-se invadidas e ameaçadas por empreendimentos econômicos. Pior, com o atraso jurídico e administrativo na definição das terras indígenas, agravaram-se os conflitos interétnicos, possibilitando a parlamentares e juristas do governo federal paralisarem os processos de demarcação de terras indígenas em andamento para mudar as regras processuais. Este retrocesso deve-se precisamente à ambiguidade constitucional que garante terras indígenas, mas limita o exercício da autonomia indígena a seu interior. Em outras palavras, o governo joga com os direitos dos povos indígenas a suas terras para atingir os objetivos da *Realpolitik* desenvolvimentista.

Desse modo, devemos ter em mente que a governança indígena nas respectivas reservas e terras encontra-se subordinada à governabilidade (em sentido foucaultiano, i.e., de disciplinaridade) dessas reservas e terras pelos Estados nacionais. As condições de possibilidade da primeira estão atreladas aos termos desta relação de dominação burocrática.

Em suma, o poder dos povos indígenas para o exercício *de facto* de sua autonomia política é precisamente o reconhecimento efetivo de seus direitos territoriais e do seu direito à autodeterminação, sendo este o que permite àquele funcionar como mecanismo de proteção sociocultural e substrato simbólico à construção das identidades indígenas e suas formas de participação política e cidadania. Entretanto, como estes territórios são governados por regimes jurídicos e políticos de indianidade em cada país, devemos indagar sobre o tipo de "autonomia" que será tornado possível para os povos indígenas na América Latina (e eu acrescentaria também o Québec, como província latina do norte americano) com suas constituições multiculturais e

práticas assimilacionistas disciplinadoras. "Autonomia" parece ser aplicável apenas no interior das áreas reservadas para os "índios", mas não para além das "reservas". Neste último caso, há uma profunda desconfiança dos estados nacionais de delegar aos indígenas e suas organizações poder de decisão para gerir os seus assuntos no exterior das terras indígenas e também no interior do estado. Como observou Christian Gros (2004, p. 221):

Este recelo frente a la creación de regiones autónomas se puede explicar por la voluntad de mantener un estricto control del territorio y de sus recursos (tierra, agua, bosque, biodiversidad, riquezas mineras) y, también, por el miedo legítimo de crear nuevas fronteras internas que podrían debilitar aún más la frágil unidad nacional. Pero más allá de estas razones, están las dudas a propósito de como, concretamente, podrían funcionar estas autonomías en regiones que, en su gran mayoría, serían de composición multiétnica y pluricomunitaria.

A desconfiança se transforma em acusação especialmente quando a política indígena toca as principais questões e interesses estratégicos do governo, em termos econômicos e geopolíticos. Este problema se expressa, a partir daí, sob a forma de racismo institucional (CARMICHAEL; HAMILTON, 1967; WILLIAMS, 1985). Este conceito ainda pode ser muito útil para elucidar e explicar os baixos níveis de qualidade de vida e a consequente evasão nas reservas e terras indígenas, apesar de um aumento dos recursos para os serviços públicos destinados às populações indígenas.

Dito isso, precisamos ampliar nossa compreensão do papel que as terras indígenas e reservas desempenham hoje para assegurar o futuro politicamente autônomo dos povos indígenas e *First Nations*, que contam hoje com populações em crescimento. Se concordarmos que os territórios indígenas formam a pedra angular do estatuto diferenciado dos povos indígenas e seus direitos ao longo do tempo e em diferentes países, então discussões sobre a autonomia política indígena devem se pôr de acordo sobre a necessidade de considerar as terras atuais e futuras como um espaço fundamental para a aprendizagem e prática da cidadania multicultural no Brasil e no Canadá. Isto significa que os horizontes para a descoberta e construção da cidadania indígena começa nas aldeias e estas não estão em áreas isoladas da política nacional, ao contrário, estão no

centro dos processos de produção e reprodução do Estado-nação, com todas as suas ideologias nacionalistas, projetos sociais, as suas políticas econômicas, programas de desenvolvimento, orçamentos e formas de controle burocrático da vida cotidiana. Esses processos de microgênese do Estado nas reservas e terras indígenas afetam diretamente outros processos de produção de diferenciação cultural e exclusão social dentro de famílias, comunidades e regiões inteiras.

Pensar a “redução”, ou seja, pensar o regime de definição de áreas de “proteção” que visam, em última instância, assimilar os povos indígenas. Parece-me ser esta justamente a provocação de Jean-Jacques Simard ao discorrer sobre a modernidade, alegando que: “[...] somos todos, mais ou menos, todos ‘indígenas’” (2003, p. 8, tradução livre). Nesse sentido, e em conformidade com o restante da reflexão de Simard, é imperativo pensar de forma crítica para escaparmos da “redução” a que estamos todos submetidos pelo Estado nacional enquanto forma dominante de integração social.

Referências

ACAMPAMENTO Terra Livre. “Acampamento Terra Livre Abril Indígena 2007: Documento Final”. 2007. Disponível em: www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/DOCUMENTOFINALDOACAMPAMENTOTERRALIVRE2007.pdf. Acesso em 21 de outubro de 2014.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. “Nota pública: A defesa dos direitos indígenas”. 2010. Disponível em: <http://jornalggm.com.br/blog/gustavo-belic-cherubine/nota-publica-a-defesa-dos-direitos-indigenas>. Acesso em 21 de outubro de 2014.

ATY GUASU. “Nota da Aty Guasu Guarani-Kaiowá é para todas as sociedades nacionais e internacionais”. 2013. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com.br/2013/06/nota-da-aty-guasu-guarani-kaiowa-e-para.html>. Acesso em 21 de outubro de 2014.

CARMICHAEL, S.; HAMILTON, C. V. **Black Power**. [London]: Jonathan Cape: 1967.

CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA. “Carta da 41ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima: Fortalecendo a luta e a autonomia dos povos indígenas de Roraima”. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=6157>. Acesso em 21 de outubro de 2014.

GROS, C. Cuál autonomía para los pueblos indígenas de América Latina? In: AROCHA, Jaime (comp.). **Utopía para los excluidos: el multiculturalismo en África y América Latina**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia: Facultad de Ciencias Humanas, 2004.

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). “Censo Demográfico 2010”. 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm>. Acesso em 21 de outubro de 2014.

ISA (Instituto Socioambiental). “De olho nas terras indígenas”. Disponível em: <http://ti.socioambiental.org>. Acessado em: 21 de outubro de 2014.

LAVOIE, M.; VAUGEUIS, D. **L'Impasse amérindienne**. Trois commissions d'enquête à l'origine d'une politique de tutelle et d'assimilation 1828-1858. Sillery: Septentrion, 2010.

OLIVEIRA, J. P. **Uma etnologia dos «índios misturados»?** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Rio de Janeiro: MANA, 1998.

PRATT, M. L. **Imperial eyes**. Travel writing and transculturation. Nova York: Routledge, 1992.

SIMARD, J. **La Réduction**. L'Autochtone inventé et les amérindiens d'aujourd'hui. Sillery: Septentrion, 2003.

STATISTICS CANADA. "NHS: Aboriginal Population Profile, 2011". 2011. Disponível em: <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/aprof/index.cfm?Lang=E&fpv=10000>. Acessado em: 21 de outubro de 2014.

LIMA, A. C. S. **Um grande cerco de paz**. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

UPTON, L. F. S. **The origins of Canadian Indian Policy**. Journal of Canadian Studies, Liverpool, v. 8, n. 4, p. 51-60, Nov. 1973.

WILLIAMS, J. Redefining institutional racism. **Ethnic and Racial Studies**, Nova York, v. 8, n. 3, p. 323-348, 1985.

Resistencia: una respuesta indígena al neoliberalismo. El caso mapuche

Jorge Calbucura

Professor associado do Departamento de Serviço Social, Programa de Serviço Social Intercultural e Internacional da Mid Sweden University, Östersund/Suécia

E-mail: jorge.calbucura@gmail.com

Recibido em: 13/09/2013.

Aprovado em: 18/11/2013.

Resumen: El presente artículo trata sobre globalización, neoliberalismo y resistencia cultural; enfoca al Machi, autoridad espiritual portador(a) de milenarios conocimientos y saberes, que salvaguarda desde tiempos inmemoriales la práctica espiritual, la sanación y la cultura. En Chile, en el territorio mapuche, en las zonas de resistencia cultural, se multiplican los conflictos y es así que las autoridades espirituales perciben la amenaza de extinción física y cultural. En el marco de conflicto y como producto de la intervención de las empresas transnacionales en territorios indígenas, el chamán en su rol de agente político comunitario opera como arquitecto de la geografía simbólica contrarrestando la noción de ingeniería social de los arquitectos neoliberales. Somos testigos de una rearticulación de la comunidad socio espiritual en la que hoy las/los Machi asumen un nuevo protagonismo, en la defensa de la madre tierra (Ñuke Mapu).

Palabras claves: globalización, neoliberalismo, resistencia cultural, chamanidad, mapuche

Resistência: uma resposta indígena ao neoliberalismo. O caso Mapuche.

Resumo: O presente artigo trata de globalização, neoliberalismo e resistência cultural; concentra-se em Machi, autoridade espiritual portador(a) de conhecimentos milenares e saberes, que, desde tempos imemoriais garante a prática espiritual, a cura e a cultura. No Chile, no território mapuche e nas zonas de resistência cultural, multiplicam-se os conflitos, nos quais as autoridades espirituais percebem a ameaça de extinção física e cultural. No contexto dos conflitos e como resultado da intervenção das empresas transnacionais nos territórios indígenas, o xamã, em seu papel de agente político, opera como arquiteto da geografia simbólica, resistindo à noção de engenharia social dos arquitetos neoliberais. Somos testemunhas de uma rearticulação da comunidade socioespiritual na qual as/os Machi assumem um novo protagonismo, em defesa da Mãe Terra (Ñuke Mapu).

Palavras-chave: globalização; neoliberalismo; resistência cultural; xamanismo; Mapuche.

Resistance: An Indigenous Response to Neoliberalism. The Mapuche Case.

Abstract: This article is about globalization, neoliberalism and cultural resistance with focus on Machi, spiritual authority holder of ancient knowledge and wisdom, who since immemorial times safeguards the spiritual practice, healing powers and culture. In Chile, in the Mapuche territory and in the areas of cultural resistance, conflicts increase so that the spiritual authorities perceive the danger of physical and cultural extinction. In the context of conflict and as a result of the penetration of transnational corporations in indigenous territories, the shaman, in his role as a community political agent, operates as symbolic geography architect countering the neoliberal social engineering. We are witnessing a re-articulation of the socio-spiritual community in which the Machi plays a new role in the defense of Mother Earth (Ñuke Mapu).

Keywords: globalization, neo-liberalism, cultural resistance, shamanism, Mapuche

Introducción

La ocupación del territorio mapuche a fines del siglo XIX por parte del estado chileno y argentino y la deportación de la población sobreviviente en reservas indígenas, conllevan una situación social marcada por el dolor y el sufrimiento, producto de la violencia generada por la guerra y la derrota. La confinación en reservas implica una brutal transformación de la sociedad mapuche. La colectividad mapuche confrontada a la incertidumbre y obligada a un repliegue sobre sí misma, se refugia en las reservas indígenas donde se reconstruye cultural y espiritualmente (CALBUCURA, 2011). Una nación autónoma con base económica en la ganadería es confinada en un espacio geográfico mínimo, debiendo adaptarse a condiciones precarias de vida, reducida a la condición social de campesinos pobres.

Las convulsiones políticas y sociales de los tiempos llevan a los mapuches y un importante sector de la sociedad chilena a compartir un destino común. La instauración de la dictadura militar en 1973 en el territorio chileno traza una huella de dolor, sufrimiento e incertidumbre y remece los pilares fundamentales de toda la sociedad mapuche. La aplicación del Decreto Ley chileno N° 2.568 (28/03/1979) que privatiza las comunidades indígenas y avala la abolición del derecho de propiedad colectiva indígena, es para la sociedad mapuche una etapa más de lucha, que obliga a articular mecanismos de sobrevivencia. Las organizaciones políticas representativas de los intereses políticos mapuche que sobreviven al periodo del golpe de estado, se ven obligadas a replegarse, a adecuarse a la exigencia de limitada integración mapuche a la sociedad chilena; de esta manera dan un paso trascendental al pasar a formar parte del amplio movimiento de oposición a la dictadura.

Como consecuencia del histórico despojo de territorio mapuche y la imposición de precarias condiciones socioeconómicas en las reservas indígenas (“comunidades”), se produce una ascendente migración a los centros urbanos, sobre todo hacia la capital de Chile, Santiago. De acuerdo con los últimos antecedentes del censo de población, la población mapuche se estima en un millón y medio, de lo cual se deduce que el tamaño de la población no es correlativo al espacio disponible en las reservas indígenas para albergar a la población mapuche. Es así que hoy en día más del 70% de la población mapuche reside fuera del territorio ancestral; muchos viven hace ya varias generaciones en Santiago. Bajo estas circunstancias, un

agravante es que desde la anexión del territorio mapuche al estado chileno, su población es víctima de la discriminación estructural, como consecuencia de haber sido reducida a mano de obra barata, radicada en los espacios urbanos marginales de las ciudades de Chile y Argentina. La expresión del racismo se materializa a partir de tener un apellido mapuche y poseer rasgos fenotípicos distintivos.

Uno de los aspectos es la reconstrucción de la identidad que en el caso de la diáspora mapuche involucra en las comunidades rurales, la recuperación de las redes familiares de subsistencia, colaboración social, económica y ritual; es decir la conexión con la cultura ancestral¹. En esta aproximación es necesario destacar que al igual que la sociedad chilena, mayoritariamente cristiana, la mapuche es una sociedad ligada a la religión, las creencias en los mitos y la convicción en la efectividad del rito.

Algunos investigadores destacan que el proceso de reconstrucción de la identidad mapuche se hace a partir de una noción prehispánica. Estudios posteriores permiten deducir que más bien se trata de una construcción que bien se puede situar en la sociedad mapuche pre-reduccional, rescatando los elementos de una identidad integralmente asumida, que se fundamentaba en este punto específico de pasado glorioso; que invoca en su dimensión simbólica e idealizada la auto identificación ideológica y religiosa.

La referencia de pertenencia bien se puede situar indistintamente en la sociedad mapuche pre-reduccional o en la prehispánica, ya que ambas reseñas más bien determinan una línea de continuidad, a partir de la cual toma forma la idea de comunidad imaginaria y el proyecto vital de la sociedad mapuche.

En este contexto el chamán y las/los machi han ejercido el rol de autoridades ancestrales constituyéndose en pilares fundamentales de la cosmovisión, la conservación de las tradiciones, la cultura, la religiosidad y la espiritualidad. A su vez son los/las que mantienen viva las prácticas medicinales y ceremoniales. Lo último, una práctica que a través de siglos se ha mantenido inalterado y que se ha adaptado a las necesidades de las condiciones impuestas. En la actualidad la capacidad de adaptación de la/el machi queda de manifiesto al situar su ámbito de práctica en los centros urbanos de

¹ Para más antecedentes sobre el proceso de desterritorialización y mapa de conflictos territoriales ver Calbucura (2009).

Chile prestando servicios tanto al mapuche, como al no-mapuche gozando de respeto, prestigio y prosperidad.

Chamanismo y neoliberalismo

El ámbito académico aún se discute sobre el fenómeno y concepto chamanismo y su función en la sociedad indígena contemporánea. Un amplio campo de investigación busca entender cómo éste se inserta, adapta y transforma a las nuevas circunstancias que impone la globalidad.

La inserción del chamanismo al mundo virtual determina la revalorización de la noción tradicional sobre el mismo. En particular cuando chamanismo, chamanes y consumidores interactúan en tiempo real. Al respecto se destaca la importancia de la interacción en tanto modificación de los roles y funciones que tradicionalmente han caracterizado la práctica y experiencia chamánica. La investigación relacionada con el impacto de la informática en el chamanismo tradicional enfatiza la dimensión social y política de éste.

En este ámbito se establece la relación entre capitalismo y prácticas y experiencias chamánicas, (MACLEAN, 2003; WALLIS, 2003) que indaga como la chamanidad se inserta en el circuito del mercado global, estudiando el impacto del consumismo, la mercantilización y el efecto de globalidad. En este ámbito emerge la exploración crítica del denominado neo-chamanismo (BUCKSKIN, 1992; CHURCHILL, 1992; KEHOE, 1996, 2000; JOHNSON, 1995; SMITH, 1993; RÍOS, 1994; VAZEILLES, 2001) que emplaza el debate en el contexto académico (la chamanidad como construcción social idealizada y metafórica), entre los representantes de los pueblos indígenas (espiritualidad nativa), los practicantes del neo-chamanismo (New Age espiritualidad, chamanismo blanco, chamanismo moderno, chamanismo urbano,) y los cultores de la técnicas y saberes chamánicos (la transformación y apropiación de técnicas y saberes ancestrales, la re-sacralización de los sitios históricos y arqueológicos, y consiguiente disputa por su recuperación).

Con respecto a este último punto Conklin (2002, p. 1056), sobre la base de su estudio en el contexto brasileño sobre la práctica chamánica en las comunidades indígenas, cuestiona el discurso sobre la iniciación chamánica centrada exclusivamente asignar importancia a la práctica de sanador sobre la base del conocimientos de las plantas medicinales.

En América del Sur la mayor parte de los chamanes de las comunidades indígenas cuentan con el saber sobre las propiedades medicinales de las plantas, lo cual no es regla universal. Conklin constata que en Brasil, en los sectores rurales e indígenas, el conocimiento de las propiedades de plantas medicinales no es patrimonio exclusivo de los chamanes, sino que es un saber ampliamente difundido entre adultos mayores, en particular entre las mujeres. Sobre la base de este antecedente destaca la existencia de otras prácticas importantes que se han sido omitidas en el análisis. Para el caso llama la atención sobre el rol de agente político de los chamanes en la construcción de la identidad indígena que el caso citado ha devenido en lo que denomina “la chamantización de la política indígena”. El rol de agente político del chamán se traduce en atenuar tensiones y mediar entre las contradicciones que se manifiestan entre grupos y diversos discursos políticos.

Sobre la base de los casos descritos se evidencia que la chamanidad, al igual que toda práctica social es compleja, dinámica y cambiante. También evidencia que no hay consenso sobre el concepto neo-chamanismo; qué lo define y a qué tipo de fenómenos se le relaciona. Al respecto, un punto crucial es determinar si el concepto involucra prácticas y experiencias de las comunidades locales tradicionales (JOHANSEN, 2000; HOPPAL, 1996); la aspiración de las sociedades no chamánicas de reproducir prácticas inspiradas en las sociedades tradicionales o asumir que New Age y actividades neo-paganas como prácticas y experiencias chamánicas.

En referencia a las prácticas y experiencias chamánicas en el contexto de las comunidades indígenas se constata que el chamanismo es en gran medida un fenómeno comunitario y que mediante la mediación del chamán es una práctica y experiencia de relación con lo sobrenatural en beneficio de la comunidad. Que como práctica y experiencia local se inserta en una agenda global de incidencia política por los derechos de los pueblos indígenas.

En cuanto práctica y experiencia local, el chamanismo potencia el sentido de pertenencia materializando el vínculo comunidad-lugar. Más de una experiencia sensorial, el chamanismo genera el nexo entre lugar y espíritus locales, interrelacionando de esta forma la comunidad local y convivencia social.

En las comunidades tradicionales chamanismo es esencialmente un fenómeno público y colectivo, ya que la práctica chamánica, tiende a utilizar las fuerzas sobrenaturales para los objetivos prácticos,

para ayudar a la gente. Es así que los chamanes distintamente son psicoterapeutas, consejeros de la familia, parteros o sanadores. No menos importante es su visión de la política, por el hecho que dicha inducción de cambio opera en su persona; consecuentemente contribuye en la transformación de la comunidad local. Otros estudios destacan que el sistema cognitivo del chamanismo es translocal por naturaleza (CURIVIL, 1993; BACIGALUPO, 2003), por lo que su influencia va más allá del grupo de pertenencia.

En un mundo globalizado, las causas más urgentes y justas (por ejemplo el cambio climático) de las sociedades necesitan de aliados. Es por eso que una gran cantidad de chamanes (denominados “aliados de la humanidad”) han establecido alianzas con los ecologistas y en muchos casos, formando parte del movimiento ambiental mundial.

Al chamán en su rol de agente político comunitario le corresponde desde tiempos ancestrales el probable origen de la sacralización del mundo; la sacralización del espacio. Este arquitecto de la geografía simbólica nos ubica en un universo simbólico donde la percepción de la topografía intelectual reproduce la identidad social y cultural.

En el marco de conflicto como producto de la intervención de las empresas transnacionales en territorios indígenas, el paisaje deja de ser neutral, se desterritorializa o se re-sacraliza. Los sitios históricos, arqueológicos y espacios sagrados son materia de disputa. En la lucha por la recuperación de estos sitios y re-sacralización de los espacios el chamán o el saber chamánico pasan a jugar un rol determinante en la percepción del paisaje, consiguientemente en el proceso de reproducción de la identidad social y cultural.

Contiendas locales – conflictos globales

En las comunidades indígenas la globalización económica irrumpe desintegramiento el orden establecido; rompiendo el balance establecido entre Estado liberal y los pueblos indígenas. Por un lado se emplazan los pueblos indígenas, derechos colectivos y territorialidad, y por otro lado, políticas neoliberales, consorcios transnacionales y Estado. En el caso chileno la irrupción del neoliberalismo tiene que ver con los mecanismos legales que habilitan al Estado nacional, para facilitar el acceso e incursión de los consorcios transnacionales en territorio indígena.

De acuerdo con Calbucura (2009) en el caso de los indígenas mapuche, se evidencia un proceso de desterritorialización de los territorios indígenas, iniciado a fines de los años 70 del siglo pasado por la dictadura militar con la contrarreforma agraria y la privatización de las reservas mapuche. Desde entonces, manifiesta es la aplicación de un cuerpo legal que facilita el acceso de los consorcios transnacionales en territorio indígena. A pesar del advenimiento de la democracia, dicho cuerpo legal sigue vigente. Entre los ejemplos a destacar está la creación de un área de 900 mil hectáreas de mar, declaradas áreas de acuicultura, destinada a la industria salmonera. Durante la dictadura, dos millones de hectáreas se destinaron al monocultivo forestal. En ambos casos se trata de territorios originalmente indígenas, en los que los Mapuche han logrado perseverar su presencia social y cultural en el área.

Otro ejemplo: el Código de Aguas chileno, conocido por ser el más neoliberal del mundo. El Código de Aguas previo trámite administrativo adjudica el derecho de agua para los fines que el postulante estime conveniente, por ejemplo, si éste desea utilizar un cauce de río para regar un bosque artificial, construir una represa hidroeléctrica o cultivar salmones. El principal impedimento que enfrentan las comunidades indígenas para ejercer su derecho de compra de derechos de agua es que en su mayor parte no disponen de una acreditación para su existencia legal. De las aguas disponibles para la compra en el territorio ancestral mapuche (VIII, IX y X región de Chile) se ha otorgado el 75% de los derechos de aguas a Empresas Forestales, agrícolas, hidroeléctricas, mineras y tan sólo un 2% de estas aguas han sido adjudicadas a comunidades mapuche².

El Estado nacional, en forma expedita, reglamenta sobre áreas consideradas patrimonio del derecho inalienable de todo ser humano para mantenerse como el agua, -ríos, lagos, corrientes- elemento básico de sustento, que siempre se consideró como propiedad de los "comunes" y disponibles para toda la vida.

En el marco de esta situación se libra una confrontación donde la resistencia de las comunidades locales, se libra una lucha legal y violenta contra los consorcios transnacionales asentados en la zona. Ambas partes se declaran legítimos beneficiarios de los territorios en disputa. Por un lado el Estado y los consorcios transnacionales apelan

2 Para más antecedentes sobre la recuperación de las redes familiares de subsistencia, colaboración social, económica y ritual ver Calbucura, 2011.

por el desarrollo y modernización y por otro las comunidades demandan el reconocimiento de su condición de propietarios ancestrales.

Frente a esta situación las comunidades indígenas optan por la acción directa; la resistencia y protesta de las comunidades locales contrarresta la expansión del mercado global, despuntando la emergencia de estrategias locales de resistencia.

Machi, antecedentes históricos

Los estudios sobre la chamanidad femenina destacan que dicho fenómeno en sociedades como la Mapuche, Taiwán (WOLF, 1990), Indonesia (ATKINSON, 1987) y Corea (KENDALL, 1985) no es un hecho común. A nivel mundial e históricamente ha predominado el chamanismo masculino y la existencia de chamanismo femenino es ulterior al masculino. Los casos más conocidos sobre este proceso de evolución son los Chuckchee de Siberia y los Mapuche del Wallmapu. Eliade (1960) ve esta evolución como efecto de una transformación ideológica cuyo origen se remonta a la existencia de un matriarcado protohistórico. Por su parte, Sanday (1981) constata que el poder económico y la autoridad política de la mujer se conciben como un derecho natural en sociedades donde existe un vínculo religioso entre la maternidad y fertilidad que personifica las mujeres con el bienestar.

De acuerdo con diferentes autores (AUGUSTA, 1934; MOESBACH, 1936 y LATCHAM 1924) el confinamiento de la población mapuche en reservas conlleva una situación de insuficiencia de recursos, dependiente de la producción de pequeñas parcelas y con suelo de mala calidad. La fertilidad de la tierra se convirtió en una preocupación vital para las familias mapuche. La posibilidad de sobrevivir y no morir de hambre pasó a depender de la fertilidad del suelo y los animales. Las rogativas a la fertilidad por el/las machi es un rito de carácter crucial para la sobrevivencia del grupo y en este contexto la chamanidad femenina asociada a la fuerza de la fertilidad, adquiere crucial importancia. Es así que el ritual a la fertilidad - el nguillatun - es el ritual más extendido al interior de las reducciones mapuche.

No es casualidad que diversos autores (COOPER, 1946 y FARON, 1964) sitúan la emergencia de las machi mujeres a mediados del siglo XVIII, es decir, en las postrimerías de la vida en reducción y sedentaria. De acuerdo con esta interpretación se destaca que es común en las sociedades agrícolas sedentarias que las mujeres estén

asociadas a la tierra y a la fertilidad mientras que en las sociedades donde se constata la predominancia de la chamanidad masculina, ello está ligado a una sociedad de guerreros nómades, en que los rituales se llevan a efecto con propósito militar y con espíritus ancestrales masculinos. Esta relación de circunstancias políticas y sociales explicaría el desplazamiento de la chamanidad masculina por la femenina.

De acuerdo con Bacigalupo (2003), en la actualidad en la sociedad mapuche el ochenta por ciento de las machi son mujeres y el rol de la/el machi es básicamente curandera o sanadora. De acuerdo con Ñanculef (2013) a la llegada de los españoles había aproximadamente un machi por rewe, por lo que se estima una cantidad de 7.000. Hoy, según su apreciación hay alrededor de 300. Resalta que atravesamos por un proceso de transformación donde se destacan dos situaciones: la transculturización y la emergencia de una nueva generación de machis jóvenes. Esto último como efecto de la emergencia del movimiento de resistencia cultural que se experimenta en el interior de la sociedad rural y urbana mapuche. Es así que en el corto período de tiempo se constata el aumento de machis en comunidades mapuche, por ejemplo en las reservas adyacentes a la ciudad de Temuco, de cinco ha aumentado a veinte.

En el ámbito ceremonial el machi tenía la capacidad de influir y predecir el curso de las batallas (ROSALES, 1674), y al invocar a los espíritus masculinos llamados "pillan" (espíritu de guerreros muertos en combate) vestía ropa de mujer. Tal como se ha indicado, a partir del siglo XVIII cuando el rol de machi pasa a ser ejercido principalmente por mujeres, este prevalece como función de curandera o sanadora. Desde entonces la eficacia en el ejercicio de esta función le brinda el prestigio del que hoy goza la/el machi tanto en la sociedad chilena como mapuche.

La/el machi posee un amplio conocimiento y saberes medicinales, así como oficiante de las creencias y prácticas religiosas ancestrales. Su poder y el rol que cumple en la cultura mapuche se han mantenido inalterados en el tiempo, destacándose el hecho que desde tiempos inmemoriales la transmisión del saber y conocimiento se realiza de forma oral y en mapudungun.

Expresado de otra forma, las/los Machi progresivamente adquieren el rol de autoridades ancestrales, abarcando diversos campos del conocimiento y práctica, tales como la conservación de las tradiciones, la cultura, y la espiritualidad. Les ha correspon-

dido la responsabilidad de mantener vivo el uso de las prácticas medicinales y ceremoniales. El poder de los/las machi nace de su relación con la naturaleza. La machi interpreta las fuerzas y energías de la naturaleza en relación con el sentido de la vida y existencia de la comunidad, así puede ser una energía alteradora o favorable. Desde esta perspectiva, las/los machi conciben la salud como un todo íntegro (universo y hombre) y colectivo (planeta, naturaleza y hombre). El daño o alteración de las fuentes de energía natural (ríos, montañas, bosques) o espacios ceremoniales causa el desequilibrio en las fuentes de vida y existencia del universo local, la comunidad.

De acuerdo con la práctica tradicional la mujer Mapuche no participa en asuntos políticos y sociales, al mismo tiempo que las/los machi tienen la carga con la responsabilidad del bienestar emocional, físico y espiritual de los individuos y las comunidades Mapuche. De esta forma aunque no establece reglas ni normas ni participa en la toma de decisiones, indirectamente influye en el curso de las decisiones de la comunidad. En el marco de la estructura social patrilineal de la sociedad Mapuche, la opinión de el/la machi es altamente respetada al intervenir como constructor de la vida y visión de mundo de la comunidad. Así, crea y recrea, las tradiciones, la cultura, la religiosidad y la espiritualidad; es decir la identidad.

El rol de la/el machi nace a través del peuma (visión), a partir del cual prorrumpen su conocimiento sobre la sanación. Mediante la ceremonia de curación, el machitún, la/el machi extirpa el mal del cuerpo y vía la vigorización del equilibrio entre el individuo y la comunidad, se manifiesta en su rol sociocultural, orientando a la comunidad en el sentido moral y espiritual. Esto mediante un ininterrumpido ciclo de renovación del contacto con los mundos del universo espiritual mapuche: el mundo material (Mapu) y el de la espiritualidad (Wenu mapu y Anka Wenu).

La comunidad socio espiritual

El arte de sanar a través de siglos constituye la práctica común de toda machi. De acuerdo con Montecinos (1988) el universo por donde transita la/el machi son las enfermedades naturales causadas por el frío o el calor y las enfermedades sobrenaturales provocadas por el mal y el daño. Es en este último entorno donde las/los machi

despliegan toda su sabiduría.

La/el machi promotor de la práctica de la cosmovisión en su rol de sanador es un importante agente social, aportando en la reproducción del tejido social comunitario intrafamiliar y transcomunitario. Velando por el estado terapéutico de la vida comunitaria, la/el machi contribuye al fortalecimiento de la cultura mapuche mediante el fomento de las relaciones de amistad, lo que a su vez facilita el establecimiento de alianzas económicas e ideológicas acordes con la tradición.

El liderazgo de la/el machi se expresa en el ámbito de lo espiritual, terapéutico y sociocultural, que se manifiesta en la existencia de la comunidad socio espiritual. Su función y práctica se materializa en el uso (y protección) de los espacios sagrados (rewe), de los centros de energía de la madre tierra (Ñuke Mapu), salvaguardando el vínculo con los espíritus, divinidades y energías (newen, espiritualidad) del territorio. Transformarse en depositaria del conocimiento ancestral, sanadora, guía espiritual y agente sociocultural, obedece a una decisión de Ngnechen, que lo/la enviste del espíritu de machi. Los sueños (peuma) y las visiones (perrimontún) le indican lo que debe hacer.

Las/los machi son personas respetables y respetadas, lo que se traduce en ejercicio de influencia en las decisiones políticas. En tanto autoridad comunitaria, se les reconoce proteger el bienestar común por su labor en la reafirmación cultural, política y espiritual. Hasta hace poco su rol y función se circunscribía en el interior del espacio comunitario local; hoy en día abarca el espacio urbano donde operan un sinnúmero de organizaciones políticas representativas de los intereses del pueblo mapuche. Este nuevo universo comunitario mapuche, insertado en una realidad social y cultural heterogénea impone la necesidad de adaptar prácticas culturales, políticas y espirituales. Los/las machi son una clara contribución en la recreación de las prácticas ancestrales entre las nuevas generaciones de mapuche urbanos.

Un antecedente ilustrativo es lo que se denomina “prácticas ancestrales en contexto urbano” que destaca que en Santiago de Chile se han realizado iniciaciones y consagraciones para machi. Curivil (1993, p. 12) lo describe de la siguiente manera:

[...] Esta manera de entender el ejercicio del rol de machi ha sido modificada radicalmente en la ciudad, porque a partir de los últimos 10 años, los mapuche están siendo testigos de la irrupción del espíritu. Hoy hombres y mujeres después de un largo proceso de discernimiento deciden asumir el papel de

machi pese a su voluntad y piden ser consagrados como tales [...].

Otro antecedente es que a partir del año 2000, sustentado en el principio de la interculturalidad, el Estado de Chile implementa un programa de salud orientado hacia los pueblos indígenas. Dicha iniciativa permite que una amplia red de organizaciones sociales mapuche accedan dentro del sistema de atención oficial (consultorios de atención primaria, centros de salud; hospitales y consultorios) a ser atendidos por la/el Machi. Para los Mapuche que viven en las ciudades, esta posibilidad significa la recuperación de las prácticas tradicionales, que a su vez contribuyen en el reforzamiento de la identidad.

En las zonas de resistencia cultural, los conflictos sociales se multiplican como resultado de la vulneración de los derechos de los pueblos indígenas. En el marco de la noción del colectivo socio espiritual, el/la machi desde tiempos inmemoriales guía y orienta la guerra espiritual mapuche. Una guerra que se libra en el mundo material y espiritual contra los espíritus enemigos (wekufe). Es así como hoy en día irrumpe la/el machi, convertido en un elemento vital en esta guerra por la curación ritual del colectivo socio espiritual y por la eliminación de los espíritus maléficos.

En el espacio sociocultural donde operan las comunidades y organizaciones políticas representativas de los intereses mapuche, el/la machi interviene en conjunto con las autoridades representativas ante las amenazas de usurpación e instalación de megaproyectos en territorio ancestral. En el rechazo a estas medidas las/los machi emergen participando de movilizaciones sociales y, por ende, ocupando nuevos espacios. Así reasume su protagonismo milenario: guiar y orientar a los líderes en la guerra contra los espíritus enemigos y en la defensa de los derechos de la nación. Somos testigos de la rearticulación del campo simbólico y ritual en el que se emplazan la convocatoria de los líderes y autoridades tradicionales mapuche. Al igual que en tiempos inmemoriales, la convocatoria ante la percepción de amenaza de extinción física y cultural es ratificada por las/los machi y como tal se asume como legítima.

En el mes de febrero del año 2013, en el marco de una campaña de amedrentamiento y criminalización destinada a desarticular el movimiento de defensa de los espacios espirituales amenazados por intereses transnacionales en territorio willeche (tierras del sur del territorio mapuche, X región de Chile), se procedió a detener y encarcelar a cinco machi

acusados por su participación en diversos atentados en la Araucanía.

Para la comunidad mapuche, las/los machi encarcelados y/o procesados, Millaray Huichalaf, Tito Cañulef, Francisca Linconao Huircapán y Celestino Córdova en las zonas de resistencia cultural pasan a constituir una nueva generación de prisioneros políticos. Entre los mencionados, los dos primeros son conocidos como activos defensores del nguillatuwe (espacio ancestral donde se celebra la rogativa del Nguillatún), el Eltun o cementerio, el Trayenko (centro de energía de Ñuke Mapu), y el Menoko (pantano del que se extraen plantas medicinales) que se encuentran amenazados por un proyecto hidroeléctrico.

En cuanto política de Estado, la represión de líderes espirituales es un mal y desafortunado precedente; experiencias similares muestran que tan solo conlleva la agudización de la confrontación. La estructura jurídica sobre la que el estado chileno ejerce la represión (ley antiterrorista) en contra de los líderes políticos y espirituales indígenas no contribuye a crear el clima necesario para formar sujetos democráticos que aporten a una cultura de paz. Por un lado reduce progresivamente el espacio de diálogo y negociación; por otro lado, el uso de la represión como estrategia de sumisión no necesariamente lleva a la obediencia ni respeto hacia la autoridad impuesta.

El impacto de la intervención de las empresas transnacionales en territorios indígenas, conlleva el conflicto con las comunidades locales. Dicha situación se evidencia en la tendencia a la re-sacralización del espacio. En este proceso de disputa es posible observar cómo cambia la percepción del paisaje y el grado de influencia del chaman o el saber chamánico, lo que consecuentemente nos permite ser testigos de cómo opera la reproducción de la identidad social y cultural. Al respecto, un ejemplo ilustrativo sobre la redacción de un comunicado público de la localidad de Curacautín, que alberga población mapuche y chilena y que se encuentra amenazada por centrales hidroeléctricas de paso y un embalse de riego con prospección de generación de energía. Un resumen en concordancia con la referencia estipulada más arriba destaca lo siguiente³:

La ciudadanía curacautinense se ha organizado, se ha unido y está dispuesta a defender hasta las últimas consecuencias su río y todo su territorio. Señalan: “defender la vida del río Cau-

³ El texto en su total extensión se puede leer en la siguiente dirección: <http://mapuche.info/?kat=3&sida=4204>

tin, es defender el futuro de nuestros hijos y nietos, es defender el futuro de nuestra comuna, es defender la Ñuke-Mapu, esta madre tierra que nos da vida y que un día nos recibirá en su regazo...”

Exitosa marcha en contra de represas y centrales de paso en el río Cautín se realizó este sábado 10 de agosto 2013 en la localidad de Curacautín, dando así inicio a la primera marcha en defensa del territorio. La necesidad de esta movilización surgió en el año 2012 al conocerse el proyecto de embalse de riego en el sector “La Mula”, dos proyectos de centrales de paso (para generación hidroeléctrica) para el río Cautín y al menos otros 9 en carpeta para esta misma cuenca. Participaron más de mil personas, tanto de la ciudad, de zonas rurales campesinas y de comunidades Mapuche. Se acordó la creación de un grupo de trabajo técnico-jurídico, conformado por profesionales curacautinenses que serán los encargados de estudiar los temas legales y de impacto ambiental para presentarlos a las autoridades locales, regionales y nacionales. La marcha terminó en la rivera del Río Cautín, donde se realizó una rogativa mapuche, pidiendo por la protección del río.

En Chile este tipo de redacción, texto y modalidad de organizar la resistencia de las comunidades locales indígenas⁴ en alianza con no indígenas es bastante frecuente por lo que esta referencia tiene un propósito ilustrativo y corroborativo. Gran variedad de organizaciones y grupos comunitarios producen y reproducen sus comunicados de prensa que pueden ser consultados en diferentes sitios web.

Consideraciones finales

El propósito de este artículo es destacar el rol e importancia de los/las machi en el contexto de la comunidad socio espiritual mapuche. Al respecto se constata las transformaciones operadas en

4 Entre muchos otros ilustrativos son dos ejemplos de “Racismo ambiental: El caso piscicultura salmonera los fiordos en Melipeuco ante el Comité de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de la Discriminación Racial (CEDR)” en <http://mapuche.info/?kat=8&sida=4208> y “Machi Celestino: “A pesar que nos siguen asesinando, seguimos avanzando a la reconstrucción de nuestra Nación Mapuche” en <http://mapuche.info/?kat=3&sida=4209>. Un sitio que registra este tipo de comunicados de prensa de diferentes comunidades y organizaciones mapuche es la sección “Comunidades” del Centro de Documentación mapuche Ñuke Mapu en la siguiente dirección: <http://mapuche.info/?kat=3> A todas estas páginas acceso: 2 agosto 2013.

la función y práctica de este rol como efecto del impacto de la aplicación de políticas neoliberales en el territorio mapuche. No menos importante es comprobar las transformaciones que se operan en la percepción de la noción en que esta función y práctica se asume. Al respecto, la emergencia de la noción comunidad socio espiritual se materializa interrelacionando la dimensión material y espiritual. En el marco de conflicto como producto de la intervención de las empresas transnacionales en territorios indígenas, el chamán en su rol de agente político comunitario opera como arquitecto de la geografía simbólica contrarrestando la noción de ingeniería social de los arquitectos neoliberales. El universo simbólico del saber chamánico pasa a jugar un rol determinante en la percepción del paisaje, consiguientemente en el proceso de reproducción de la identidad social y cultural.

En el plano de lo cotidiano el prestigio de la/el machi se personifica en su rol de sanador y oficiante de la rogativa, el nguillatun. Gracias a la diáspora mapuche, ambas funciones y prácticas hoy en día son extracomunitarias, es decir, se efectúan en los centros urbanos.

El rol de la/el machi se acrecienta al interrelacionar diversos ámbitos de la vida comunitaria: el sociopolítico, el sociocultural y el socio espiritual, funciones que marcan la importancia de ser machi en la sociedad mapuche contemporánea.

Se sugiere un análisis de largo alcance respecto al discurso de la propiedad jurisdiccional, establecido en el marco del Estado nacional y el derecho internacional. Así mismo emerge la necesidad de definir un marco conceptual que se considere en el cambio en las relaciones de propiedad y la multiplicidad de definiciones territoriales que implica el advenimiento de la globalización económica.

Referencias

ATKINSON, J. The effectiveness of Shamans in Indonesian Ritual. **American Anthropologist**, [s. l.], v. 89, n. 2, p. 342-355, June 1987.

AUGUSTA, F. J. **Lecturas Araucanas**. Padre de Las Casas: Editorial San Francisco, 1934.

BACIGALUPO, A. M. El rol del medicinar de Machi en la recreación de la identidad Mapuche: voces de resistencia, hibridez y transformación en las prácticas de machi. *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, AR, v. XXIII, p. 89-119, 2001.

_____. **La lucha por la masculinidad de machi**. Políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile. [S. l.]: Ñuke Mapuförlaget, 2003. (Working Paper Series 13). Disponible en: <http://mapuche.info/wps_pdf/baciga030300.pdf>. Acceso en: 1° agosto 2013.

BENGOA, J. **Historia del pueblo mapuche**. Santiago: Ediciones Sur, 1985

BUCKSKIN, F. Ajumawi doctoring: conflicts in new age/traditional shamanism. In: Lowell, J. B. (ed.). **California indian shamanism**. Menlo Park: Ballena Press, 1992.

CALBUCURA, J. Mercado transnacional y la desterritorialización de las comunidades indígenas. El caso mapuche, in Calbucura. In: CALBUCURA, J.; LE BONNIEC, F. (ed.). **Territorio y territorialidad en contexto post-colonial**. Estado de Chile – Nación mapuche. [S.l.]: Ñuke Mapuförlaget, 2009. (Working Paper Series 30). Disponible en: <http://mapuche.info/wps_pdf/calbucura090500.pdf>. Acceso en: 2 agosto 2013.

_____. **Consecuencias de la privatización de las reservas indígenas mapuche**. [S.l.]: Ñuke Mapuförlaget 2011. (Working Paper Series 34). Disponible en: <http://mapuche.info/wps_pdf/calbucura20110225.pdf>. Acceso en: 2 agosto 2013.

CARRASCO, H. **Trentren y Kaikai**: segundo nacimiento de la cultura mapuche. Valdivia: Universidad Austral de Chile, 1986. (Estudios Filológicos, 21.).

CHURCHILL, W. Spiritual hucksterism: the rise of the plastic medicine men. In: CHURCHILL, W. **Fantasies of the Master Race**. Monroe: Common Courage Press, 1992.

CONKLIN, B. Shamans versus pirates in the Amazonian treasure chest. **American Anthropologist**, [s.l.], v. 104, n. 4, p. 1050-1061, Dec. 2002.

COOPER, J. Stimulants and narcotics. In: Steward, J. (ed.). **Handbook of Southamerican Indians**. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1946.

CURIVIL, R. Teología Mapuche. Comentario a una oración de Nguillatun. **Nüttram**, Santiago, CH, año IX, n. 9, p. 7-14, 1993.

DÖNHOF, E. von. **My work is more mental than medical**. The Mapuche machi of Santiago de Chile. 2005. Tese (PhD in Medical Anthropology) – University College London, London, 2005.

ELIADE, M. **Shamanism**. Archaic techniques of ecstasy. Princeton: Princeton University Press, 2004. (Bollingen Series, 46.).

FARON, L. **Hawks of the sun**. Pittsburg: University of Pittsburgh Press, 1964.

GACITUA, E. Movilización e identidad étnica: el caso Mapuche durante el régimen militar chileno 1973-1988. **Revista Paraguaya de Sociología**, Tucuary, v. 27, n. 78, p. 71-95, 1990.

HOPPAL, M. Shamanism in a postmodern age. **Shaman**, [s.l.], v. 4, n. 1-2, p. 99-107, 1996.

JOHANSEN, U. Shamanism and neoshamanism: What is the difference? In: FRANCFORT, H-P.; HAMAYON, R.; BAHN, P. (ed.). **Concept of shamanism: uses and abuses**. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2000.

JOHNSON, P. Shamanism from Ecuador to Chicago. A case study in new age ritual appropriation. **Religion**, [s.l.], v. 25, n. 2, p. 163-178, 1995.

KEHOE, A. Eliade and Hultkrantz. The European primitivism tradition. **American Indian Quarterly**, Lincoln, NE, USA, v. 20, n. 3-4, p. 377-392, Summer 1996.

KENDALL, L. **Shamans, housewives and other restless spirits**. Women in Korean ritual life. Honolulu: University of Hawaii Press, 1985,

LATCHAM, E. **La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos**. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1924

MACLEAN, H. Huichol yarn paintings, shamanic art, and the global marketplace. **Studies in Religion/ Sciences Religieuses**, [s.l.], v. 32, n. 3, p. 311-35, Sept. 2003.

MARILEO, A. Mundo Mapuche. En: CITARELLA, L. (ed.). **Medicinas y culturas en la Araucanía**. Santiago, CH: Editorial Sudamericana, 1995.

MOESBACH, W. de. **Vida y Costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX**. Santiago, CH: Imprenta Universitaria, 1936.

MONTECINO, S. Machis Curanderos del pueblo Mapuche. **Revista Creces** 88, v. 9, n. 9, p. 7-13, 1988.

ÑANCULEF, J. El papel de las machis en el conflicto mapuche. Comuneros más radicales buscan su aprobación. **La Segunda**. Disponible en: <<http://www.lasegunda.com/Noticias/Nacional/2013/02/820086/>>. Acceso en: 17 jun. 2013

RIOS, M. Drug tourism in the Amazon. **Newsletter of the Society for the Anthropology of Consciousness**, [Washington, DC?], v. 5, n. 1 p. 16-19, Mar. 1994

ROSALES, D. de. **Historia general del reino de Chile**. Valparaíso: Imprenta el Mercurio, 1877-1878.

SANDAY, P. **Female power and male dominance**. On the origins of sexual inequality. Cambridge: Cambridge University, 1981.

SMITH, A. For all those who were indian in a former life. In: ADAM, C. (ed.). **Ecofeminism and the sacred**. Nova York: Continuum, 1993

VAZEILLES, D. Shamanism and new age: Lakota Sioux connection. In: FRANCFORT, H-P.; HAMAYON, R.; BAHN, P. (ed.). **The concept of shamanism: uses and abuses**. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2000.

WALLIS, R. **Shamans / Neo-Shamans: ecstasy, alternative archaeologies and contemporary pagans**. London: Routledge, 2003.

WOLF, M. The woman who didn't become a shaman. **American Ethnologist**, [s.l.], v. 17, n. 3, p. 419-430, Aug.1990.

Sesmarias, posses e terras indígenas na vila de Ilhéus (Bahia, 1758-1822)

Marcelo Henrique Dias

Professor do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de Santa Cruz.

E-mail: marcelohd2222@gmail.com

Recebido em: 10/09/2013.

Aprovado em: 18/11/2013.

Resumo: Neste artigo se realiza uma breve análise do processo de ocupação territorial na vila de Ilhéus, Bahia, entre a segunda metade do século XVIII e as duas primeiras décadas do XIX. A tradição historiográfica regional consolidou a visão da decadência e da estagnação da vila ao longo do período colonial. Somente com o estímulo da ascensão do cacau no mercado externo, em meados do século XIX, chegariam a Ilhéus os “desbravadores”, nacionais e estrangeiros, para transformar a floresta virgem em lucrativas lavouras. Pretende-se questionar esta perspectiva tradicional, trazendo um quadro multiétnico da ocupação fundiária, no qual figurava a presença de diferentes institutos de propriedade e usufruto da terra, como a posse, a sesmaria e a terra indígena.

Palavras chaves: Ocupação territorial. Estrutura fundiária. Memória coletiva.

Sesmarias, land titles and indigenous lands in the Village of Ilhéus (Bahia, 1758-1822)

Abstract: This article provides a brief analysis of the process of land occupation in the village of Ilhéus, Bahia, between the second half of the eighteenth century and the first two decades of the nineteenth century. The regional traditional historiography consolidated the vision of decay and stagnation of the village along the colonial period. Only by stimulating the rise of the cocoa commerce in the international market in the mid-nineteenth century, Ilhéus would receive "pioneers", both domestic and foreign, to transform the virgin rainforest in profitable crops. It is intended to question this traditional perspective, bringing a multiethnic context of land occupation, which bore the presence of different institutes of ownership and land tenure.

Keywords: Land occupation. Land ownership. Collective memory.

Em sociedades que se desenvolveram economicamente fundadas em atividades agropastoris ou extrativistas o processo de ocupação territorial e de formação da propriedade fundiária demarca o espaço econômico e político das elites locais, de maneira que “a história” de tais processos acaba por assumir um papel protagonista na legitimação das hierarquias sociais, tendendo a minimizar os conflitos e a justificar atitudes de violência e usurpação. Afinal, “tudo se fez em nome do progresso”.

Pergunto, a propósito, como vem sendo contada a história da ocupação territorial do município de Ilhéus e que visões têm sido cristalizadas na memória coletiva?

No geral, predomina a perspectiva de um processo lento e instável de colonização até o século XIX, em razão da resistência indígena e da pobreza dos colonos, supostamente incapazes de adquirir escravos e de avançar sobre as densas matas (CAMPOS, 2006; FREITAS; PARAISO, 2001). Quanto à ocupação das terras, particularmente, uma obra do início do século XX – História Territorial do Brasil, de Felisbelo Freire (1904) – consolidou a imagem do vazio agrário para o sul da Bahia até um período bem avançado do século XVIII. Poucas concessões de sesmarias foram encontradas pelo autor até as últimas décadas daquela centúria, o que o levou a concluir que todo o território da capitania, incluindo sua sede, ainda estava à espera de colonizadores. Somente no início do século XIX algumas poucas sesmarias teriam sido concedidas a homens de recursos, nacionais e estrangeiros, com o objetivo de animar o povoamento e a economia¹.

De fato, ao estabelecer uma relação causal entre a concessão de sesmarias e a efetiva ocupação do espaço correspondente, Freire foi levado a cometer equívocos no tocante aos reais movimentos de colonização que se fizeram nos territórios por ele estudados. O maior erro foi referente à ocupação das terras costeiras das capitanias de Ilhéus e Porto Seguro. As principais fontes usadas pelo autor - as cartas de sesmarias - são insuficientes, no entanto, para se tratar da

¹ No território da capitania de Ilhéus, as primeiras concessões encontradas pelo autor da História Territorial do Brasil remontam aos primeiros anos do século XVII e distribuíam alguns poucos títulos nas margens do rio Jequiricá, próximo à sua barra (FREIRE, 1904, p. 27). Apenas nesta área, e em direção ao sul até o termo da vila de Cairú, outras poucas concessões foram encontradas, sendo que os territórios ao sul do rio de Contas, já no termo da vila de São Jorge dos Ilhéus, esperariam até a segunda metade do século XVIII para serem ocupados (N. do A.).

efetiva ocupação da terra, como já alertara Maria Yedda Linhares (1995, p. 87) há mais de vinte anos.

Ao vazio das concessões, encontrado por Freire, correspondiam os testemunhos que justificavam o porquê do desprezo dos colonizadores por este tão fértil território: os índios bravos, as matas fechadas e a incapacidade administrativa e econômica dos donatários. Completava-se, assim, na visão do autor, o rol de fatores que teriam inibido o povoamento das duas capitanias hereditárias ao sul da Bahia.

Seguindo esta perspectiva, a historiografia produzida sobre a expansão do cacau na região aponta, de maneira geral, que, na primeira metade do século XIX, teriam se constituído alguns poucos engenhos, os quais, na segunda metade do mesmo século, se transformariam em fazendas de cacau. Em meio a estas poucas fazendas, a expansão da lavoura de cacau teria se realizado, então, sobre um território de matas virgens, terras sem donos, transformadas em espaços produtivos pelas mãos de migrantes baianos e, principalmente, sergipanos, mas também de imigrantes europeus, sobretudo alemães (BARROS, 2004; CAMPOS, 2006; FALCON, 1995).

Índios aparecem somente como parte do ambiente hostil a ser conquistado. Assim como as densas matas, deveriam ser removidos para o assento da civilização e do desenvolvimento econômico. Realizada esta tarefa, os índios sumiriam da história do cacau. Da mesma forma, não é atribuída maior influência à população negra, cujo papel na formação da economia cacaueira só recentemente vem sendo demonstrado em trabalhos de autores como Mary Ann Mahony (2001) e Rui Póvoas (2012). A primeira autora, diga-se a propósito, chama a atenção para a construção ideológica de uma história mítica ao longo do século XX e sua eficácia na legitimação do poder dos chamados novos-ricos, descendentes diretos dos “desbravadores” do século XIX (MAHONY, 2007).

Com o objetivo de organizar um quadro bem sucinto da ocupação e da expansão fundiária da vila de Ilhéus no período em foco, apresento neste artigo alguns resultados de pesquisas realizadas em fontes notariais², além de manuscritos da administração colonial,

2 Estes documentos permitiram a montagem de um banco de dados: Banco de Dados dos Registros do Notariado da vila de Ilhéus, séculos XVIII e XIX – Cedoc-Uesc – Séries: Escrituras; Cartas de Alforrias; e Procurações. O trabalho de pesquisa e montagem desse banco contou com a participação de discentes do curso de

memórias e outros documentos de caráter narrativo.

O recorte temporal (1758-1822) inicia-se com a instalação da Vila Nova de Olivença, na antiga missão jesuítica de Nossa Senhora da Escada, atendendo às orientações do Diretório dos Índios pombalino. No mesmo ato oficial, o ouvidor da Bahia efetuou a demarcação das terras indígenas. Por esta época também foram aldeados novamente os índios Gueren, identificados na crônica histórica com os antigos Aimoré. A Aldeia do Almada demarcará o limite noroeste da ocupação colonial até a segunda década do século XIX, quando os efeitos econômicos do “renascimento agrícola” impulsionarão a expansão para o território Gueren. A baliza final corresponde ao momento da suspensão do sistema sesmarial, por decisão de D. Pedro I. Esta medida inaugurou uma nova fase do processo de formação da propriedade fundiária no Brasil. Dali até a promulgação da Lei de Terras de 1850, na falta de legislação, a expansão da fronteira agrícola se operou pela posse. Essa ação, nem sempre “mansa e pacífica”, ganhou foros de legitimidade e se tornou o principal mecanismo de formação da propriedade rural nas três primeiras décadas do Império (MOTTA, 2009; PORTO, 1979).

Ao longo deste período (1758-1822), a vila de Ilhéus passou por significativas alterações na sua estrutura agrária, transitando de um perfil de zona de abastecimento interno para uma zona de culturas de exportação, que incluía a produção de cana-de-açúcar, de café, de arroz, de madeiras e de cacau (DIAS, 2007, cap. IX). Somente na segunda metade do século XIX a lavoura de cacau reinará soberana e impulsionará a apropriação das terras interioranas.

Pretendo demonstrar que a visão da desocupação territorial que ampara o mito dos desbravadores é uma falácia. Pequenos produtores escravistas de alimentos e aguardente, colonos pobres, escravos fugidos, negros forros e índios - aldeados ou não - ocu-

História da Uesc, bolsistas de Iniciação Científica, vinculados aos seguintes projetos: “Estrutura fundiária da vila de Ilhéus na primeira metade do século XIX” (Gennyson Silva Rosa dos Santos: pesquisador voluntário); “Escravos e Alforrias na vila de Ilhéus na primeira metade do século XIX” (Victor Santos Gonçalves: bolsista Fapesb); e “Comerciantes e usuários da vila de Ilhéus na primeira metade do século XIX” (Leandro Dias dos Santos: bolsista Fapesb; Zidelmar Alves Santos: bolsista Uesc/ICB). O banco de dados, por sua vez, está disponível para consulta no Cedoc-Uesc, assim como as digitalizações de doze livros do notariado da vila de Ilhéus processados nas pesquisas, cujos originais integram o acervo do Arquivo Público do Estado da Bahia (Apeb, Salvador-BA).

pavam as terras costeiras, chegando, inclusive, aos territórios que hoje formam o município de Itabuna, cuja ocupação pelos “desbravadores” sergipanos a tradição aponta para meados do século XIX.

Frentes de ocupação colonial na vila de Ilhéus

Bacia do Rio Almada

As terras marginais ao rio Itaípe (hoje Almada), desde sua foz, até chegar à Lagoa do Almada (atual Lagoa Encantada), formavam a zona mais ocupada por unidades produtivas na vila de Ilhéus ao longo de todo o período colonial³. A qualidade daquelas terras atraiu colonos desde muito cedo. A longevidade desta ocupação resultaria num processo de fracionamento de terras em decorrência de partilhas. No final do Setecentos, das 36 datas de terras das quais temos o conhecimento das dimensões, nada menos do que 32 possuíam até duzentas braças de frente à margem do rio (450 m). As quatro restantes não possuíam mais do que $\frac{1}{2}$ légua de frente (3.000m). A única exceção correspondia à sesmaria do capitão-mor da vila de Ilhéus, Antonio Marques Brandão e seus herdeiros, a qual se estendia desde o porto de Sambaituba até a Lagoa, aliás, a única propriedade do Itaípe cuja origem indica a obtenção por sesmaria, antes de 1800⁴.

Em Ilhéus eram raras as terras cujas origens se declaravam por obtenção de sesmaria. Tal fato estaria a indicar precariedade no que diz respeito à legitimidade daquelas posses? A própria estabilidade do mercado de terras, como se constata do exame das escrituras registradas no notariado, não poderia ter como objetos imóveis destituídos de legitimidade. As terras negociadas tinham escrituras

3 A primeira denominação da Lagoa, adotada pelos portugueses ainda no século XVI, foi a de Lagoa do Taípe. O rio, por sua vez, no seu trecho entre a foz e a Lagoa, era denominado Taípe, e só posteriormente aparecerá com o nome de Itaípe e, por fim, Almada. Este último nome, até meados do século XIX, batizava somente o trecho que se inicia na Lagoa e segue para o interior. A denominação Lagoa do Almada, por sua vez, surgiu no século XVIII e predominou até o final da centúria seguinte, quando se popularizará a denominação de Lagoa Encantada (N. do A.).

4 Tombo das terras pertencentes à S.M. desde o rio Aqui até Canavieiras, 1798; Auto ou tomo feito em uma e outra margem do rio Taípe... das terras de Mependipe da Comarca de Ilhéus, 1798-1799. 3 docs. cópias, 22 f. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BN), Seção de Manuscritos, Ms 512 (53), doc. 42; I, 31, 21, 35.

passadas em cartório e seus limites eram estabelecidos por marcos de pedras, reconhecidos por todos os envolvidos nas transações. Na época da capitania hereditária (1532-1761), um imposto em favor do donatário ainda era cobrado em todos os negócios envolvendo terras e imóveis urbanos, o *laudêmio*. Após a incorporação da capitania pela Coroa, em 1761, o imposto por transmissão passou a ser a *sisa*, recolhida por um tesoureiro da Fazenda Real. O registro nos livros de notas do tabelião local e a cobrança de tais impostos selavam a legitimidade àquelas datas de terras, cujas origens se assentavam na posse “mansa e pacífica”.

Nas imediações da Lagoa Encantada, a maior ameaça aos colonos da segunda metade do século XVII e primeira do XVIII eram os índios Gueren. A primeira tentativa bem sucedida de estabelecer um aldeamento com índios desse grupo ocorreu entre 1694-1695. A Aldeia Nova, como foi chamada, foi localizada nas margens do rio Almada, em terras que pertenciam aos jesuítas do Colégio de Santo Antão de Lisboa. O estabelecimento foi decaindo lentamente e, em 1736, era habitado por apenas 86 casais (CAMPOS, 2006). Por volta do início da década de 1750, os Gueren encontravam-se novamente dispersos e sem a condução de missionários ou de qualquer outra autoridade portuguesa.

Por iniciativa de um proprietário local, o coronel Pascoal de Figueiredo, padres do engenho Santana deslocaram-se para lá com o objetivo de reestruturar o aldeamento. Vivendo entre os índios, encontrava-se um negro chamado “preto Manoel”, um escravo do Santana que havia fugido anos antes. A alcunha indica a origem africana do mesmo. Como já falava a língua dos Gueren e com eles mantinha um bom relacionamento, os missionários lhe ofereceram a alforria, caso conseguisse trazer “dos matos” alguns daqueles índios. O sucesso da empresa foi tamanho que o aldeamento se reergueu. Em 1758, já viviam ali vinte casais. O agora forro Manoel foi nomeado capitão dos índios, com patente oficial oferecida pelo vice-rei⁵.

A estabilidade daquele aldeamento certamente favoreceu a ocupação produtiva de terrenos férteis à margem do Rio Itaípe e da Lagoa do Almada. O próprio coronel Pascoal de Figueiredo

5 Respostas aos quesitos retro respectivos à Aldeia de N. S. da Escada, hoje V. de Nova Olivença, Bahia e mais: N. S. das Candeias; Santo André e São Miguel de Serinhaem. 1768.33 f., Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BN), Seção de Manuscritos, Ms 512, doc. 28.

conseguiu arrendar uma “sorte de terras” chamada Rosário, nas margens do Itaípe, em 1756, terras estas que declarava propícias para fazer engenhoca e plantar canaviais⁶. Em 1808, o ouvidor Baltasar da Silva Lisboa ainda observava que a aldeia dos Gueren do Almada existia ali para “[...] servir de barreira às escaramuças matutinais dos selvagens que infestavam essa marinha”⁷.

Sete anos mais tarde, os remanescentes daqueles índios foram transferidos para um sítio na margem do rio Cachoeira, na nova aldeia de Ferradas, formada para dar sustentação à estrada das Minas, recém aberta. As terras que os Gueren haviam ocupado e defendido há mais de cem anos no Almada foram restituídas à Coroa e concedidas como sesmária para o suíço-alemão Borrel, que lá estabeleceu sua fazenda, com o nome Castelo Novo (CAMPOS, 2006; DIAS, 2007).

Bacia do Rio Cachoeira

Até o final do século XVIII, o processo de ocupação de terras não se expandiu na parte norte do termo da vila para além da Lagoa do Almada. Para o interior, limitava-se a aproximadamente três léguas nas margens do Rio Cachoeira. Ali, o ritmo da expansão foi maior nas primeiras décadas do século XIX, quando grandes porções de terra foram adquiridas junto ao atual Banco da Vitória e nas imediações do que vem a ser hoje o município de Itabuna. Em 1914, por exemplo, o ouvidor Baltasar da Silva Lisboa comprou uma data de ½ légua de frente (para o rio) e seis de fundo nas “terras chamadas Tabuna”⁸. Declarava que era para um amigo da corte. O valor, 400\$000 réis, equivalia, aproximadamente, ao que se pagava por dois escravos adultos. Baixo, portanto, em virtude da distância da vila de Ilhéus e da presença de índios Camacã e Botocudo. Porém, já havia confi-nantes declarados, o que demonstra, se não uma efetiva ocupação, pelo menos um processo de apropriação já em curso daquelas terras.

6 Banco de Dados Registros do Notariado de Ilhéus (Cedoc-Uesc), Série Escrituras, n. 119. Livro de Notas de Ilhéus, n. 4, F. 095 verso, 28/04/1756 (Apeb/Judiciário).

7 Memória acerca da abertura de uma estrada pela costa desde a V. de Valença até o Rio Doce apresentada ao Príncipe Regente por Baltazar da Silva Lisboa em 1808. 1 doc. original, 52 f. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BN), Seção de Manuscritos, Ms 512 (58, doc. 52).

8 Banco de Dados Registros do Notariado de Ilhéus (Cedoc-Uesc), Série Escrituras, n. 146. Livro de Notas de Ilhéus, n. 05, F 039f, 08/05/1814 (Apeb/Judiciário).

Em 1815, por sua vez, o mesmo ouvidor transferiu os índios Gueren do Almada para o sítio de Ferradas. Muito provavelmente este sítio se localizava no interior ou ao menos nas proximidades das terras compradas. Na condição de alto funcionário da administração colonial, o ouvidor e juiz Lisboa participou de um oportuno negócio fundiário, considerando a valorização que viria com o estabelecimento da aldeia e a revitalização da estrada que ligava Ilhéus ao Arraial de Conquista (atual Vitória da Conquista, Bahia).

O fato é que, a partir do estabelecimento da aldeia de São Pedro de Alcântara em Ferradas, teve início um processo de pacificação dos índios Camacã e Botocudo que habitavam o território. O padre capuchinho italiano Ludovico de Leorne, missionário da aldeia por décadas, ficou famoso pelo sucesso do seu empreendimento. Em 1843, quando os índios Camacã constituíam o principal contingente da aldeia de São Pedro de Alcântara e o padre Ludovico empenhava-se em atrair os Botocudo, uma tribo destes últimos, denominada NocNoc, insistia em atacar o aldeamento, ameaçando também os fazendeiros da “Cachoeira Itabuna”, como manifestava uma autoridade local para o Presidente da Província⁹. Somente na década seguinte o sergipano Felix do Amor Divino teria feito a primeira choupana que daria origem ao Arraial de Tabocas, após cortar um grande jequitibá e gritar *Taboca! Taboca! Taboca!*, tal como reza o mito de origem de Itabuna. Todavia, há pelo menos quarenta anos, como se viu, a fronteira agrícola já avançava naquele território e a permanência de fazendeiros dependia decisivamente do sucesso do aldeamento de Ferradas.

Um testemunho precioso do ano de 1860 demonstra a presença de índios de Ferradas na abertura de roças de café, cana e cacau nas fazendas estabelecidas nas margens do Rio Cachoeira. Também indica a circulação cotidiana, pelas fazendas e caminhos das margens do Rio, de índios não aldeados, o que inspirava muito a imaginação científico-romântica do arquiduque Ferdinand Maximilian von Habsburg. Além de índios, o nobre aventureiro também cruzou com escravos fugidos, colonos alemães e muitos descendentes da mistura étnica que se processou naquela expansão. O “Mato Virgem”, como foi denominado o cenário que deu título à narrativa da experiência do arquiduque nas matas marginais ao Rio Cachoeira, apresenta-se muito

9 Arquivo Público do Estado da Bahia (Apeb), Série Judiciário/Juizes de Ilhéus (1830-1848), Maço 2395-1, Doc 05.

mais como uma idealização do autor, do que como uma expressão fidedigna da floresta intocada pela “civilização” (HABSBURG, 2010).

Litoral Sul

Outra frente de expansão se dirigia para o sul, através da costa, para além da vila de índios de Olivença, tendo os vários rios que fazem barra no oceano como pontos privilegiados para o estabelecimento de gente e lavouras. Ao longo do século XVIII, a fixação de famílias de lavradores e pescadores ao sul da antiga missão jesuítica também esteve comprometida pela presença de índios Pataxó e Botocudo, os quais se valiam da ocupação rarefeita para promover assaltos, correrias e mortes entre os colonos que se aventuravam a se estabelecer naquelas paragens.

Quando, em 1798, o ouvidor Lisboa percorreu as terras ao sul do rio Acuípe (àquele tempo chamado Rio Aqui), a fim de efetuar seu tombamento - interessado que estava na proteção daquelas matas para uso exclusivo da Marinha Real -, não encontrou ali proprietários que considerasse legítimos, mas não deixou de anotar o encontro com antigos moradores que não possuíam títulos de sesmaria. Além daqueles colonos, encontrou também alguns índios de Olivença, os quais tiveram um papel primordial na expansão da colonização na costa sul da vila de Ilhéus, para além do rio Acuípe¹⁰.

Na informação sobre a vila de índios de Olivença, presente no relatório do ouvidor Luis Freire de Veras, de 1758, a distinção estabelecida entre “as terras dos índios e as que estavam de posse” demonstra uma ocupação para além do terreno original, que normalmente era de uma légua quadrada para os aldeamentos com mais de cem casais. As terras indígenas estendiam-se de cinco para seis léguas pelo litoral, de norte para sul, entre o Riacho Manguinho (pouco ao sul do Cururupe) e o Rio Acuípe. De profundidade, de leste para oeste, alcançavam uma légua. Além desse limite, não havia proprietários e as terras eram consideradas devolutas¹¹.

O limite da ocupação, ou pelo menos da incorporação de áreas contíguas no sistema agrário daquela população indígena não era dado por uma vizinhança de colonos proprietários, ao menos para o

10 TOMBO DAS TERRAS...

11 RESPOSTA AOS QUESITOS...

oeste, e sim pela presença incômoda dos índios Pataxó e Botocudo. Na banda do norte, as terras indígenas encontravam confinantes, os quais possuíam terras que haviam herdado de seus pais e avós. Aos índios também era facultada a possibilidade de ampliar seus domínios, de forma legítima, desde que o avanço rumasse para terras incultas, como as do sul¹².

Baltasar da Silva Lisboa observaria, em 1798, que nas margens do rio Acuípe os únicos moradores eram índios de Olivença que lá se introduziram a fazer roças e pescarias. Na barra do Una, junto às terras possuídas pelo vigário de Olivença, também habitavam alguns do seu rebanho¹³. Estes eram responsáveis por uma produção de farinha que enchia embarcações de até 2.000 alqueires, como declarou Vilhena (1969, p. 98). Na embocadura do pequeno rio Maruim, próximo à barra do Una, onde “[...] se poderiam embarcar madeiras com muita comodidade em barcos, jangadas e balsas [...]”, também moravam alguns índios, estes empregados no trabalho dos cortes de madeira¹⁴.

Em meio ao risco que representava a ameaça constante de algum ataque dos Pataxó ou dos Botocudo, os índios de Olivença eram tidos, no sul da freguesia de Ilhéus, como uma mão de obra mais adequada que a dos escravos africanos. Na condição de trabalhadores jornaleiros ou de simples possuidores de terras, constituíram o contingente humano mais estável nesta parte da costa, ao longo da segunda metade do século XVIII.

Foram grandes os esforços para promover a pacificação dos Pataxó, Camacã e Botocudo no sul da comarca de Ilhéus. Na segunda década do século XIX, aquelas terras já figuravam como promissoras e a Coroa passou a conceder, também ali, sesmarias para homens de cabedal.

Conclusão

Quando, em dezembro de 1822, D. Pedro I suspendeu a política de concessão de sesmarias no Brasil, as três frentes de expansão da fronteira agrícola no termo da vila de Ilhéus – Itaípe-Almada, Cachoeira e sul do Acuípe – avançavam pelas mãos de colonos nacionais

12 Ibidem.

13 TOMBO DAS TERRAS...

14 Ibidem.

e estrangeiros, a maioria sem títulos de terras ou vivendo em colônias agrícolas. Havia negros alforriados ou mesmo fugidos, como testemunhou o Imperador do México, e um grande contingente de índios batizados. Naquele meio agrário passou a figurar também um grupo de novos proprietários, incluindo europeus, os quais adquiriram suas terras por baixos preços ou mesmo por concessões de sesmarias. O maior empenho das autoridades coloniais na promoção da ocupação produtiva dos velhos terrenos da freguesia, somado à maior capacidade de investimento dos novos proprietários, irá intensificar a dinâmica da ocupação fundiária nos anos seguintes.

Os índios aldeados, que até aquele momento haviam sido os principais agentes da expansão da colonização, serão largamente empregados pelos novos moradores (proprietários e/ou administradores de fazendas) na derrubada das matas para a implantação de lavouras e na extração de madeiras. A extinção oficial das terras indígenas, no contexto da promulgação da Lei de Terras de 1850, acabaria por selar o destino daquelas populações, que experimentarão a ocupação gradual de suas terras históricas e um maior nível de assimilação sociocultural em relação aos não índios, para quem trabalhavam como machadeiros, serradores e puxadores de toras. Este processo concorreu para a degradação da própria identidade indígena, que daria lugar à de caboclo.

A história que a tradição esqueceu está, pois, em grande parte, submersa nos arquivos, à espera de novos historiadores. Ainda há muito que fazer. Somente no Arquivo Público do Estado da Bahia (Apeb) há um fundo com mais de uma centena de inventários, testamentos e processos de partilha para os primeiros sessenta anos do século XIX, referentes aos moradores da vila de São Jorge. Há os registros eclesásticos de terras da década de 1850 (das freguesias de Ilhéus e Olivença), e as correspondências entre autoridades locais e os presidentes da Província que tratam, dentre outros assuntos, do estabelecimento das colônias agrícolas nas margens dos rios Cachoeira, Comandatuba e Uma (LYRA, 2007).

Temos, assim, um significativo substrato de testemunhos do passado que permite à história o cumprimento de seu papel no processo contínuo de construção e desconstrução de tradições.

Referências

BARROS, F. B. de. **Memória sobre o município de Ilhéus**. 3. ed. Ilhéus: Editus, 2004.

CAMPOS, J. S. **Crônicas da Capitania de São Jorge dos Ilhéus**. 3. ed. Ilhéus: Editus, 2006.

DIAS, M. H. **Economia, sociedade e paisagens da capitania e comarca de Ilhéus no período colonial**. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

DIAS, M. H.; CARRARA, Â. **Um lugar na história: a capitania e comarca de Ilhéus antes do cacau**. Ilhéus: Editus, 2007.

FALCON, G. **Os coronéis do cacau**. Salvador: Iemanjá, 1995.

FREIRE, F. **História territorial do Brasil**. Rio de Janeiro, 1904. (Ed. Fac-símile de 1998, Salvador, IGHB).

FREITAS, A. F. G. de ; PARAÍSO, M. H. **Caminhos ao encontro do mundo**. A capitania, os frutos de ouro e a Princesa do Sul. Ilhéus: Editus, 2001.

HABSBURG, F. M. von. **Mato Virgem**. Tradução e notas Moema P. Augel. Ilhéus: Editus, 2010.

LINHARES, M. Y. L. A pesquisa histórica no Rio de Janeiro. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 15, n. 30, p.77-89, 1995.

LYRA, H. J. B. A “crise” da mão-de-obra e a criação de colônias agrícolas na Bahia: 1850-1889. In: DIAS, M. H. e CARRARA, Â. A. **Um lugar na história : a capitania e comarca de Ilhéus antes do cacau**. Ilhéus: Editus, 2007. p.233-305.

MAHONY, M. A. **The world cacao made: society, politics and history in Southern Bahia, Brazil, 1822-1919**. 1996. Tese (Doutorado em Filosofia) – Yale University, New Haven, 1996.

_____. Instrumentos necessários: escravidão e posse de escravos no sul da Bahia no século XIX, 1822-1889. **Afro-Ásia**, Salvador, v. 25-26, p. 95-139, 2001.

_____. Um passado para justificar o presente: memória coletiva, representação histórica e dominação política na região cacauzeira da Bahia. In: **Caderno de Ciências Humanas – Especiarias**, Ilhéus, v. 10, n. 18, p. 737-793, jul.-dez. 2007.

MOTTA, M. M. M. **Direito à terra no Brasil: a gestão do conflito, 1795-1824.** Rio de Janeiro: Alameda, 2009.

PORTO, C. **O sistema sesmarial no Brasil.** Brasília, DF: UnB, 1979.

PÓVOAS, R. do C. **Mejigã e o contexto da escravidão.** Ilhéus: Editus, 2012.

RÜSEN, J. **Razão histórica: teoria da história: fundamentos da ciência histórica.** Brasília, DF: UnB, 2001.

VILHENA, L. dos S. **A Bahia do século XVIII.** Salvador: Itapuã, 1969. v. 2.

Documentos manuscritos

Livro de Notas de Ilhéus (números 1 a 12). Arquivo Público do Estado da Bahia APEB; Seção Judiciário. Cópias digitalizadas no Centro de Documentação e Memória Regional da Universidade Estadual de Santa Cruz (Cedoc-Uesc).

Memória acerca da abertura de uma estrada pela costa desde a V. de Valença até o Rio Doce apresentada ao Príncipe Regente por Baltazar da Silva Lisboa em 1808. 1 doc. original, 52 f. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BN), Seção de Manuscritos, Ms 512 (58, doc.52).

Respostas aos quesitos retro respectivos à Aldeia de N. S. da Escada, hoje V. de Nova Olivença, Bahia e mais: N. S. das Candeias; Santo André e São Miguel de Serinhaem. 1768.33 f., Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BN), Seção de Manuscritos, Ms 512 (28).

Tombo das terras pertencentes à S.M. desde o rio Aqui até Canavieiras, 1798; Auto ou tombo feito em uma e outra margem do rio Taípe... das terras de Mapendipe da Comarca de Ilhéus, 1798-1799. 3 docs. cópias, 22 f. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BN), Seção de Manuscritos, Ms 512 (53), doc. 42; I, 31, 21, 35.

Freguesias de índios na Capitania de Ilhéus: instituição e extinção da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição dos índios Grens, 1759-1814

Teresinha Marcis

Professora do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de Santa Cruz.

E-mail: tmarcis@uesc.br

Recebido em: 29/09/2013.

Aprovado em: 19/12/2013.

Resumo: O artigo analisa a instituição da freguesia de Nossa Senhora da Conceição dos índios grens do Almada em 1759, acompanhando os percalços dos párocos e a resistência dos índios até a extinção em 1814. Uma freguesia integrava a estrutura eclesiástica do Estado português sob a administração da Mesa de Consciência e Ordens, órgão do governo central encarregado de todos os negócios concernentes ao funcionamento das igrejas no reino e nos domínios, incluindo as estabelecidas nas aldeias dos índios após a expulsão dos jesuítas. Visando a compreensão das mudanças estruturais envolvendo os povos indígenas com relação à esfera eclesiástica, analisa-se a legislação integracionista decretada em 1755 e implementada na Capitania de Ilhéus em 1758. Na jurisdição religiosa de uma freguesia, os párocos eram os agentes do rei e da igreja católica, gerenciando as questões da consciência, da moral, dos costumes e da alma de acordo com os preceitos do cristianismo ocidental. Os moradores dentro de jurisdição correspondente eram caracterizados como fregueses, e, na freguesia analisada, eram os índios grens.

Palavras-chave: Índios. Freguesias. Arcebispado. Ilhéus. Bahia.

Parishes of Indians in Capitania de Ilhéus: institution and extinction of the parish of Nossa Senhora da Conceição dos Índios Grens, 1759-1814

Abstract: The article analyzes the institution of the parish of Nossa Senhora da Conceição dos Índios Grens of Almada in 1759, following the mishaps of the pastors and the resistance of the Indians up to extinction in 1814. A parish was the ecclesiastical structure of the Portuguese State under the administration of the Mesa de Consciência e Ordens, organ of the central Government in charge of all business related to the functioning of the churches in the Kingdom and in the colonies, including those set out in the villages of Indians after the expulsion of the Jesuits. Aiming at understanding the structural changes involving indigenous peoples regarding the ecclesiastical sphere, the integrationist legislation enacted in 1755 and implemented in the Capitania de Ilhéus in 1758 is analyzed. Within the religious jurisdiction of a parish, the pastors were the agents of the King and the Catholic Church managing issues of conscience, morality, customs and the soul, according to the precepts of Western Christianity. Residents within the corresponding jurisdiction were characterized as patrons and, in the parish under analysis, they were Grens indians.

Keywords: Indians. Parishes. Archbishopric. Ilhéus. Bahia.

No reinado de D. José I, 1751-1777, foram definidas medidas e reformas de cunho ilustrado que visaram a centralização política e administrativa da monarquia, a recuperação da economia portuguesa em crise e o alinhamento de Portugal às ideias ilustradas em voga na Europa. Naquela conjuntura, o Brasil consolidou-se como a principal fonte de recursos econômicos e a garantia da posse mostrou-se indispensável e urgente. Voltada aos povos indígenas, as reformas foram orientadas pela política integracionista e seguiram a regulamentação de legislação projetada e implantada entre 1755 e 1761, primeiramente para o Estado do Grão-Pará e Maranhão e logo estendida para todo o Estado do Brasil. Foram decretadas em 1755 três leis integracionistas: em abril a legalização dos casamentos mistos entre vassallos portugueses e índios, e nos dias 6 e 7 do mês de junho a “Lei de Liberdade dos índios” e o Alvará que estabeleceu o governo civil nas povoações indígenas. Dois anos depois, em janeiro de 1758, foi publicado o Diretório dos Índios (DOMINGUES, 2000; SILVA, A. D., 1828, p. 373; 393-394).

A lei de liberdade proibiu todos os meios lícitos e ilícitos de manter a escravidão dos índios e foi estendida a todos, aldeados, católicos ou bárbaros, aliados e inimigos. Pela lei, os índios podiam se tornar proprietários de terras e de sua força de trabalho. Cabia às autoridades incentivarem a ocupação das terras e o aproveitamento do seu trabalho nas capitanias, sem utilizá-los como escravos e com os devidos pagamentos. Os índios livres e elevados à condição de vassallos do rei podiam dispor de suas pessoas e bens como melhor lhes parecesse,

[...] sem outra sujeição temporal que não seja a que devem ter as minhas leis, para a sombra delas viverem na paz, e união cristã, e na sociedade civil. [E,] mediante a graça divina [ficaram] incorporados os referidos índios sem distinção, ou exceção alguma, para gozarem de todas as honras, privilégios, e liberdades, de que os meus vassallos gozão [sic] atualmente conforme as suas respectivas graduações, e cabedais. (SILVA, A. D., 1828, p. 373)

Sobre o processo civilizatório necessário à ocidentalização dos índios, os doutores portugueses definiram os princípios gerais, segundo eles, projetados de acordo com a experiência dos povos

conquistadores, destacando a prática da agricultura, do comércio e da religião católico-cristã. Os índios deveriam ser animados a cultivarem as terras, sendo produtores e donos dos frutos e drogas que produziam, e a estabelecerem comunicação com os demais habitantes através da prática do comércio que resultaria na mudança dos “seus bárbaros costumes” e no maior desenvolvimento do Estado. A religião, através da catequese, foi reafirmada como um dos principais desígnios do reino e como o meio de expandir a civilização ocidental.

A Lei de Liberdade foi complementada pelo Alvará de 7 de junho de 1755, pressupondo-se que o exercício da liberdade dos índios, na prática, dependia do estabelecimento de uma forma de governo temporal, inclusive que promovesse, mais facilmente, a sua atração para a Igreja Católica. O Alvará investia contra os privilégios e autonomia das Ordens religiosas, determinando separação da administração das esferas civil e religiosa com a transformação dos aldeamentos em vilas, com instalação das câmaras locais para o governo civil, econômico e da justiça local. Finalizando, recomendava-se que nas vilas a serem criadas os índios fossem preferidos para ocupar os cargos de juízes, vereadores e oficiais de justiça, e que as aldeias independentes das vilas fossem governadas pelos principais, tendo eles por subalternos os cargos de sargentos-mores, capitães, alferes e meirinhos ocupados pelos indígenas moradores da aldeia.

Convém destacar que a liberdade concedida aos índios pressupunha que aceitassem a condição de súditos ou vassalos do rei, ou seja, prestar obediência às leis do reino, servir ao Estado e aos demais súditos, além de viverem de acordo com a civilização ocidental portuguesa. Não era a liberdade de viverem segundo seus costumes e tradições, nem da sua organização social específica. Tal condição seria tolerada provisoriamente, e o Estado assumiu a responsabilidade de promover os meios de fazê-los alcançar a civilização através da convivência com portugueses, da prática do comércio e da religião cristã. O projeto de civilização foi expresso com detalhes, com atribuição da função de tutela ao diretor no Diretório dos Índios e se materializou também pela atuação dos novos párocos que substituíram os missionários jesuítas.

A extensão da legislação integracionista na Bahia

No mês de fevereiro de 1758, o papa decretou reforma geral na Companhia de Jesus, atendendo às incontáveis denúncias formalizadas pela diplomacia portuguesa contra os jesuítas que desfrutavam de privilégios concedidos por reis anteriores, especialmente da exclusividade e autonomia do governo espiritual e civil das aldeias administradas. Configurando-se um entrave à centralização administrativa da monarquia, a Companhia tornou-se foco de denúncias e protestos, sendo acusada de enriquecimento ilícito, de explorar o trabalho dos índios mantidos na condição de escravos, de abuso do poder e incitamento a desobediência ao rei.

Pelo Alvará de 8 de maio de 1758 foram estendidas para todo o Brasil duas medidas anteriormente decretadas para a Capitania do Grão-Pará e Maranhão: a lei de liberdade dos índios e o alvará que instituiu a separação dos poderes civis e eclesiásticos, transformando os aldeamentos em vilas e povoações de índios. O Diretório não foi incluído nesse alvará que avalizou a reforma geral na Companhia de Jesus, sucedendo, na prática, a substituição dos missionários jesuítas por clérigos regulares com a transformação das missões dos aldeamentos em vigararias ou freguesias. No mesmo mês foram designadas as autoridades e os órgãos da administração central responsáveis pela aplicação da legislação na Bahia, capitania sede do vice-reinado¹.

A comitiva de três magistrados portugueses nomeados conselheiros chegou ao porto de Salvador no final de agosto de 1758. Logo iniciaram os trabalhos para instalar os dois tribunais especiais: da Mesa e Consciência e Ordens, presidido pelo arcebispo D. Botelho para tratar das questões eclesiásticas, e o do Conselho Ultramarino, presidido pelo vice-rei Conde dos Arcos para resolver e deliberar as questões relativas à esfera civil. Nas diversas sessões dos tribunais especiais os conselheiros discutiram e aprovaram os procedimentos a serem adotados para a instalação do governo civil nos aldeamentos e a substituição dos jesuítas.

Em toda a comarca da Bahia existiam 36 aldeamentos administrados por ordens religiosas; inicialmente foram reformados apenas os nove

1 O artigo é parte da minha tese de doutorado em História em que analiso a legislação indigenista do reinado de D. José e a implementação na Capitania de Ilhéus. Na tese se focaliza, além da instituição e funcionamento das freguesias nas antigas missões jesuíticas, a instituição e funcionamento das vilas, abrangendo sua reestruturação após a vigência do Diretório dos Índios.

administrados pelos jesuítas. O quadro a seguir apresenta relação desses aldeamentos com a correspondente denominação civil e dos oragos (padroeiro das igrejas ou missões), a localização do território nos respectivos termos das vilas e capitanias e a nova denominação civil da vila e da freguesia fundadas a partir da extinção do aldeamento (SANTOS, 2012).

FIGURA 1 – Quadro demonstrativo dos aldeamentos da Companhia de Jesus na Comarca da Bahia com a denominação das novas vilas estabelecidas – 1758

Aldeamento	Missão	Vila a que pertence	Denominação após a reforma de 1758	
			Nova vila	Freguesia*
Jeru	N. S. do Socorro	Lagarto	Tavora	N. S. do Socorro
Saco dos Morcegos	Ascensão de Cristo	Itapicuru	Mirandela	Ascensão de Cristo
Canabrava	Santa Thereza	Itapicuru	Pombal	Santa Thereza
Natuba	Conceição	Itapicuru	Soure	Conceição
Ipitanga	Espírito Santo	Bahia	Abrantes	Espírito Santo
Serinhahem	São Miguel	Camamu	Santarém	São Miguel
Escada dos Ilheos	Nossa Senhora da Escada	São Jorge	Olivença	Nossa Senhora da Escada
Marahu	Nossa Senhora das Candeias	Camamu	Barcelos	Nossa Senhora das Candeias
Grens	Nossa Senhora Conceição	São Jorge	Almada	Nossa Senhora Conceição dos índios grens
S. João dos Topis	São João	Santa Cruz	Troncoso	...
Patatiba	Espírito Santo	Santa Cruz	Vila Verde	...

Fonte: Elaborado pela autora com base em: “Mapa geral de todas as Missões, ou Aldeas de Gento manso, que estão situadas nesta Capitania da Bahia, e nas que compreende o seu governo; com os nomes delas [...]”. Documento transcrito em SANTOS, F. L. 2012, p. 300-302.

Nota: *As freguesias das missões de São João e Espírito Santo, na Capitania de Porto Seguro, não foram incluídas por pertencerem à jurisdição do Arcebispo do Rio de Janeiro.

No tribunal especial do Conselho, os conselheiros e o vice-rei determinaram a reestruturação civil. Todas as deliberações foram estendidas às demais localidades pelas *Instruções para criação de vilas nas aldeias*, fundamentadas na experiência da criação da vila de Abrantes, na legislação de 1755 e nas Ordenações Filipinas (BRUNET, 2008; MARCIS, 2013). As mais importantes foram: a demarcação dos termos das vilas e freguesias de acordo com a extensão do território do aldeamento; pela manutenção das terras como patrimônio coletivo dos índios e distribuídas aos moradores pela câmara, conforme já era costume, sem concessão de títulos de posse individuais; que todos os bens adquiridos e serviços prestados sob a administração dos missionários deveriam ser inventariados e entregues, ao pároco os bens eclesiásticos e à câmara os demais bens móveis e semoventes.

Quanto ao governo local, instruíram fazer as eleições para oficiais militares e das câmaras de acordo com as Ordenações do reino. A escolha dos vereadores, juiz ordinário, procurador e capitão-mor das ordenanças das vilas deveria ser feita entre os moradores indígenas, mesmo analfabetos. Para o cargo de escrivão, oficial nomeado pelo governador, os conselheiros sugeriram a indicação de um morador de origem portuguesa, alfabetizado e com habilidade para ensinar as crianças a ler, escrever e fazer contas. Os conselheiros aprovaram algumas restrições que consideraram importantes para a proteção aos índios, a exemplo da proibição do comércio e admissão de moradores portugueses e arrendatários nos termos das vilas (medida alterada após a vigência do Diretório). Também foi proibida, aos párocos e oficiais, a cobrança de quaisquer taxas e impostos aos índios, inclusive o dízimo.

No mês de maio de 1759, enquanto os nomeados pelo Tribunal realizavam as reformas nos diversos aldeamentos jesuíticos, o vice-rei recebeu do reino as cópias do Diretório dos Índios e a ordem que fossem praticadas nas aldeias todas as resoluções aplicáveis à realidade das aldeias da Bahia. Algumas deliberações foram mantidas, como o controle da distribuição das terras pela câmara e a proibição de se cobrar taxas e impostos. O escrivão da câmara passou a ser nomeado também para as funções de diretor dos índios e remunerado pela Fazenda Real.

As reformas eclesiásticas

Nas sessões do Tribunal Especial da Mesa de Consciência e Ordens instalado nos Paço da Relação da Bahia foram encaminhadas todas as questões concernentes à remoção dos missionários jesuítas e sua substituição por clérigos seculares que deviam ser nomeados para as ditas igrejas ou missões, como eram referidas. Mesmo sem existir referência nas fontes, considera-se que as vigararias passaram a ser designadas como freguesias, uma vez que integraram a estrutura e regulamentações do Arcebispado da Bahia. A freguesia era a menor jurisdição eclesiástica, geralmente equivalente a civil da povoação ou vila, sob a administração do vigário ou pároco colado, qualificação dos eleitos por concursos, nomeados e remunerados com a cômputo pela Real Fazenda. Era frequente uma freguesia ficar vaga, sem o padre, atendida interinamente por párocos encomendados que não eram remunerados pela Real Fazenda. O provimento de párocos colados era matéria da alçada Mesa de Consciência e Ordens sediada no reino, e as nomeações ocorreriam através de concurso para que todos os interessados participassem como opositores (concorrentes), uma vez que as vagas eram raras (SANTOS, P. F., 2010, p. 83).

Em síntese, o concurso seguia etapas que iniciava com lançamento de edital pelo arcebispo, depois de receber autorização e reconhecimento da vaga pela Mesa de Consciência e Ordens (NEVES, 1997, p. 54-59). Os candidatos se inscreviam atendendo as formalidades do edital e devendo apresentar documentos comprobatórios do histórico de sua atuação. Depois de encerrado o prazo previsto, a Mesa designava uma comissão de examinadores para a avaliação dos candidatos (opositores). A avaliação era por meio de uma prova e análise do histórico (uma espécie de currículo) de cada candidato. O resultado dos exames e do histórico com as considerações de cada examinador era remetido para a análise e votação da Mesa de Consciência e Ordens, sediada no reino. Em sessão ordinária era apresentado o resultado dos exames e o parecer do presidente (arcebispo) para a votação. Os candidatos aprovados eram indicados para nomeação através de Consulta (documento administrativo de circulação interna, opinativo e informativo) ao rei. Após essa tramitação, o resultado do parecer com as aprovações e reprovações era comunicado aos candidatos e ao arcebispo, seguindo-se a nomeação

do aprovado e eventuais apelações e recursos contrários ao resultado. Cabiam recursos por parte do arcebispo e dos candidatos. Por último, o padre nomeado se apresentava nas igrejas para assumir a paróquia como pároco colado.

Na Bahia, o arcebispo mandou publicar no mês de outubro de 1758 o edital para o preenchimento dos cargos de párocos nas novas vigararias de índios. Os termos do edital eram apelativos, procuravam convencer os padres a se candidatarem ao vicariato colado nas igrejas dos índios. Era dito que essa missão deveria ser assumida em nome do serviço de Deus e de Sua Majestade, sendo-lhes oferecidas condições e o tempo que fossem necessários para as reformas das igrejas, instalação das residências e o conhecimento dos fregueses índios. Expressava a orientação que os párocos deveriam estimular os índios a cultivarem suas terras e servirem a Deus e à Igreja. Segundo o edital, as vigararias a serem criadas se restringiam às nove aldeias administradas pelos jesuítas e ficavam na jurisdição da arquidiocese da Bahia; portanto, não estavam incluídas as dos aldeamentos pertencentes às capitanias de Porto Seguro e do Espírito Santo, que pertenciam ao arcebispado do Rio de Janeiro.

Findo o prazo definido no edital, em meados de outubro, os exames foram realizados. O número de “opositores” inscritos, a maioria avaliada como medíocres pelo arcebispo, não preencheu as vagas. Foi necessário publicar novo edital, ampliando os privilégios e apelando à boa vontade e à cristandade dos padres. Finalmente, nas sessões de novembro e dezembro de 1758 foram analisados os candidatos do segundo concurso e indicados os padres para o provimento de todas as igrejas.

A falta de interessados resultava principalmente da situação precária dessas novas paróquias. Estavam situadas em lugares distantes e de difícil acesso, algumas ficavam nos “confins dos sertões”, somente de barco ou andando léguas eram atingidas. O isolamento foi uma das grandes decepções conferidas pelos novos párocos. Os novos paroquianos também não contribuíram para amenizar a desventura deles, eram poucos e muito pobres, inconstantes, brutos e ignorantes, segundo os padres. Muitos ainda falavam apenas a língua geral. Catequizá-los seria um árduo trabalho. Para piorar ainda mais o tormento dos concursados, poucos encontraram casas residenciais e de culto em condições de uso.

Mobilização e reivindicações dos novos párcos das freguesias de índios

Assim, tão logo os novos párcos receberam a indicação e ordem de assumir suas vigararias, começaram as reclamações, reivindicações e contestações. Um dos primeiros movimentos dos novos vigários foi o de abandonar as primeiras igrejas em que se inscreveram, tentando uma melhor sorte através de concursos para outras. No final perceberam que as condições de todas as igrejas postas no concurso não seriam muito diferentes daquelas a que estavam acostumados. Aceitaram as nomeações e formalizaram suas queixas, por requerimento, ao Tribunal da Mesa de Consciência.

O padre Estevão de Souza, de Almada, reivindicou “aumento de cônica e ajuda de custo para poder exercitar os trabalhos espirituais como Vigário do Gentio da Nação dos grens” (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1758, D. 10686). Ele apelou para a real providência, afirmando que deveria ser considerado que era um aldeamento recente e os índios viviam em condições precárias e isoladas, o que tornava impossível o governo, tanto espiritual como civil. Era imperativa, segundo ele, a convivência diária do missionário com os índios e isso demandava o fornecimento dos meios indispensáveis para o sustento deles. Reiterava a urgência do atendimento das necessidades básicas de sobrevivência, principalmente das crianças, como a única forma de desenvolver a doutrina, impedindo que os adultos se ausentassem em direção aos matos, levando seus filhos.

O padre Estevão lembrou aos conselheiros que aceitara essa árdua missão voluntariamente, resignando-se em desistir da Paróquia de Natuba, para onde se inscrevera como opositor, com o objetivo de colocar sua experiência a serviço de Deus e de Sua Majestade. Continuou ele alegando que, para a eficácia de tal sacrifício, considerava conveniente prover as seguintes condições: construir uma capela de telha, proporcionando conforto e evitando o risco de incêndios; construir a casa do missionário, também coberta com telha; para atrair e conquistar os gentios pedia ferramentas, mantimento e algum “pano” para vestir as mulheres; por último, conceder ajuda de custo e aumento de cônica acima de duzentos mil réis.

Na análise do requerimento desse padre, o arcebispo fez um histórico sobre o processo de catequese e aldeamento dos grens,

situado na cachoeira do rio Itaípe, na Capitania dos Ilhéus, iniciado no período em que ele fora governador interino da Bahia. Após a exposição do arcebispo, que favorecia o requerente, a Mesa julgou válidos os pedidos. Para os conselheiros contou, positivamente, a experiência do padre com os costumes dos índios. Atenderam em primeiro lugar o pedido de aumento de cônica para duzentos mil réis e mais cem mil réis de ajuda de custo, mandando passar as devidas provisões. Também foi deferido o pedido para mandar construir duas casas, ambas de telha, mas fabricadas de pau a pique, para servirem de igreja e de residência.

Os demais párocos encaminharam reivindicação coletiva. Pediram ajuda de custo (além da cônica), ajuda anual para sustentar um cavalo, como era costume nas outras freguesias, posse das casas que serviam aos jesuítas para suas residências, permissão para coadjutor, no mesmo estilo vigente na arquidiocese e pagos pela Fazenda Real, e acrescentaram a necessidade de esclarecer sobre os direitos paroquiais aos novos paroquianos e também aos novos párocos.

Após discussões no tribunal, foi aprovada uma cônica de cento e cinquenta mil réis anuais, incluídos nesse valor os vinte e cinco mil réis de ajuda referente aos guizamentos, como era chamado os custos referentes às alfaias da igreja, os aparatos e ornatos utilizados nas celebrações e missa, incluindo o vinho e hóstias. Levaram em conta a demonstrada disponibilidade e resignação dos padres, e por isso deveriam receber o suficiente para viverem com decência. Contudo, eles aventaram que, se fosse recusado o aumento reivindicado, tal decisão incorreria no risco de eles cobrarem aos índios, desobedecendo às ordens reais.

Em dezembro de 1758, todos os padres do Hábito de São Pedro, aprovados no concurso e pela Mesa, receberam a ordem de assumir os postos, com uma cônica de cinquenta mil réis anuais para sustento e mais vinte e cinco mil réis para guizamento. Esses valores estavam de acordo com o que se pagava ordinariamente no arcebispado, acrescentando-se, para os novos párocos, mais uma parcela de vinte e cinco mil para financiar as despesas com o deslocamento até as igrejas. Os vigários das paróquias da cidade, além da cônica, dispunham de outras rendas oriundas das esmolas de “pé de altar”, compostas pelas coletas das missas e os serviços de batizado, casamento e óbito, que foram expressamente proibidas de serem cobradas aos índios.

Freguesias de índios na Capitania de Ilhéus: criação e extinção da freguesia de Nossa Senhora da Conceição dos índios grens

As reformas projetadas em 1758 pelos Tribunais Especiais da Mesa e do Conselho Ultramarino na Bahia definiram nomear o ouvidor da Comarca da Bahia para a parte Sul, Luis Freire de Veras, para implementação das reformas na Capitania de Ilhéus. O ouvidor estabeleceu as vilas de índios de Olivença, Santarém e Barcelos, demarcando seus termos e determinando a jurisdição civil e religiosa. A projetada vila de Almada na aldeia dos grens não lhe foi atribuída por falta de informações. Resultou que a missão (capela) de Nossa Senhora da Conceição foi instituída em freguesia, mas a vila não, permanecendo o status de aldeia. Mesmo após a decretação e vigência do Diretório dos Índios como regulamento geral, não consta ter sido nomeado um diretor, nem foram conferidas as funções ao pároco.

Destacando as quatro freguesias estabelecidas na Capitania de Ilhéus, os padres eleitos foram nomeados pelo Tribunal da Mesa para assumir suas paróquias, dois deles aprovados por maioria no segundo concurso. Foram aprovados: freguesia de Santo André da vila de Santarém, o padre Francisco Xavier de Araújo Lasco; na de Nossa Senhora da Escada da vila de Olivença, o padre Manoel Gomes Coelho; em Nossa Senhora das Candeias da vila de Barcelos, Francisco Marques Brandão; e para a freguesia de Nossa Senhora da Conceição dos índios grens, da aldeia de Almada, o padre Estevão de Souza.

Sobre a vigararia (freguesia) de Nossa Senhora da Conceição dos índios grens, analisada com mais detalhes nesse artigo, os conselheiros fizeram interessantes considerações. No primeiro concurso não houve opositores com as habilidades e competências que atendessem às peculiaridades dos futuros fregueses. No entanto, a Mesa considerou que a continuidade da catequese era muito importante, visto que a

[...] nação dos Grens tão agreste, que não consta, que dela se haja estabelecido outra Aldeia permanente, e há tradição de que foi a única espécie de gentios, que o venerável Padre José de Anchieta nunca pode reduzir, o que principiaram a fazer os Religiosos da Companhia de Jesus a pouco mais de três anos. (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1758, D. 10682 – ortografia atualizada pela autora)

A Mesa apresentou o nome do padre Estevão de Souza, ex-jesuíta, que fora expulso da Companhia “sem mácula”, como, convenientemente, acrescentaram. Esse padre tinha mais de dezoito anos de experiência com os jesuítas, servindo mais de três anos nas aldeias. Sabia falar com proficiência a língua geral e a dos kiriris, o que, segundo avaliação, facilitaria o aprendizado da língua da Nação Gren. O arcebispo conseguiu convencer padre Estevão a ser o novo pároco e o seu nome foi aprovado por unanimidade.

A aldeia dos índios grens era identificada como atendida por missionários jesuítas, embora não constasse oficialmente entre as administradas pela Companhia. As informações repetidas pelo arcebispo dom Botelho, em 1758, eram de que o aldeamento era recente, formado havia pouco mais de três anos, embora ele reconhecesse um histórico das tentativas de estabelecer um aldeamento permanente desde tempos remotos. A referência do arcebispo remonta ao início da ocupação colonial e os contatos com os povos não tupis, habitantes das terras interiores das capitanias de Ilhéus e de Porto Seguro e do Recôncavo da Bahia.

Nos anos iniciais da ocupação europeia da capitania, esse povo indígena era generalizado como aimorés, com base nas informações dos tupinambás e dos tupiniquins. Segundo Paraíso,

Aimoré, Ambaré, Guaimuré ou Embaré era a denominação que lhes era atribuída pelos Tupi e que foi amplamente utilizada no século XVI. Essa denominação seria uma corruptela de aib-poré (os moradores das matas), ou de aiboré (malfeitor), ou de aimb-burê (os que usam botoques de emburê), ou ainda de guaimuré. (PARAÍSO, 1998, p. 44, grifos do autor)

Os povos aimorés foram guerreiros que resistiram aos avanços da ocupação colonial e aos aldeamentos. Na Capitania de Ilhéus seus habitantes os elevaram ao mais alto grau de crueldade, popularizando-os como os mais bárbaros gentios que atacavam e destruíram os engenhos, matavam os escravos e portugueses. Foi atribuído à sua resistência o fraco desenvolvimento econômico e ocupação colonial da capitania, em comparação com as demais produtoras de açúcar.

Contra os aimorés foram promovidas expedições punitivas, de conquista, e decretadas guerras justas, desde 1570 até 1602, quando foram considerados vencidos. Com o desenrolar das guerras houve

tentativas de particulares e religiosos de os aldear. O capitão-mor da Bahia, Álvares Rodrigues, aprisionou algumas mulheres e atraiu outros índios para suas terras, formando um aldeamento (Santa Cruz) localizado na atual ilha de Itaparica, para onde foram transferidos os aprisionados por ordem do governador. Na Capitania de Ilhéus, no ano de 1601, o missionário Domingos Rodrigues formou um aldeamento em um local próximo à lagoa do rio Itaípe, termo da vila de São Jorge. Esses índios foram transferidos para a ilha de Itaparica naquele período, mas, o antigo local permaneceu como referência para os sobreviventes e foi identificado pelos colonos como sendo uma légua em quadra destinada aos índios.

Após as guerras, no século XVII aparece com mais frequência a denominação Guerem ou Gren, como parentes ou sinônimo de Aimoré. O padre Jâcome Monteiro (1610) assim descreveu:

E há outros que chamam tapuias e mais comumente *Aimurés*, que estão neste espaço de 140 léguas que há da Bahia ao Espírito Santo. A informação que deles tenho é a seguinte: primeiramente, antes deste gentio estar em paz conosco o mesmo era nomear *Guaimuré* a qualquer gênero de pessoa que ameaçá-la com todo o mal; e assim em qualquer parte que aportavam ficavam eles os senhores, porque em continente, lhe despejavam tudo. Chamam-lhes os bichos do mato; de nenhum gênero de gente, nem de armas, tem medo, porque nunca pelejam em campo, senão em ciladas[...] Dividem-se em várias castas como gentio da terra, chamando-se Guerem Guerens, Patutus, Napurus, Craempee, Piiouriis, Coconhum, Brue-Brue, Capajós, Cariris. Mas nenhum se nomeia pelo de *Guaimuré*, que quer dizer nome mau, ladrão, matador prezando-se todos do nome de *Guerem Guerem* [...]. (EMMERICH; MONSERRAT, 1975, p. 6, grifos dos autores)

Identificados como Guerem ou Gren, continuaram resistindo ao avanço da colonização, sendo constantemente denunciados por assaltos, destruição do patrimônio, mortes de escravos e colonos das vilas produtoras de farinha de Tinharé, Boipeba e Camamu. O governo geral atendia aos colonos justificando a necessidade de garantir a produção de farinha, importante item para suprimento das tropas que lutavam contra holandeses e os diversos povos indígenas dos sertões do nordeste. Os períodos de paz e conflitos se estenderam até o século XIX (PARAÍSO, 1992).

No período das reformas de 1758, algumas notícias sobre os índios

grens da Capitania de Ilhéus circularam entre as diversas autoridades do Conselho Ultramarino no reino e na Bahia. Um relato (apócrifo) informava que três a quatro anos antes de 1758 os índios ou gentios se ajuntaram e fizeram roças e outras plantações para sustento próprio. Destacava a atuação do padre Manuel Louzada, jesuíta superior do Engenho de Santana, localizado no termo da vila de São Jorge, que há muito tempo conquistava os gentios com presentes quando eles o visitavam no engenho. Mencionava a ação do coronel Pascoal de Figueredo, de pescadores e colonos que viviam nos arredores e colaboravam no início, fornecendo farinha e peixes para sustento do padre e dos índios. O autor da notícia enaltecia a atuação do padre residente,

[...] em sua palhoça sem mais casa nem Igreja servindo para a mesma, terços e rezas, de um lugar se parado da mesma palhoça fez mais algumas choupanas para habitação dos índios e nesta vida se acha sem mais outro auxílio humano porque estes foram os remédios eficaz dando de todas as aldeias, amor de Deus e paciência. E quanto ao espiritual ensina todos os dias a doutrina e o catecismo aos mesmos índios com utilidade dos de menor idade e dos adultos a que se pode e deve esperar porque estes costumam ausentar-se e discorrer pelos matos para buscarem os sustentos e por lá andam meses e meses por serem os matos o patrimônio que lhes deu a natureza e que herdaram de seus pais.

[...]

Nos rapazes e crianças tem feito o padre muitos batismos como com relação de lhe expirarem nas mãos alguns inocentes a gozarem de Deus por seu mistério sendo bastante a salvação de uma ovelha perdida para se levar todos os trabalhos. Os adultos nem se batizam nem se podem batizar porque sua rudez aspereza de idioma brutalidade de vida o não permitem como ensinar a todos os tutores, basta por agora a conta de que tem dado de receberem o batismo em caso de necessidade por senão incorrer nos prejuízos frequentes de continuarem nas mesmas Poligâmias, Superstições e ausências perpetua para as bênção como se pode esperar das gente inconstante e vagabunda e que não busca a fé por amor da Fé e só amam e estimam a liberdade da vida. (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, ca. 1758, D. 377)

Em 1759, sobre essa aldeia que chamou de “Aldeia dos Guereens”, o ouvidor Freire de Veras registrou que era habitada por “20 casais e mais 4 ou 5 índios que andavam dispersos e a eles se agregaram” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1759, fl.11), além dos muitos

outros índios que andavam pelos matos. Repetiu as informações conhecidas na época em relação aos missionários jesuítas Louzada e Agustinho, acrescentando que o último vivia em uma moradia na aldeia que fora construída pelo administrador do engenho de Santana. (BIBLIOTECA NACIONAL, 1759).

Referiu que os *guerens* tinham dois capitães, um chamado Francisco das Chagas, *mameluco*, e outro chamado Manoel Homem Preto. Esse era um escravo fugitivo do engenho de Santana e, durante muitos anos, conviveu com os índios, aprendendo sua língua. O superior do engenho perdoou o escravo, estabelecendo como condição de que atraísse alguns *guerens* dos matos para “domesticar” e doutrinar na fé católica. Muitos desses índios chegaram a ser batizados e o vice-rei (não identificado) concedeu patente de capitão ao escravo Manoel (MOTT, 2010, p. 185-186).

Quanto aos índios, a observação do ouvidor também seguia a visão preconceituosa, repetindo que eram pouco inclinados ao trabalho, mas plantavam pequenas roças e alguns costumavam entrar nas matas para cortar madeiras e extrair “mel de pau”. Viviam em palhoças que eles mesmos faziam, dormiam alguns no chão, outros em jiraus e quase todos andavam nus e passavam muita fome. O ouvidor informou que o missionário fornecia alguns panos para roupas, mas, assim que as roupas ficavam sujas, eles jogavam fora e pediam outras a quem passasse por lá. A aldeia localizava-se em uma “planície alta e vistosa donde se descobre o mar” e tinha nas proximidades uma “cachoeira grande de água excelente que vem parar no porto da mesma aldeia que confina com o rio Taípe” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1759, fl.11). Ressalvou que não obteve informações precisas sobre os proprietários das terras, cientificando serem férteis e com muito espaço para ampliação da posse dos índios para o interior.

As freguesias de índios descritas pelos ouvidores da comarca de Ilhéus

As estruturas político-administrativas das freguesias das vilas de índios de Olivença, Barcelos, Santarém e a da aldeia do Almada foram mantidas no reinado de dona Maria I, mesmo após a queda de Pombal. Em 1799, dom Antônio Correa, arcebispo da Bahia,

confirmou a vigência dos procedimentos definidos nas reformas de 1758, envolvendo as igrejas nas aldeias e vilas de índios. As aldeias ficavam encravadas nos termos das vilas a que pertenciam e eram servidas por padres missionários das ordens dos Barbadinhos e Carmelitas Descalços. As freguesias de índios funcionavam da mesma maneira que as dos brancos, todas tinham párocos colados e quando faltavam eram servidas por encomendados até a realização dos concursos. As vilas de índios tinham jurisdição definidas e os fregueses brancos que vivessem no interior dos limites permaneciam fregueses dos mesmos vigários. A cômputo anual de cento e vinte e cinco mil réis (mais vinte e cinco de guizamento) era paga pela Real Fazenda aos párocos de Barcelos, Santarém, Soure, Pedra Branca, Thomar, Olivença, Mirandela, Abrantes e ao missionário da Aldeia de São Fidelis; o pároco da freguesia da aldeia do Almada recebia duzentos mil réis.

As informações sobre a estrutura eclesiástica montada após a expulsão dos jesuítas na Capitania de Ilhéus foram escritas por autoridades civis como respostas às solicitações dos governos da Capitania da Bahia e de Portugal ou esclarecimentos de situações que necessitavam de intervenções emergenciais por parte das autoridades civis e eclesiásticas. Nas correspondências destacam-se a separação das jurisdições temporal e espiritual do governo, como uma característica própria da época, com base em princípios da racionalidade, como se projetava no período iniciado pelo ministério josefino e capitaneado pelo Marquês de Pombal. Três autoridades percorreram as vilas dos índios entre os anos de 1799 a 1808 e descreveram a conformação do espaço, a composição dos moradores e a situação política, econômica, social e religiosa.

A primeira descrição foi feita pelo capitão Domingos Alves Muniz Barreto, interessado em projetar-se como um intelectual influente durante o reinado de dona Maria I. Chegou a elaborar um plano de civilização para os índios, não adotado, explanando sobre a igreja da Freguesia de Santarém, que a serviço da Coroa visitou em 1791. O capitão registrou com indignação que foi a igreja mais “indecente” que encontrou. Uma construção em ruínas que na época de sua visita servia, parcialmente, de “curral de ovelhas”. Ao invés de reformá-la estavam construindo uma nova, com elevados custos, necessitando de muito mais dinheiro para concluir as obras (BIBLIOTECA NACIONAL, ca. 1792).

A segunda descrição foi a do ouvidor Balthasar da Silva Lisboa, que em 1799 escreveu uma “interessante informação sobre a Comarca de Ilhéus” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1914, p.109), mantida atualizada até 1802. Em Olivença destacou a “excelente igreja de 38,5 palmos de largura de parede a parede com um só altar” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1914, fl. 1). Criticou severamente os párocos que deveriam administrar o pasto espiritual que, por receberem uma cômputa insuficiente, viviam em conluio com o diretor, forneciam bebidas aos índios e os mantinham na brutalidade. Em virtude da ignorância dos índios, combinavam com os magistrados locais tornar obrigatórias as cobranças e pagamentos das conhecenças e dos demais impostos aos fregueses.

Na freguesia de Nossa Senhora dos Índios Guerens do Almada, Silva Lisboa constatou que a igreja era construída de taipa, coberta de palha e estava sem pároco; daí, durante sua visita, os índios não serem doutrinados. Registrou que o último pároco, que deveria residir junto aos fregueses, mas era ausente, havia sido denunciado por não rezar missas, desinteresse e irreligiosidade. O ouvidor atribuiu a visível redução e miséria da população aldeada à atitude do pároco que utilizava as terras e o trabalho dos índios nas suas lavouras e na extração de madeiras (BIBLIOTECA NACIONAL, 1914, p. 110).

Sobre a igreja de Nossa Senhora das Candeias de Barcelos o ouvidor destacou sua grandiosidade no tempo dos jesuítas e lamentou o estado de ruína que se encontrava quando de sua visita. Nada informou sobre o pároco. Situação pior encontrou na freguesia de Santo André da vila de Santarém, descrição que combina com a do capitão Domingos Muniz Barreto sobre a ruína da antiga igreja do tempo dos jesuítas e a construção inacabada da nova, que nem telhado tinha. Sobre o vigário, nenhuma notícia (BIBLIOTECA NACIONAL, 1914, p. 115).

A análise desenvolvida pelo ouvidor aponta para uma ascendente ruína das freguesias e vilas de índios e o ingresso de colonos luso-brasileiros como arrendatários das terras destinadas aos índios. Conferiu parte da culpa da situação de empobrecimento dos índios ao comportamento dos párocos e diretores e, por considerar os indígenas como vítimas, lamentou não haver pessoas de bom comportamento e atos que os elevassem à civilização e religião.

O discurso sobre a necessidade de intervenção espiritual era recorrente entre as autoridades coloniais, sendo a religião católica

entendida como o meio mais eficaz de promover a civilização, a disciplina social e a moralização dos costumes. Após a expulsão dos missionários da Companhia e a substituição por padres do Hábito de São Pedro, esses agentes do poder espiritual foram ausentes ou exerceram mal a função de civilizar. Também influenciaram, com seus exemplos, comportamentos e atitudes de corrupção, irreligiosidade, vícios e outros pecados.

A terceira análise foi do ouvidor Domingos Ferreira Maciel, que substituiu Balthazar da Silva Lisboa, em 1803. Ele teceu considerações otimistas, de acordo com o idealizado no período, sobre as freguesias e vilas dos índios na Comarca de Ilhéus, destoando das opiniões de seus antecessores e conterrâneos. Informou que no espiritual,

eles [os índios] estão tão civilizados, que se acham inteiramente livres das superstições do paganismo e reduzidos ao grêmio da Igreja: tem em cada uma das suas vilas e aldeias um pároco, que lhes administra o pasto espiritual. (BIBLIOTECA NACIONAL, 1915, p. 177)

Aparentemente o ouvidor, recentemente nomeado, ainda não tinha conhecimento pleno das vilas da comarca ou preferiu escrever apenas informações gerais e sem comprometimento pessoal.

Existiram na Comarca de Ilhéus até o fim do período colonial oito freguesias ou paróquias, incluindo as quatro identificadas como de índios, instituídas nas reformas de 1758. Os conflitos envolvendo o comportamento dos fregueses índios não eram diferentes dos adotados pelos fregueses das demais paróquias. De acordo com a *Devassa* realizada na visitação de 1813, um total de 1.500 pessoas foram denunciadas por comportamentos pecaminosos. Os denunciantes inquiridos foram 383 pessoas, sendo (197) 50,4% brancos, (96) 24,6% índios, (85) 21,8 pretos, e uma minoria formada por pardos e mamelucos (5) 1,2%. A maioria dos denunciados, 60,5% (destes 70% índios), foi acusada por comportamento pecaminoso no âmbito da moral familiar preconizada pela igreja católica: concubinato, incesto, ausência do cônjuge, maltrato a mulher, alcovite e meretrício. Duzentos e quatro pessoas (entre índios, negros, pardos e brancos) foram igualmente acusadas de irreligiosidade e feitiçaria. Nas freguesias caracterizadas “de índios”, nove fregueses foram acusados de feitiçaria, seis de não ouvirem missa e três de não se confessarem (MARCIS, 2013; MOTT, 1982).

A atuação dos párocos da freguesia dos índios grens – propostas para extinção

Não foram encontradas fontes sobre o primeiro vigário, padre Estevão, nomeado em 1758. Sua permanência na aldeia dos índios grens do Almada se baseia na indicação do novo pároco padre Francisco dos Santos Solledade que, por sua vez, foi designado e nomeado pela Mesa de Consciência e Ordens no ano de 1777 (MARCIS, 2013, p. 242). Durante a atuação deste pároco foram pensadas algumas ações, que não se concretizaram, no sentido de transferir os índios desse aldeamento para outro, em formação, na Barra dos Funis. As justificativas para a transferência foram: primeira, a necessidade de formar um aldeamento naquela região estratégica para a expansão da ocupação colonial e da pecuária, assim como estabelecer transporte e comunicação entre o litoral e o sertão. A segunda, o considerado fracasso na catequização dos grens, que se mantinham “na sua natural vida rústica e agreste, e alguns deles ou uma grande parte não receberam as águas do Batismo” (LOBO, 2001, p. 143). A responsabilidade pelo alegado fracasso era atribuída, em parte, à “rudeza da índole” dos grens, e, em parte, à “frouxidão” dos párocos que recebiam a cômputo anual, mas não cumpriam as funções segundo as observações do ouvidor Francisco Nunes da Costa.

Essa não era a opinião do pároco Francisco dos Santos Solledade que servia na freguesia de Almada ainda no ano de 1797, quando solicitou o Hábito da Ordem de Cristo. Justificou a solicitação alegando ter servido a Deus e ao Estado por mais de 30 anos, inclusive como capelão e pároco da Fortaleza de São João da Ajudá, na Costa da Guiné. Convém esclarecer que ele não foi o único religioso a reivindicar a comenda com a justificativa de ter servido na África, uma vez que a Coroa concedia patente militar aos eclesiásticos que concordavam em “arriscar a vida pela felicidade espiritual e temporal dos vassallos de Vossa Majestade [...] naquele Continente” (ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO, 1797, p. 2).

O pedido foi atendido, sendo-lhe concedida a “mercê de usar a insígnia e hábito de ouro pendente da mesma ordem”, alertando-se, porém, que deveria continuar servindo como pároco colado no sertão de Ilhéus, na freguesia de N. S. da Conceição dos Índios grens. Embora não fosse regra, somou positivo na análise a atuação

do padre nessa freguesia, “lugar desabitado, falta de todas as providências; infestado de bárbaros gentios” (ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO, 1797, p. 2).

O padre Solledade havia pedido para sair da freguesia e se apresentou como candidato opositor para o concurso de provimento da Igreja de Nossa Senhora de Assunção da Vila de Camamu, em 1796. Ao mesmo tempo, remeteu dois requerimentos ao Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e de Guerra, Luiz Pinto de Souza, que os encaminhou à Mesa de Consciência para análise. No primeiro, Solledade discorreu sobre a freguesia de Nossa Senhora dos Índios greus e sobre os fregueses índios. Desde que assumira a paróquia, sem alcançar sucesso, fizera todos os esforços para “reduzir os seus Paroquianos a estado de união, civilidade, e obediência aos Preceitos da Igreja” (ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO, 1797, p. 1). Revelou que a mesma situação, acrescentando a temeridade de perder a própria vida, foi enfrentada pelos padres que o antecederam.

A desobediência crônica dos paroquianos era a principal dificuldade para a catequese, segundo o padre, agravada pelo fato de que o lugar não era uma vila organizada com juizes e justiças como Barcelos e Olivença. Na opinião dele, nessas freguesias, os paroquianos índios haviam se sujeitado, sido domesticados e deixado os “bárbaros costumes.” Na sua freguesia não aconteceu isso e os índios abandonavam a “vida regular”, se embrenhavam nus pelos sertões e deixavam o padre sozinho, no eminente risco de ser atacado pelos índios pataxós.

Pelas informações do pároco, os índios não alteraram seu gosto pela liberdade e pelas matas, costume que abominava. Ele admitiu sua impotência, desânimo e total desesperança de catequizar os índios fregueses, alegando inclusive questões de consciência “por não poder inteiramente satisfazer os deveres de seu Ministério, e muito mais em perceber a larga cônica que Vossa Majestade anualmente lhe conferia pelo respectivo cargo” (ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO, 1797, p. 2).

No requerimento, o padre Solledade, afirmando ter comprovado a impossibilidade de catequizar os greus, sugeriu abolir a freguesia e distribuir os vinte casais de índios cristãos pelas vilas e freguesias de índios vizinhas. Ele admitiu sua própria descrença quanto ao sucesso dessa proposta ante a falta de esperança quanto à melhoria do estado de barbaridade e os costumes dos índios. Mas,

pelo menos garantiria a vida dele, suplicante, além da economia que resultaria aos cofres da Coroa.

A Mesa analisou ambas as solicitações e deferiu a primeira, promovendo o padre a colado na Igreja de Nossa Senhora de Assunção da vila de Camamu. Quanto à abolição da freguesia, solicitaram maiores esclarecimentos e um parecer do Arcebispado da Bahia. Na Bahia, o arcebispo pediu informações à câmara de Camamu, ao padre Francisco de Solledade e ao ouvidor da Comarca de Ilhéus, Balthasar da Silva Lisboa. Informado, elaborou um parecer favorável à extinção da freguesia, remetido à Mesa, em abril de 1798. No mês seguinte, o arcebispo remeteu outro parecer, reformulando o anterior e justificando não haver recebido as informações do ouvidor. Assim que recebeu as ditas notícias, voltou atrás e decidiu pela manutenção da freguesia, abrindo concurso para provimento da vaga de vigário colado, mesmo sem esperança de ter quem concorresse.

Silva Lisboa encaminhou seu parecer ao arcebispo, refutando cada um dos argumentos levantados para a extinção da freguesia, defendendo a sua importância no âmbito espiritual e prático. Negou a existência de apenas 20 casais de índios, pois outros tantos que circulavam nos arredores também frequentavam a freguesia e, sendo ela extinta, ficariam impossibilitados de satisfazer as devidas obrigações da religião católica. Chamou atenção para a importância do aldeamento do Almada para manter viva a missão da Igreja, mas, principalmente, para garantir a proteção aos índios e colonos contra os inimigos pataxós. Se o aldeamento fosse extinto, o perigo representado pelos pataxós aumentaria e nenhuma localidade ficaria isenta do furor desses gentios e, provavelmente, os grens se juntariam para auxiliá-los.

O ouvidor e o arcebispo sabiam que os povos indígenas abominavam mudarem dos lugares em que se acostumavam viver, os quais consideravam como seus territórios. Essa certeza anulava a possibilidade de transferir as famílias, ou mesmo frequentarem a distante igreja da vila de São Jorge. Em relação à rusticidade e ignorância alegada pelo padre, o ouvidor argumentou que o arcebispo considerasse que esse comportamento só seria modificado pela censura e disciplina rigorosa que os padres dispensavam, e que sem a Igreja os índios e suas famílias ficariam mantidos no obscurantismo.

O ouvidor concluiu a defesa da manutenção da freguesia apelando para a história dos grens, reforçando a necessária proteção aos indígenas por honra da Igreja e do Estado. Lembrava que o rei

sempre cooperou com a Igreja, objetivando civilizar os gentios e de trazê-los à religião. Salientou inúmeros índios bravos, habitantes das cabeceiras do Almada, que podiam ser trazidos à civilização, como ele, ouvidor, esperava. Se a freguesia fosse extinta, questionava ao arcebispo: Quem lhes poderia subministrar o pão da palavra e encaminhá-los para a salvação? Qual seria a finalidade de atrair os índios e os tirar do mato, para ficarem sepultados nas mesmas trevas? Lembrava ao arcebispo que a maior vantagem em civilizar os índios, ninguém sabia melhor que o prelado, era da própria Igreja e do Estado (ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO, 1799).

No reino, o desembargador procurador-geral das Ordens designado para analisar o processo e manifestar-se diante da Mesa revelou sua indignação com o arcebispo, registrando que “não era a primeira vez que o prelado informava um negócio e depois apareciam novas informações dizendo o contrário” (idem, fl. 1). O desembargador sugeriu que o arcebispo deveria ser advertido para que “averiguasse antes perfeitamente as coisas e informasse com pleno conhecimento de causa a fim de não arriscar o bom conceito que tinha merecido até agora” (idem, fl.1).

Depois da descompostura, o desembargador expressou que as razões levantadas pelo ouvidor da comarca “não destruíam” a determinação de abolir a freguesia que ele havia ajuizado no parecer anterior (aviso de 3/9/1796). Ao contrário, o convenceram ainda mais, pois justificavam e reforçavam a determinação de se buscar outros meios e remédios para atrair e catequizar os greus. A decisão final da Mesa foi favorável à retratação do arcebispo e contrária ao parecer do desembargador, deferindo pela não extinção da freguesia.

A extinção do aldeamento de Almada e da freguesia Nossa Senhora da Conceição dos índios greus

Apesar da ausência de notícias, o aldeamento e a freguesia Nossa Senhora da Conceição dos índios greus no Almada existiram até 1814, quando os índios greus foram definitivamente transferidos por obra do ouvidor da Comarca de Ilhéus, que anteriormente tinha se manifestado contrário à extinção. O desembargador Balthasar da Silva Lisboa assim relatou o desmantelamento final:

Tenho a honra de participar a V. Ex^a. haver-se realizado a mudança da povoação d'Aldeia d'Almada cita na Cachoeira do rio Itaípe dos Ilhéus para o Rio Salgado, que desemboca no Rio da Cachoeira na mesma vila dos Ilhéus, na margem [...] que se está abrindo para as aldeias, que até o Espírito Santo ficará concluída. (ARQUIVO HITÓRICO ULTRAMARINO, 1814, D. 17779)

Nessa mesma região, o coronel Felisberto Caldeira Brant, senhor do Engenho de Santana, estava encarregado de abrir a estrada para o sertão da Ressaca e os índios camacans e mongoiós estavam sendo desalojados de seus territórios. Apesar da resistência à submissão, em 1814 os mongoiós aceitaram aldear-se. Os índios grens foram, então, transferidos para cobrir a segurança da estrada e preparar a estrutura da nova povoação com o corte e a abertura das matas para fazer roças e moradias.

Na correspondência, o ouvidor noticiou o feito como se fosse uma vitória da civilização representada pela Coroa. Em homenagem ao príncipe regente, deu à nova povoação o nome de São Pedro de Alcântara, marcando a sua fundação para agosto, mês do aniversário do homenageado. A inauguração seria celebrada com uma missa na capela, ministrada pelo pároco, padre Domingos José Dantas, da extinta freguesia d'Almada.

As informações sobre os índios grens do Almada se tornaram mais esparsas e a denominação Guerem aparece com maior frequência nas fontes. Em 1817, o viajante príncipe Maximiliano (WIED-NEUWIED, 1969, p. 330-331) percorreu a região do rio Itaípe com a intenção e "curiosidade" de conhecer os índios. O príncipe havia visitado e estudado a língua dos botocudos no Rio Doce, Minas Gerais. Quando soube que os grens e guerens também eram conhecidos como um dos ramos dos botocudos, decidiu conhecer a aldeia do Almada.

Ele descreveu que nas margens do rio Itaípe existiam um grande engenho e pequenas engenhocas que produziam principalmente aguardente e gêneros alimentícios para consumo. O local que havia sido destinado para o aldeamento e a igreja estava desabitado; nele só vivia um velho senhor, chamado "capitão" Manoel, e duas ou três senhoras idosas. Elas contaram que alguns habitantes morreram e outros foram transferidos para povoar São Pedro de Alcântara. Conversando com Manoel, o príncipe constatou a semelhança entre as línguas dos guerens e botocudos e, demonstrando frustração, descreveu que o

“capitão” já não usava mais os botoques nem desfigurava os lábios e as orelhas por placas de madeira, mas deixava o cabelo crescer até a nuca. Ele sempre andava com seu arco e flechas demonstrando apreço pela sua gente, se emocionando ao ouvir as palavras do vocabulário botocudo, aprendida e pronunciadas pelo príncipe.

Da área anteriormente destinada à povoação dos grens, uma légua quadrada havia sido adquirida por um estrangeiro, chamado Weyl, que pretendia fundar ali uma grande fazenda. Ele ainda não tinha edificado casa para a família e estava provisoriamente ocupando uma das três moradias remanescentes. Maximiliano descreveu os últimos vestígios do que foi um dia o aldeamento do Almada.

Conclusão

Consonantes com a instituição do padroado, as novas freguesias passaram a integrar o espaço do poder real com os párocos colados assumindo o papel de intermediários e agentes da Coroa e da igreja. A Coroa, responsável pelo recolhimento do dízimo, assumia os custos financeiros da manutenção das igrejas e a cômputo anual do pároco colado, embora sobreviessem outras formas de rendas, como as conhecidas, as contribuições para a manutenção da igreja. Nas freguesias criadas foi expressamente proibido realizar quaisquer tipos de arrecadação, cabendo inteiramente ao governo arcar com as despesas e aos párocos sobreviver com a cômputo estabelecida.

A atuação dos novos párocos e paroquianos era regulada pelas exigências e legislação específica da Coroa e do arcebispado. O discurso de catequese e conversão foi substituído pelas alusões ao cumprimento das obrigações religiosas tradicionais e o comportamento moral e espiritualmente de acordo com os mandamentos da igreja foi substituído pelo paradigma de comportamento civilizado nos moldes ocidentais. Os pecados e as penitências dos fregueses índios foram igualados aos demais cristãos, sujeitos ao controle e à vigilância da igreja através das visitas e devassas episcopais, como a ocorrida em 1813 nas diversas freguesias do “ramo Sul” integrantes do Arcebispado da Bahia na, então, Comarca de Ilhéus.

A existência de uma paróquia com sua igreja-matriz e capelas representava a cristianização e ocidentalização e, no caso de Portugal, também um espaço simbólico da presença do rei, uma diferença

crucial da atuação da Companhia de Jesus, que devia reverência e obediência ao papa. O rei ausente deveria ser reverenciado e apresentado em todos os rituais solenes ou ordinários, por isso o cuidado esmerado com o patrimônio, pois as instalações das igrejas eram a face visível dessa presença real.

Para o estabelecimento de uma capela ou mesmo de uma freguesia não era padrão existir, previamente instalada, uma estrutura administrativa civil, materializada em uma vila ou povoação portuguesa. Muitas capelas tornaram-se o centro de atração de populações que se formaram em povoações e, posteriormente, vilas, ou permaneceram como aldeia de índios, servindo para a defesa das propriedades coloniais e dos moradores contra investidas de outros índios não aliados. A freguesia de Nossa Senhora da Conceição, na aldeia do Almada, constituiu-se em um caso exemplar do investimento da Coroa portuguesa e do Arcebispado da Bahia em ocidentalizar um espaço indígena e revelador da resistência cultural cotidiana dos índios.

Como a Igreja era um componente da estrutura político-administrativa da Coroa portuguesa, os padres agiam como intermediários entre o poder espiritual e o temporal, sendo responsáveis pelo controle das questões da moral e do espírito. Os fiéis indígenas integrados como vassalos eram cobrados por comportamento e atuação de acordo com os preceitos da Igreja e da justiça do reino. Todavia, de forma dissimulada ou não, os fregueses podiam continuar praticando suas tradições e rituais, uma vez que as deficiências desse agente e da própria estrutura das freguesias permitiram algum espaço de autonomia aos fiéis indígenas. Ademais, concordamos com a proposição de Almeida (2001, p. 242) de que as igrejas tinham um significado simbólico para os índios, às quais era vinculada a própria existência da aldeia. Foi em torno da Igreja que os aldeados se socializaram e reconstruíram suas identidades e territorialização, adotando inclusive o santo padroeiro (orago) na denominação.

Referências

ALMEIDA, M. R. C. de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2001.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO (Portugal). **Consulta da Mesa de Consciência e Ordens ao Rei sobre o provimento da vigararia de N. S. da Conceição da Nova Almada**. Bahia, 11 de dezembro de 1758. AHU_ACL_CU_005, cx. 138, D. 10682. Anexo: consulta (2ª via, 01/1759).

_____. **Consulta da Mesa de Consciência e Ordens ao Rei sobre o requerimento do vigário de Nossa Senhora da Conceição da Nova Almada padre Estevão de Souza solicitando aumento de côngrua e ajuda de custo**. Bahia, 15 de dezembro de 1758. AHU_ACL_CU_005, cx. 138, D. 10686. Anexo: consulta (2ª via, 29/1/1759).

_____. **Carta do desembargador da Bahia Baltazar da Silva Lisboa ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar] conde da Barca [Antônio de Araújo de Azevedo] comunicando a mudança da povoação da aldeia de Almada, situada na Cachoeira do rio Itajuípe para o rio Salgado**. Valença, 24 de maio de 1814. AHU_ACL_CU_005, cx. 256, D. 17779. Anexo: 1 doc.

_____. **Catálogo de documentos manuscritos avulsos referentes ao ultramar existentes no AHU [ca. 1759]**. Microfilme rolo 4. INFORMAÇÃO (minuta) sobre os gentios ... [s/d] [1755?]. AHU_CU_035, cx. 4, D. 377

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Mesa de Consciência e Ordens (MCO) (Portugal). **Ordem de Cristo/Arcebispado da Bahia**. Sobre o requerimento do padre Francisco dos Santos de Solledade, Vigário [...] em que pretendia a extinção desta Paróquia, passando seus fregueses a repartir-se e incorporar-se pelas duas freguesias convizinhas de Olivença e dos Ilhéus. Em 24 de maio de 1799. Anexo: Provisão por 2 vias.

_____. **Sobre provimento de seis igrejas que se achavam vagas no Arcebispado da Bahia**. Palácio de N. S. da Ajuda. Fevereiro de 1777. [Consulta remetida pelo Arcebispado da Bahia em 1775]. Cx. 1. Maço 1.

_____. **Provimentos de Igrejas e outros objetos, 1796-1801**. Nomeação de Francisco Santos Solledade para Camamu, 22/5/1797. Cx. 2, Maço 2, doc. n. 03.

_____. **Provimentos de Igrejas e outros objetos, 1796-1801**. Requerimento ao Habito da Ordem de Christo do padre Francisco dos Santos Solledade, [...] Palácio de Queluz, 7 de fevereiro 1797. Cx. 2, Maço 2, doc. 2.

BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1914:** Inventário dos documentos relativos à Bahia existentes no Arquivo de Marinha e Ultramar de Lisboa organizado para Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro por Eduardo de Castro e Almeida. Bahia, 1798-1800. vv. 36, 4. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1916.

_____. **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1915:** Inventário dos documentos relativos à Bahia [...] existentes no Arquivo de Marinha e Ultramar de Lisboa organizado para Biblioteca nacional do Rio de Janeiro por Eduardo de Castro e Almeida., Bahia, 1801-1807. vv. 37, 5. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1918.

_____. **Notícia da viagem e jornadas que fez o capitão Domingos Alves Branco Muniz Barreto entre os índios sublevados nas vilas e aldeias da Comarca de Ilhéus e Norte da Capitania da Bahia,** 1 doc. original 17 f. inum., 5 est. coloridas. Ms 512 (50). [ca. 1792]

_____. **Respostas aos quesitos retro respectivos à Aldeia de N. S. da Escada, [...] S. I. 1768 [1759].** MS 512, (28), 33 f. Dotação antiga: I - 4, 3, 22.

BRUNET, L. C. **De aldeados a súditos: viver, trabalhar e resistir em Nova Abrantes do Espírito Santo, Bahia 1758-1760.** 2008. Dissertação (Mestrado em História)– Universidade Federal da Bahia, Salvador 2008. Disponível em: <<http://www.ppgh.ufba.br/spip.php?article229>>. Acesso em: 14 jun. 2010.

DOMINGUES, A. **Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII.** Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

EMMERICH, C.; MONSERRAT, R. Sobre os aimorés, krens e botocudos: notas linguísticas. **Boletim do Museu do Índio (Antropologia)**, Rio de Janeiro, n. 3, p. 5-45, out. 1975.

LOBO, T. (org.). **Cartas baianas setecentistas.** São Paulo: Humanitas: FFLCH: USP, 2001. (Série Diachonica. Fontes para a História da Língua Portuguesa, 3.). Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/2367853/00333-Cartas-Baianas-Setecentistas>>. Acesso em: nov. 2013.

MARCIS, T. **A integração dos índios como súditos do rei de Portugal: uma análise do projeto, dos autores e da implementação na Capitania de Ilhéus, 1758-1822.** 2013. Tese (Doutorado em História Social)– Universidade Federal da Bahia, 2013.

MOTT, L. Bahia: inquisição & sociedade. Salvador: Edufba, 2010.
_____. **Os pecados da família da Bahia de Todos os Santos**. Salvador: CEntroi de Estudos Baianos 1982. (Série Publicações da Universidade Federal da Bahia, 98).

NEVES, G. P. das. **E receberá mercê**: a Mesa de Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil – 1808-1828. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

NOVAIS, F. **Ter sido colônia é a diferença do Brasil**. Entrevista com Fernando Novais para a Fapesp. [S.l.: 2010]. Disponível em: <<http://blog.cybershark.net/miguel/2010/01/11/entrevista-com-fernando-novais-para-a-fapesp/>>. Acesso em: nov. 2013.

PARAÍSO, M. H. B. Botocudos e sua trajetória histórica. In: CUNHA, M. C. da; SALZANO, F. M. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **O tempo da dor e do trabalho**: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do Leste. 1998. Tese (Doutorado em História Social)– Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

SANTOS, F. L. **Da catequese à civilização**: colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800). 2012. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

SANTOS, P. F. dos. **Poder e palavra**: discursos, contendas e direito do padroado em Mariana (1748-1764). São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2010.

SILVA, António Delgado da. **Collecção da Legislação Portuguesa desde a última Compilação das Ordenações**. Lisboa: Typografia Maigrense, 1828. Disponível em <<http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>>. Acesso em: 1º dez. 2012.

WIED-NEUWIED, Maximiliano de. **Viagem ao Brasil nos anos de 1815 a 1817**. Brasiliana Eletrônica, [200-]. Disponível em: <<http://www.brasiliana.com.br/obras/viagem-ao-brasil-nos-anos-de-1815-a-1817/pagina/326/texto>>. Acesso em: 6 nov. 2012.

Tradução e mediação: interações sociais entre colonos e os “tapuias” no Sertão das Jacobinas (1656-1697)

Solon Natalício Araújo dos Santos

Professor da Educação Básica pela Secretaria de Cultura da Bahia.

E-mail: s_natalicio@yahoo.com.br

Recebido em: 15/09/2013.

Aprovado em: 18/11/2013.

Resumo: Este trabalho consiste em um estudo dos contatos e da operação de tradução e organização dos símbolos entre os índios Payayá e os missionários jesuítas na segunda metade do século XVII, durante o processo de povoamento colonial do Sertão das Jacobinas. Fazendo uma releitura de trechos das cartas *Sexennium Litterarum 1651-1657* e da *Ánua de 1693*, de autoria dos jesuítas Antonio Pinto e Manuel Correia, este estudo revela o dinamismo histórico-cultural das relações de contato entre os Payayá e os jesuítas, por meio dos descimentos e dos aldeamentos no Sertão das Jacobinas, e o processo de tradução e mediação pelo qual estes índios e missionários projetaram as suas imagens e universos simbólicos.

Palavras-chave: Tradução; contatos; Sertão das Jacobinas; índios Payayá; missionários jesuítas.

Translation and mediation: social interactions between colonists and the "tapuias" in the Hinterland of Jacobinas, Brazil

Abstract: This work is a study of contacts and translation operations and organization of symbols between Payayá Indians and the Jesuit missionaries in the second half of the seventeenth century, during the colonial settlement of the Hinterland of Jacobinas, Bahia, Brazil. By re-reading excerpts from the letters *Sexennium Litterarum 1651-1657* and *Anua de 1693*, by Jesuit Antonio Pinto and Manuel Correia, this study reveals the historical-cultural dynamics of the contact relations between the Payayá and the Jesuits, through slave raids and settlements in the Hinterland of Jacobinas, and the process of translation and mediation by which these Indians and missionaries projected their images and their symbolic universes.

Keywords: Translation; contacts; Hinterland of Jacobinas; Indians Payayá; Jesuit missionaries

Neste artigo, pretende-se identificar e analisar as negociações e os conflitos entre os diversos grupos indígenas do Sertão das Jacobinas, os missionários, poderosos sesmeiros, curraleiros e autoridades do governo colonial. As formas de resistência dos “tapuias” ao processo de ocupação e integração do Projeto Colonial não se restringiram aos confrontos diretos que resultaram na chamada Guerra dos Bárbaros, posto que, diante do extermínio gerado pelos conflitos, os aldeamentos despontaram como um campo para novas oportunidades de negociação e resistência das etnias sobreviventes.

Segundo Cristina Pompa (2003), havia um costume, difundido entre historiadores e antropólogos, de configurar o encontro entre os missionários e os indígenas como um choque entre dois blocos monolíticos, opostos e irreduzíveis, com suas imutáveis tradições; um demonizando, aldeando e impondo seus esquemas culturais e religiosos e o outro os absorvendo, sendo destruído, ou procurando permanecer o mais perto possível ao que era antes da conquista.

Contrariando esta imagem da sociedade colonial, a Nova História Indígena tem mostrado um mundo de rápidas mudanças, no qual a resistência não ocorre apenas sob a forma de revolta, mas também de estratégias de mediação, mestiçagem, adaptação, negociação, construções permanentes de identidades e de novas formações sociais (POMPA, 2003).

Dos contatos entre os índios do sertão e os missionários jesuítas, articulou-se uma complexa operação de tradução e organização dos símbolos, uma circularidade entre a cultura “tapuia” e a cultura cristã ocidental, resultante do impacto entre esses agentes culturais. Fazendo-se uma releitura de trechos das cartas *Sexennium Litterarum 1651-1657* e da *Ánua de 1693*, de respectivas autorias dos jesuítas Antonio Pinto e Manuel Correia¹, pode-se revelar o dinamismo das relações de contato entre os “tapuias” (Payayá, Sapoiá e Moritises) e os jesuítas e o processo de tradução e mediação pelo qual estes índios e missionários projetaram as suas respectivas imagens e universos simbólicos (LEITE, 2000, p. 270-315; POMPA, 2003, p. 221-293, 361-406).

A partir do entendimento de que há uma influência recíproca entre a cultura dos grupos subalternos e a cultura dominante,

¹ Infelizmente, não temos o relato original das cartas, mas apenas os resumos de Serafim Leite e Cristina Pompa.

reconhece-se que nos estudos sobre as disputas entre os índios e os missionários pelos espaços de poder simbólicos, dos quais os indígenas são escolhidos como os protagonistas, enfrentam-se os problemas das documentações que são quase sempre indiretas. O que significa dizer que os pensamentos e crenças dos índios do passado chegam até nós através de filtros e intermediários que os deformam. No caso deste trabalho, o imbróglio da documentação é o fato de ser duplamente indireta, posto que se baseia na tradução-interpretção do eminente historiador jesuíta Serafim Leite, pesquisador que, como observou a antropóloga Cristina Pompa (2003, p. 362-3), em certas ocasiões fez opções bastante questionáveis, como a de não transcrever trechos dos escritos que versavam sobre o universo simbólico dos índios "tapuias" kariri.

Não obstante, como bem observou Carlo Ginzburg (2006, p. 16), não é preciso exagerar quando se fala em filtros e intermediários deformadores, pois mesmo que as fontes sejam indiretas e "não objetivas", não significa que sejam inutilizáveis. Reforçando esta ideia, Cristina Pompa (2003, p. 25) diz que "do ponto de vista antropológico seria limitante pensar que os textos dos missionários não possam nos devolver nada além de informações sobre a cultura ocidental que os produziu". Analisados com os devidos cuidados, estes textos podem contribuir para a reconstituição da dinâmica pela qual a evangelização missionária foi reelaborada pelas culturas indígenas a partir de suas próprias representações, ou seja, uma dinâmica de "tradução" cultural inerente aos nativos, que tomaram e transformaram para si o que se apresentava como o outro (POMPA, loc. cit.).

Com essa concepção, Pompa propõe superar a ótica de autores como o padre Serafim Leite e Luiz Felipe Baeta Neves, que vêem no processo de evangelização dos povos indígenas uma imposição – positiva ou negativa – do colonizador sobre uma massa amorfa e indefesa. E assim, munida de um estudo minucioso de algumas fontes inéditas e de outras já conhecidas dos séculos XVI e XVII, ela critica essa "vitimização" e o dualismo vencedor x vencido, vendo na evangelização algo mais do que uma imposição, senão um complexo processo de "traduções" culturais mútuas entre os missionários e os índios².

2 Ver a resenha de *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, João Azevedo Fernandes, 2004.

O sertão das Jacobinas, “um espaço imaginário” geograficamente situado no centro da Capitania da Bahia, atual Piemonte da Chapada Diamantina, sem contornos precisos, possivelmente estendia seus limites no sentido N/S entre os rios Itapicuru Açu e Paraguaçu, e W/E entre o Médio São Francisco e o Recôncavo baiano. Essa região serviu como cenário para os movimentos de ocupação e povoamento de variados agentes colonizadores (exploradores, curraleiros, missionários, soldados, autoridades, africanos, crioulos, mamelucos), mas também para o despovoamento e interação de diversas etnias indígenas (Payayá, Sapoiá, Tocós, Moritises, Secaquerinhens ou Cacherinhens, Topins e Amoipiras).

Do ponto de vista linguístico, os Payayá, Sapoiá e Moritises faziam parte da família kariri, ramo que sequencialmente é atribuído ao tronco Macro-Jê (OTT, 1958; URBAN, 1992). Segundo Dantas, Sampaio e Carvalho (1992), a família kariri predominava em uma região que abrangia desde o Ceará e a Paraíba até o sertão setentrional baiano.

A expansão curraleira, a instalação das fazendas, a distribuição de sesmarias e a mineração do salitre e do ouro condicionaram o longo processo de construção colonial do Sertão das Jacobinas. O papel dos índios Payayá, Sapoiá e Moritises diante do quadro de interiorização do Projeto Colonial dentro de seu território oscilou entre a resistência e a cooperação. Portanto, neste contexto instável das relações culturais e socioeconômicas entre os indígenas e os agentes coloniais, a atuação da empresa missionária foi de fundamental importância para o processo colonizador do Sertão das Jacobinas.

A partir da segunda metade do século XVI, diversas expedições - em sua maioria saídas de Salvador, da Vila de Porto Seguro, de Ilhéus e de Cachoeira - partiram com um ímpeto inicial em busca de supostas riquezas minerais das terras incógnitas do sertão, arriscando-se em aventuras alimentadas por “mitos da conquista”³. Desse período, as principais entradas para o Sertão das Jacobinas foram as de Gabriel Soares de Souza e Belchior Dias Moréia⁴.

Foram grandes proprietários das terras do Sertão das Jacobinas os Senhores D’Ávila da Casa da Torre, família que possuía duzentas

3 Sobre os mitos da conquista ver Holanda, 1977.

4 Sobre os itinerários de Gabriel Soares de Souza e Belchior Dias Moréia, ver o relatório do Coronel Pedro Barbosa Leal ao Vice-rei Conde de Sabugosa, de 22 de novembro de 1725, transcrito em Varnhagen, 1978.

e sessenta léguas pela margem esquerda do rio São Francisco e oitenta léguas pela margem direita do mesmo rio; o mestre de campo Antônio Guedes de Brito, que possuía cento e sessenta léguas contadas desde o morro do Chapéu até o rio das Velhas; e João Peixoto Viegas, que havia incorporado as terras do Itapororocas e Jacuípe no Alto Vale do Paraguaçu (ABREU, 1963; ANTONIL, 1982).

A criação de gado consistiu em um fator preponderante da penetração colonizadora do sertão. A partir de 1620, Francisco Dias D'Ávila, neto do primeiro Garcia D'Ávila,

promoveu o povoamento dos altiplanos de Jacobina, levou o gado do Itapicuru para o médio São Francisco. Fez do boi o seu soldado. O rebanho arrastava o homem; atrás deste, a civilização. A terra ficava à mercê da colonização: ele a inundou de gados, em marcha incessante para o interior. Aqueles animais levavam nas aspas as fronteiras da capitania. Dilatavam-na. (CALMON, 1983, p. 41)

Conforme Antonil, “do sertão de dentro as boiadas vão quase todas para a Bahia, por lhes ficar melhor caminho pelas Jacobinas, por onde passam e descansam” (ANTONIL, 1982, p. 200). A abundância de água em rios e fontes, a fertilidade das planícies e a vegetação rala faziam do Sertão das Jacobinas um lugar propício para a expansão da pecuária e a instalação de fazendas, posto que o estabelecimento dos currais dependia da disponibilidade de pastos e outros recursos naturais⁵.

A empresa missionária, sintonizada com a política de interiorização do projeto colonial promovida pelas autoridades e colonos, seguiu os rastros da expansão da pecuária e das expedições mineradoras a partir do século XVII pelo Sertão das Jacobinas. Ela foi incentivada, principalmente, na segunda metade dos seiscentos, logo após a expulsão dos holandeses, com a finalidade de descer os chamados “tapuias” para o litoral ou fixá-los em aldeamentos no meio do sertão, para serem catequizados e servirem de mão de obra ou soldados para as campanhas militares (PUNTONI, 2002).

Os primeiros missionários a manterem contato com os povos indígenas no Sertão das Jacobinas, durante os dois primeiros séculos

⁵ Sobre o regime de terras e o trabalho na pecuária sertaneja ver Silva, 2002.

de colonização, foram os da Companhia de Jesus. Entre 1553 e 1555, o padre Azpilcueta Navarro participou como capelão dos expedicionários de uma entrada comandada por Francisco de Espinhosa, acompanhada por doze brancos e muitos índios, com o fim de descobrir ouro, prata e “gente do sertão mais capaz”. Os resultados foram negativos. Da mesma forma, entre 1574 e 1575, sob as ordens do governador Luiz de Brito e Almeida houve outra expedição em busca de metais, pedras preciosas e “negros da terra”, liderada por António Dias Adôrno, composta de 150 portugueses e 400 “soldados”, ou seja, índios guerreiros, acompanhada pelo padre João Pereira e o Irmão Jorge Velho, que alcançou a região hoje conhecida como Chapada Diamantina, onde se pensava existir uma fabulosa “Serra das Esmeraldas”. Desta expedição participou o mameluco Domingos Fernandes Nobre, de alcunha Tomacaúna, o mesmo que se envolveu anos mais tarde com a “Santidade de Jaguaripe” (LEITE, 2000, 1940; POMPA, 2003; VAINFAS, 1995).

Seja pela assistência espiritual, seja pelo prestígio e convencimento junto aos índios, muitos particulares dirigiam-se aos governadores ou ao próprio Rei para solicitar a companhia dos padres missionários em suas expedições. Mas nem todos eram atendidos, como foi o caso da entrada de Gabriel Soares de Sousa, notório apressador de índios e desafeto dos jesuítas. Este, como a maioria dos senhores do seu tempo, costumava sequestrar os índios e sabotar o trabalho dos missionários (cf. RICUPERO, 2009, p. 207-42).

Não obstante, foram frequentes os exemplos de intervenção dos padres junto aos índios do sertão. Em um exemplo, do sertão do Arabó ou Orobó, entre 1575 e 1576, os missionários desceram 20.000 indígenas para os aldeamentos próximos dos estabelecimentos coloniais⁶. Porém, em 1583 só restavam alguns, tendo morrido a maioria devido aos maus-tratos, trabalho compulsório e exaustivo, fome e epidemias (LEITE, 2000).

6 O sertão do Orobó correspondia a uma região de serras situadas entre os rios Paraguçu e Jacuípe que possivelmente separava o Recôncavo e o sertão das Jacobinas. Apesar de existir atualmente uma serra do Orobó, situada perto do município de Rui Barbosa, o mais correto é entender que, no século XVI e XVII, a chamada “serra do Orobó” compreendesse a região de serras que incluíam as serras de Santa Brígida (no município de Itaberaba), do Camisão (Ipirá) e de São Francisco (Serra Preta), entre outras que compõem o planalto leste anterior à depressão do rio São Francisco. Ver Puntoni, 2002.

Em 1558, os jesuítas tiveram os primeiros contatos com os Amoipiras, grupo tupi que habitava a margem esquerda do rio São Francisco, distante 150 léguas (aproximadamente 900 km) da cidade de Salvador. Conseguiram descer sete índios para “os aldeamentos da Baía”, os quais permaneceram durante oito meses, retornando às suas terras acompanhados por mais missionários empenhados em descer outros Amoipiras⁷.

Entretanto, devido às investidas dos holandeses na costa e ameaças francesas, as entradas se tornaram rarefeitas, limitando-se apenas aos campos do Orobó. Só em meados do século XVII, quando assegurada a costa e expulsos os batavos, foi que estas expedições passaram a ser incentivadas pela Coroa e autoridades coloniais.

O Governador Dom Jerônimo de Ataíde, o Conde de Atouguia, por Provisão de 29 de janeiro de 1655, nomeou o experiente Capitão João Pereira, por já “ter combatido em diferentes jornadas do Sertão” e ser “pessoa de inteligência, valor e perito nos lugares daquellas Nações”, como Cabo de todos os índios e gentis domésticos (por volta de 110) que acompanharem o missionário jesuíta Rafael Cardoso e outro padre que, por ordem do Padre Provincial, deveriam passar ao Sertão do Gentio Bárbaro em busca dos Amoipiras. Esta entrada, por volta de 1656, passou pelas serras das Jacobinas e visitou os Tocós, Sapoiá e os Payayá (BIBLIOTECA NACIONAL, 1656, DH31:182-3; LEITE, 2000).

Também houve uma expedição no primeiro semestre de 1666, chefiada pelo padre Jacob Roland e pelo Irmão teólogo João de Barros, na qual primeiramente estacionaram na aldeia de São Pedro de Saguípe, depois pararam na povoação de Nossa Senhora de Nazaré de Itapicuru, passaram na aldeia de Massacará da Santíssima Trindade, onde havia uma grande seca, e tomaram o rumo das Jacobinas, onde encontraram os Secaquerinhens ou Cacherinhens e os Sapoiá (LEITE, 2000). Conforme a portaria de 27 de maio de 1666, o Provedor-mor da Fazenda Real mandou dar ao Padre Jacob Roland, religioso da Companhia de Jesus, que “vae á missão da Jacuabina à conversão dos Índios, trinta mil reis para levar de resgates para o mesmo intento” [sic] (BIBLIOTECA NACIONAL, 1666, DH7:248).

⁷ *Ibidem*. Sobre os Amoipiras ver Gabriel Soares Sousa, em *Tratado descritivo do Brasil em 1587*.

Assim, eles fundaram a Missão de São Francisco Xavier (localizada na Jacobina Velha, atual Campo Formoso, cidade distante aproximadamente 420 km de Salvador), construindo uma Igreja na aldeia dos Sapoiá. Além desta, foram fundados os aldeamentos de Santo Inácio e Santa Cruz:

Porquanto os moradores dos campos e Serra da Jacuabina, ora se tem reduzido a Fé Catholica, e baptizando uma aldeia de Nação sapoya, para donde tenho enviado [*sic*] um religioso Missionário da Cia de Jesus, assim para sua segurança e exemplo que della pode resultar aos mais Bárbaros para o dito Missionário os poder encaminha mais facilmente a se fazerem christãos, e se operem aos Bárbaros, e domesticarem as aldeias circo visinhas, que podem ser necessários ao serviço de Sua Alteza [...]. (BIBLIOTECA NACIONAL, 1674, DH7:305-7)

Somente por volta de 1670 a 1675 foi que o padre missionário Antonio de Oliveira conseguiu reduzir os Payayá e os assistiu durante três anos, juntamente com o padre Francisco de Avelar. Entretanto, os sesmeiros João Peixoto Viegas e Antonio Guedes de Brito, por alcançarem o favor do governador Afonso Furtado Rio de Mendonça (1671-1675), pretendiam remover as Aldeias dos Payayá para que servissem de defesa às suas terras contra outros “tapuias”:

Affonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça, etc. Faço saber aos que este Alvará de administração virem que havendo respeito a que, por parte de João Peixoto Viegas se me enviou a representação por sua petição cujo theor hé o seguinte. Senhor. – Diz João Peixoto Viegas, que ha nove annos desce do sertão para as suas fazendas e terras de Itaporocas e Jacuipe o gentio da nação Payayá, em defença do gentio brabo que desce ás aldeias muitas vezes, a roubar e matar a sua gente como matou dezeseite escravos, roubou sete fazendas e queimou cinco e com ajuda dos ditos Índios se susterão os muitos moradores dos Campos da Cachoeira, estendidos mais de 20 legoas, sem despovoarem como he notório querião fazer e fazião senão fóra pela opposição que o dito João Peixoto Viegas sempre fez, cobrindo a todos com manifesto perigo de sua vida e família e grande despeza, e assim mesmo deu sempre aquelles Índios para a guerra que se fez aos brabos nos governos antecedentes e neste de Vossa Senhoria em que forão destruidos de todo, em a qual os ditos Índios Paiyaayás forão valentes e leaes e os que mais trabalharão como a Vossa Senhoria he presente, sem nunca fugirem, nem faltar algum por o supplicante assim

lhe o encomendar e fazer entender sua obrigação no serviço de Sua Alteza, e obediencia de Vossa Senhoria pelo dito João Peixoto Viegas ter muito domesticado e afeiçoado com contínuos benefícios [...]. (SILVA, 1925, p. 229; BIBLIOTECA..., 1675, DH25:403-4)

Daí seguiu-se um embate entre os padres da Companhia de Jesus, favorecidos pelo Provedor-mor António Lopes de Ulhoa, e a Junta Governativa (1675-1678) que sucedeu a Rio de Mendonça e da qual fazia parte Antonio Guedes de Brito. O novo governador, Roque da Costa Barreto (1678-1682), foi favorável aos padres jesuítas e, assim, esses Payayá acabaram descidos para os aldeamentos de Serinhaem (São Miguel e Santo André) em Camamu (CALDAS, 1951; LEITE, 2000):

Faço saber aos que esta minha Provisão virem que tendo respeito ao que se me representou por parte do Provincial da companhia de Jesus da provincia do Brasil em razão de se reporem todos os índios das Aldeias por João Peixoto Viegas e Antonio Guedes de Brito ou por qualquer outro secular, e serem administrados os ditos índios pelos Missionários da Companhia assim no espiritual como no temporal na forma das leis dos Senhores Reis meu Senhor e pai que santa gloria haja expedida em semelhante caso e tendo também consideração ás informações que sobre este particular e pediram de que tudo se deu visita aos Procuradores da Corôa e Fazenda e á boa direcção e forma com que os Padres da Companhia domesticam e doutrinam os índios. Hei por bem de lhes conceder a ordem espiritual e temporal, porém com tal condição que quando forem necessários para meu serviço os não escondam e ninguém como se verifica que o fizeram em alguma occasião e neste particular cumpram e guardem as ordens dos Governadores e as que lhes passarem para a repartição delles quando forem necessários aos moradores, e também com condição que os Padres continuem as Missões em o sertão como antigamente faziam e nelle formem Aldeias e Igrejas em que doutrinem os índios e lhes administrem os Sacramentos por este ser o intento das Missões e minha obrigação pelo que mando ao Mestre de Campo General do Estado do Brasil a cujo cargo está o Governo delle. (BIBLIOTECA NACIONAL, 1681, DH29:117-119)

A política dos jesuítas de criar aldeamentos permanentes nos sertões, fixando grupos indígenas em espaços reduzidos, com finalidades de catequizar e de disciplinar o gentio para o trabalho,

possibilitou a interiorização do movimento colonizador e a ocupação das terras do sertão das Jacobinas. Segundo Cristina Pompa (2003), os jesuítas foram elementos essenciais do plano governamental para a formação de uma barreira de aldeias de “índios mansos” e para o controle dos “tapuias” pacificados. Embora os Payayá, no contexto da Guerra dos Bárbaros, sejam considerados pelos agentes coloniais como pacificados, entre os índios e os jesuítas travou-se uma verdadeira “guerra de símbolos e imagens culturais”, em um “processo de tradução e interpretações recíprocas”⁸.

Como bem lembrou Clifford Geertz (1989, p. 24), o exótico e o estranho são a chave para a análise antropológica, mas a compreensão da cultura de um povo expõe a sua normalidade sem reduzir sua particularidade. Para se fazer um estudo histórico-antropológico, o pesquisador que não dispõe dos vestígios materiais proporcionados pela arqueologia deve lançar mão dos registros feitos pelos cronistas e missionários. Embora, como afirmou Michel de Certeau (2000, p. 213), estes relatos simbolizem as alterações provocadas numa cultura pelo seu encontro com uma outra, eles permitem entender o processo de tradução e recepção pelo qual as etnias indígenas e os agentes coloniais projetaram as suas imagens e símbolos.

Diferente dos tupis, os grupos da família kariri não tiveram as suas manifestações culturais e simbólicas recolhidas por cronistas. Entretanto, o que nos restou foram as cartas jesuíticas que relatam os contatos e descrevem os usos, costumes e a “religião” dos índios Sapoiá, Payayá e Moritises; ou melhor, o modo de aparecer dessas sociedades aos olhos dos missionários. Estes relatos resultaram das entradas no sertão a partir do século XVII e mencionam os Tapuias encontrados. As cartas ou ânuas são de supostas autorias dos padres jesuítas Antonio Pinto, o *Sexennium Litterarum 1651-1657*, e Manuel Correia, *Ânuas de 1693* (LEITE, 2000).

O *Sexennium Litterarum 1651-1657* constitui uma das mais detalhadas descrições jesuíticas dos Payayá encontrados em uma entrada de 1656, que visava chegar aos Amoipiras de língua tupi, e na qual dois padres e 110 índios aldeados dirigiram-se

⁸ Sobre a participação dos Payayá na Guerra dos Bárbaros, ver Puntoni, 2002, p. 89-122; Pompa, 2003, p. 369.

[...] aos montes das Jacuabinas, que se estendem ao norte por 40 léguas, notáveis pelo número dos seus Tapuias em número de 80 Aldeias. Ao chegar às Jacobinas, vieram muitos Índios ao seu encontro para os saudar sem darem mostras de receio, antes com satisfação. Falavam língua diversa, que sabia um negro que os Padres levavam consigo. Êstes Tapuias têm mostrado pouca disposição para a fé e doutrina cristã, por serem de natureza versátil, inconstantes e ferozes, dos que comem carne humana. Andam nus pelos matos e chavascais, muito dados a furtos. Assaltam com frequência as Fazendas dos Portugueses e se os apanham desprevenidos os matam e roubam. Por isso se lhes fez guerra e se cativaram muitos e se lhes queimaram as Aldeias. (LEITE, 2000, p. 271)

Este período das relações de contato dos jesuítas com os índios kariri e Payayá e de estabelecimento dos aldeamentos no Sertão das Jacobinas coincide com a fase mais rígida da Guerra dos Bárbaros. Devendo-se considerar que, diante desse complexo quadro de combates e alianças, os Payayá tiveram um envolvimento de destaque na fase dos conflitos que ficou conhecida como “Guerras no Recôncavo” (1651-1673).

Sobre os Payayá são descritos: a festa de *Eraquidzã* ou *Varaquidrã* e seus pajés *Visamus*, o que possibilita recuperar alguns fragmentos do seu universo simbólico; os rituais funerários antropofágicos; os ornamentos de folhas das mulheres; o costume de depilar completamente o corpo, inclusive sobrancelhas e pestanas; as plumas de muitas cores; as escarificações; sua extraordinária velocidade e uma “corrida de tora”; seu amor pelos filhos e a noção de vingança e ferocidade nas guerras; e, além disso, há também o relato de uma suposta prática de antropofagia como uso bélico.

Os jesuítas enfatizam a “confusão” dos indígenas a respeito da noção do Deus cristão. Para os missionários, de acordo com este trecho - “acha-se entre êles o conhecimento de Deus, ainda que confuso, e suspeito o tenham recebido dos seus antepassados, que ouviram dos Nossos” (LEITE, 2000, p. 272) -, os “bárbaros” tapuia não tinham propriamente uma religião, apenas superstições. Seus vagos conhecimentos dever-se-iam, na sua visão, aos contatos e intervenções, sob a forma de discursos, quando das primeiras entradas jesuíticas ao Sertão das Jacobinas no final do século XVI. No seguimento do relato, Leite (2000, p. 272) omite em sua obra a descrição da Gênese dos “Tapuias” das Jacobinas. Entretanto, a antropóloga Cristina Pompa (2003, p. 362) resgata este fragmento do *Sexennium Litterarum 1651-1657* acerca do universo simbólico dos kariri.

Na sua natural barbárie, dizem que outrora Deus vivia no ar e que, querendo fazer a terra, retirou um pedacinho de terra de seu próprio corpo e fez, misturado com saliva, uma massa, na qual assoprou com toda a força, fazendo grande estrondo, e de repente a terra, com todo o seu peso, ficou suspensa. Então com as mãos tirou as raízes dos montes e provocou inundações das águas, das quais tiveram origem as fontes, e os rios e o mar. Feito isso, acrescentam que de seu corpo emitiu um enorme raio, do qual foram fabricadas as esferas transparentes dos céus, o sol, a lua e as estrelas, e já que os céus estavam em volta, aí fixou sua morada; mas como enjoou da solidão, voltou para a terra e depois de penetrar no útero de Maria, nasceu dela e, levada a mãe ao céu (*assumpta*), subiu de novo.

Em um primeiro momento, por se tratar de um período anterior à fundação dos aldeamentos, pode-se presumir que o relato trata de um universo mítico ainda “original”. Entretanto, Pompa nos chama a atenção para o detalhe de que, nesta Gênese “Tapuia”, estão “absorvidos e organizados numa ordem significativa de tipo mítico” alguns elementos dos ensinamentos cristãos como a Gênese bíblica, “o evangelho da morte e ressurreição de Cristo e a assunção de Maria” (Pompa, 2003, p. 363). No contexto do choque cultural entre o universo “tapuia” e o projeto missionário, percebe-se uma relação entre um acontecimento e as estruturas, ou seja, a “estrutura da conjuntura” (SAHLINS, 2003, p. 15).

Em seu conjunto de ensaios intitulado “Ilhas de História”, Marshall Sahlins (2003) sugere que os acontecimentos históricos “portam traços culturais distintos” que são “regulados pela cultura”, no sentido de que os conceitos e as categorias de uma cultura particular determinam os modos pelos quais seus membros percebem e interpretam seja o que for que aconteça em sua época. Dessa maneira, considerando que há um relacionamento dialético entre os acontecimentos e as estruturas, as categorias da Gênese Tapuia, que foram postas em perigo no encontro com os missionários, são utilizadas para interpretar o mundo em mutação e reordenadas no processo de incorporação dos acontecimentos.

A partir de um encontro entre os missionários e os Sapoia, no *Sexennium Litterarum 1651-1657* são relatadas a realização de uma procissão e de uma missa celebradas na aldeia desses índios, a consulta dos padres ao chefe Jaguarari, provavelmente um filho de branco com índia, sobre o caminho dos Amoipiras, e o seu conselho para

que antes fosse feito contato com os Payayá, cujas “Aldeias ficavam além da Serra das Jacobinas, misturados com outras diversas nações” (LEITE, 2000, p. 273).

Os Payayá são apresentados como um grupo muito submisso aos seus pajés [chamados *Visamus*], indicando que estes supostamente detinham tanto a autoridade religiosa quanto a política/militar. Por não terem ídolos e nem divindades, o relator possivelmente se refere a uma ausência de imagens e ícones, ou trata-se de uma tentativa de negação e desqualificação da “religião Tapuia”, pois logo depois cita o nome do deus *Eraquizã* e em seguida descreve como os Payayá celebravam o seu culto festivo.

Os Paiaiases são muito submissos aos seus pagés a que chamam *Visamus*. Não têm ídolos, nem divindades, se exceptuarmos uma semelhança de idolatria, no que chamam seu deus *Eraquizã* [*Erachisam*]... Fazem uma pequena cabana não muito distante da Aldeia. Juntam-se nele os pagés mais velhos. Vestem ao Tapuia o seu vestido, tecido de folhas de palma, de 15 (quinze) pés de comprido, todos de pregas e franjas, as quais caem um pouco acima dos joelhos. Na cabeça até os ombros tem o diadema, que termina para o alto em ponta. Na mão direita uma frecha afiada. Antes que entre na cabana sagrada (templo) do deus *Eraquizã*, fazem os pagés ingente alarido, e fogem todos os outros Tapuias para dentro das casas. Logo sai o *Eraquizã*, de horrenda e disforme aspecto. Dá volta a tóda a Aldeia, e se encontra alguém mata-o com a seta aguda, que leva na mão direita, para o castigar da sua irreverência, que se atreveu a encontrar-se com tão grande deus. Feito o reconhecimento, pára diante das casas, toca a flauta (tíbia) diante delas, signal para as oferendas de comer, e vai sentar-se no meio do terreiro, esperando-as. Saindo então cada um de casa, leva-lhe com grande respeito as oblatas e presentes. Concluída a cerimónia recolhem-se de novo às casas para que não os ache o *Eraquizã*, que se levanta e dá outra volta ao redor da Aldeia, e dirige-se à cabana sagrada, donde saem a correr os pagés, apanham as oblatas e presentes e voltam à cabana a banquetear-se. (LEITE, 2000, p. 273-274)

O próximo trecho do *Sexennium Litterarum 1651-1657* descreve a prática simbólica do endocanibalismo, ou seja, um ritual funerário de antropofagia praticado entre membros do próprio grupo, no qual um doente que é desenganado pelos *Visamus*, em um gesto de compaixão, tem a morte acelerada pelos parentes e, em seguida, o

corpo repartido em pedaços e distribuído pela família. Com relação aos restos mortais do integrante sacrificado, como o crânio, tibia e fêmur, são utilizados para se fabricarem flautas e trompas que serão tocados durante as expedições guerreiras.

Quando algum está doente, leva-se aos pagés para o curarem. Colocam-se em roda. O Pagé principal põe-se algum tempo, como a ladrar ao modo de um cão. Acabando ele, começam os outros com iguais latidos. Entretanto o enfermo anda de rastos à roda do círculo dos pagés, dando muitas voltas, enchendo a terra de lágrimas, e o céu de clamores, sem lhe aproveitar o tratamento e cuidado dos médicos, vítima como antes da doença. Se esta é mortal não o ocultam ao doente; e aos pais e parentes com paus, instrumentos, ou o que acerta de terem nas mãos, batem à porfia no miserável e lhe aceleram a morte. Cortam o cadáver em pedacinhos e os repartem a todos e a cada um, para o comer, o que fazem com regalo. Se o defunto é casado, o coração e o fígado pertencem ao conjugue sobrevivente. Dos ossos mais acomodados a isso, fazem flautas; e do crânio, trompas, que tocam na guerra. (LEITE, 2000, p. 274-275)

Entretanto, no trecho abaixo há uma indicação de que os Payayá, além da antropofagia como ritual funerário, também a praticavam contra os seus inimigos, ou seja, o exocanibalismo.

Souberam os Padres, por um Tapuia, que o principal tinha cativa uma Índia *Tupim*, que tomara em guerra com os pais dela. A estes, segundo o seu nefando costume, já os tinham devorado; a menina, como ainda não era desmamada, criavam-na no cevadouro, para a seu tempo, que já não estava longe, a comerem. (LEITE, 2000, p. 275)

Não obstante, essa informação pode consistir em mais um filtro ou preconceito do missionário ao reportar para os Payayá o ritual antropofágico de guerra dos povos tupi. Como entre os grupos da família kariri não se conhece a prática do exocanibalismo, e possivelmente era comum o aborto e o infanticídio, provavelmente a criança foi aprisionada em uma expedição guerreira para ser adotada como Payayá (MELATTI, 2007).

Na parte seguinte, são descritos os ornamentos de folhas das mulheres e o seu costume de depilar o corpo, arrancando as sobrancelhas, pestanas e a unha do polegar. Além de mencionar o cotidiano do grupo.

Os Paiaiaes não estão sujeitos a lei ou rei. As moças, enquanto se não casam, andam nuas. Depois de casadas aplicam a si um vestido pouco formoso, de folhas de árvores; e arrancam as sombrancelhas, as pestanas e a unha do dedo polegar. Os seus cuidados não são mais que petiscar a miúdo, e beber, e gastar o tempo em divertimentos. E assim levam a vida tranqüila e risonha. (LEITE, 2000, p. 274)

O *Sexennium Litterarum 1651-1657* também relata as impressões dos padres sobre a aparência física dos Payayá, suas plumas e o modo como as mulheres faziam as escarificações.

O principal aproximou-se a saudar e abraçar os Padres com sinais de alegria. Deram idênticas demonstrações os outros Bárbaros, pintados de várias côres, luzindo as suas penas variadas e brilhantes, com danças e cantos à sua maneira. São bárbaros, grandes de corpo, e de rosto não tão truculento e feroz como outros, de cabelo comprido, e inclinados à guerra. As mulheres, excepto as virgens, andam tôdas com vestido conveniente. Embelezam assim o rosto: com o dente fino de um rato riscam as faces, dando-lhes o ornato que mais lhes apraz; quando começa a borbulhar sangue, juntam as cinzas de um pau, a que chamam carendiciba, misturadas com o sumo do genipapo, e com essa espécie de tinta, lavam as feridas, que depois de secas, ficam feitas riscas de azul marinho, que nunca mais se apagam. (LEITE, 2000, p. 274-275)

Por fim, há referências à extraordinária velocidade dos Payayá, que parece ser mantida por competições de “corrida de tora”, e à noção de vingança despertada pelo amor aos filhos durante as guerras.

São dotados de maravilhosa agilidade de pés. A arte que mais ensinam aos adolescentes é esta: colocam aos ombros grande pêso, e logo se põem a correr, indo outro atrás dêles, e com um feixe de ortigas lhes fustiga sem cessar as espáduas nuas: obrigados pela dor, correm acima das suas fôrças, sem deixar rastro. Assim se tornam insignes corretores, e muitas vezes vencem os mais velozes animais, e a correr os caçam. Quando fazem guerra às outras nações, os mancebos ficam na dianteira, para que, se caírem feridos ou mortos, os pais se excitem à guerra, com ímpeto mais feroz; e, com desejo de vingança, busquem os que os mataram, e os vençam. (LEITE, 2000, p. 275)

Além do *Sexennium Litterarum 1651-1657*, outra fonte importante para o conhecimento das manifestações culturais e simbólicas das etnias da família Kariri é uma carta assinada pelo Pe. Manuel Correia, a *Ánuua de 1693*. Nesta, há a descrição dos usos e costumes dos Moritises aldeados nas missões do Jerú, Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos. A vida ritual dos Moritises era parecida com a dos Payayá, diferenciando-se apenas em alguns elementos. Os dois grupos davam aos seus pajés o nome de *Visamus* e assinalavam “dois elementos astronômicos, a colocação dos heróis da tribo em *Orion* [*Eraquízã e Poditã*] e a contagem dos anos pela constelação das Plêiades” (LEITE, 2000, p. 276, grifos do autor), mas divergiam sobre o culto dos mortos:

Os Moritises, outro gênero de Tapuias, colocavam também nos seus Pagés, que chamam Bisamuses, tôda a sua esperança, e os chamavam logo que estavam doentes. A cura constava de cantilenas desentoadas, fumigação e aspiração, e com gestos descompostos, atribuíam enganosamente a causa das dores do padecente, ou a êles ou aos seus parentes do lado paterno para que julgassem que morriam por feitiço e deixassem como em testamento aos filhos, o desejo de vingança. Desta maneira quási todos cuidavam que morriam por causa dos seus inimigos, e assim, cada morte se tornava sementeira de outras. E não poucos, por êstes crimes alheios, eram queimados, por insinuação dos feiticeiros, sem temerem castigo entre os Bárbaros êstes semeadores de discórdias e autores do mau conselho. Começavam a contar os anos pelo nascimento das *Plêiades*. Metiam-se no rio, nessa ocasião, para colherem muitos mantimentos. No dia da Festa tomavam certa bebida para terem muitos filhos; e os filhos acabados de nascer lavavam-nos na água em que tinham cozido caça para que saíssem bons caçadores. Metiam os cadáveres dos seus mortos dentro de um pote e o enterravam, para que depois, não tendo quem lho desse, não sentissem a falta de vasilha para cozinhar a comida. Era seu costume quando morria algum na Aldeia, espalharem cinza à roda das casas para que o gênio mau não levasse da casa do que morreu para as outras, a febre ou outra doença, e que êles cuidavam o impedia a cinza. Também quando morria a mulher de algum, o viúvo corria logo para o mato, e cortava o cabelo no cimo da cabeça e aí ficava algum tempo escondido. Quando voltava à Aldeia era a vez de fugirem todos dêle e de se esconderem no mato. Estavam persuadidos que o primeiro que se achasse com o triste homem, contrairia a doença mortal, e não duraria muito. Quando iam caçar diziam que se não levassem tabaco não achariam caça:

se o levassem nada tinham que temer dos contrários, e que com a presença dêle se acalmavam os ânimos perturbados e se dissipavam as iras das bebidas. Os homens e as mulheres andavam habitualmente desnudos. De *Araquizã* e *Poditã*, dois irmãos, da raça dos Tapuias, que habitavam a *Constelação de Orion*, lhe vinha a chuva e os alimentos e a vitória certa contra os inimigos. Nenhuma outra idéia tinham de Deus Imortal, que não afirmavam nem negavam existisse. Conheciam o nome do mau Demônio. Mas não sabiam quem fôsse ou donde lhe viesse a arte de fazer mal. Tudo o que os velhos sonhavam durante a noite, era oráculo para os novos. Depois do primeiro parto da mulher, o marido abstinha-se de muitos alimentos mais que religiosamente, e o tinham como necessário para a saúde do filho; espalhavam cinza nas encruzilhadas dos caminhos para que saindo da barraca não fôssem para o mato mais próximo, e os que se enganavam no caminho não pudessem tornar aos seus. Fugiam da doença e da morte à maneira de animais silvestres. No tempo da varíola, que para êles é peste, retiravam-se para o mato mais longínquo, observando com cuidado o caminho, não seguindo verdadeira direita mas em espiral e apagando na terra os vestígios da passagem, para que a morte não visse o caminho batido, nem a febre descobrir nos seus esconderijos. (LEITE, 2000, p. 277-278, grifos do autor)

Aqui, primeiramente, identifica-se alguns aspectos das crenças dos kariri, como a cura das doenças, a cadeia de mortes em vingança às feitiçarias, os rituais, os tabus, a mitologia, os oráculos, os agouros e as “fugas” para o mato em caso de morte ou doença. Percebe-se também que, enquanto os Payayá praticavam o endocanibalismo como ritual funerário, os Moritises tinham o uso de enterrar seus mortos em potes de barro.

Mais do que os usos e costumes dos kariri, a *Ânuia de 1693*, como a fonte anterior (o *Sexennium Litterarum 1651-1657*), também descreve a festa do objeto de culto desses “Tapuias”, ou seja, o *Eraquizã*. Ao que parece, tanto os Payayá como os Moritises, ou, de modo geral, os kariri, tinham cultos semelhantes e um lugar comum onde celebravam suas divindades, que era na aldeia de Jerú, em território do atual estado de Sergipe (LEITE, 2000, p. 277-278). Entretanto, a aldeia do Jerú era considerada geográfica e culturalmente como parte do grupo das aldeias kariri do sertão das Jacobinas.

Abaixo, percebe-se como a aldeia de Jerú se constituiu num lugar de encontro e referência das tradições étnicas da família kariri:

Costumavam na Aldeia do Juru, antes do estabelecimento dos Padres, quando ali se acolhiam os Índios vindos do mato, celebrar a festa de *Varakidran*, a que acorriam não só o gentio de outras aldeias, mas muitos outros que andam pelos matos, e até muitos índios cristãos, que já estavam nas Aldeias dos Padres e ali iam às escondidas, e era preciso impedir com palavras, ameaças e castigos para se absterem dessas superstições. O rito da festa do *Varakidran* era assim, e talvez ainda seja algures, entre os gentios, e é o único que os Índios veneram. Ergue-se em terreno largo e aberto, uma cabana maior do que as outras, cercada por todos os lados com muitas paus e palha, das quais pendiam muitas esteiras tecidas de folhagem nova. No centro da cabana colocava-se uma cabaça ôca e sêca e com vários orifícios, que êles, notadamente rudes, tinham por uma cabeça humana. Debaixo dela acendiam fogo com lenha verde. O fumo subia pela cabaça e saía pelos orifícios em direcções diversas. Os mais velhos da Aldeia punham-se à roda dela, e entre êles o Pagé principal, a quem os *Varakidrenses* chamam Pai. Todos êles chupam o fumo de tabaco, de tubos ou cachimbos de barro, que guardam com diligência para êste dia; ao mesmo tempo abrem a bôca e sorvem o fumo que sai daquela cabaça furada, ou *Ídolo*. Até que ficam como tontos e embriagados. Enquanto isto se passa dentro da Cabana, no terreiro os moços mais robustos, todos emplumados de várias côres, e com riscas negras no corpo, andam à roda das esteiras, que fecham a cabana, em danças desordenadas e gritaria desentoada. Os chefes da dança e do côro, [sic] trazem cabaças vazias e furadas diante do rosto, e usam flautas de osso de certas aves, mais para sibilar do que tocar, cujos ossos têm em grande estima, e guardam com grande veneração, durante o ano. Desta maneira se estende a festa por três ou quatro dias, até que saem da cabana os velhos êbrios do fumo e concluem a festa com os seus vaticínios. Voltam-se para a gente que està á roda, e começam a predizer o futuro, com mentiras que os ouvintes têm por mais verdadeiras do que a própria verdade: se o ano há-de ser de sêca ou de abundância; se hão-de apanhar muita caça ou pouca; se os ares hão-de ser salubres ou mortíferos para o corpo; se hão-de morrer velhos ou novos; e outros oráculos como êstes, que ninguém dos que os ouvem põe em dúvida. (LEITE, 2000, p. 298-299, grifos do autor)

Segundo Pompa (2003), a relação entre missionários e indígenas foi um complexo e articulado trabalho de tradução recíproca e de organização dos símbolos. Assim, por meio das descrições missionárias do culto a *Eraqizã* entre os Payayá e os Moritises, pode-se perceber a resistência da “religião kariri” mesmo diante do intenso trabalho de catequese dos jesuítas para extirpar a “idolatria do sertão”.

Durante um período (1656-1697) em que imperavam a confusão, a insegurança e a violência proporcionada pela Guerra dos Bárbaros, restaram aos índios “tapuias” determinadas estratégias de sobrevivência, que se alternavam entre a resistência ou a colaboração militar, em suas relações de contato com os agentes coloniais. No âmbito do choque sociocultural entre o universo indígena e o projeto missionário, coube aos kariri as opções de recusa da prática catequética, que se configurava nas “fugas para o mato”, ou de assimilação do discurso cristão no interior do seu próprio horizonte de significados, a partir do qual encontraram prática e simbolicamente suas próprias respostas.

Referências

ABREU, J. C. **Capítulo de história colonial e os caminhos antigos e o povoamento do Brasil**. 5. ed. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1963.

ANTONIL, A. J. **Cultura e opulência do Brasil**. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1982. (Padre SJ João Antônio Andreoni)

BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional** (DH). DH7:248. Portaria que se passou ao Padre Jacob Roland, 27/5/1666. 110 v. Rio de Janeiro, 1928-1955.

_____. **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional** (DH). DH7:305-7 Patente de Capitão de Infantaria que de novo se criou dos moradores de Jacuabina, provida em Manuel Costa Nogueira, 5/4/1674. 110 v. Rio de Janeiro, 1928-1955.

_____. **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional** (DH). DH25:403-4 Registro da Provisão por que, se concedeu a João Peixoto Viegas a Administração do Gentio Payayá, 8/3/1675. 110 v. Rio de Janeiro, 1928-1955.

BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional** (DH). DH29:117-9 Registro da provisão por que sua majestade há por bem de conceder aos padres da companhia da Bahia a administração espiritual e temporal do índios porém com tal condição que quando forem necessários para o serviço de sua majestade os não escondam e ninguem digo neguem etc, 24/7/1681. 110 v. Rio de Janeiro, 1928-1955.

_____. **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional** (DH). DH31:182-3 Provisão do Cabo dos Indios que vão acompanhar o Padre Rafael Cardoso ao Sertão, provido na pessoa do Capitão João Pereira, 29/1/1656. 110 v. Rio de Janeiro, 1928-1955.

CALDAS, J. A. **Notícia geral de toda esta Capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente ano de 1759**. Salvador: Tipografia Beneditina, 1951. Edição fac-similar.

CALMON, P. **História da Casa da Torre: uma dinastia de pioneiros**. 3. ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1983.

CERTEAU, M. de. **A escrita da História**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

CUNHA, M. (org.). **História do Índio no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DANTAS, B. G.; SAMPAIO, J. A. L.; CARVALHO, M. R. G. de. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, M. (org.). **História do Índio no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FERNANDES, J. A. **Mana**, Rio de Janeiro v.10, n. 1, p. 1, abr. 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 18/06/2009.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GINZBURG, C. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HOLANDA, S. B. de. **Visão do Paraíso**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

LEAL, P. B. Relatório ao Vice-rei Conde de Sabugosa de 22 de novembro de 1725. In: VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral do Brasil**. 10. ed. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1978. t. 2, v.1.

LEITE, S. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. Edição fac-símile comemorativa. 10 v.

_____. **Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1940.

MELATTI, J. C. **Índios do Brasil**. São Paulo: Edusp, 2007.

OTT, C. **Pré-História da Bahia**. Bahia: Publicações da Universidade da Bahia, 1958. n. 7.

POMPA, C. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: EDUSC: ANPOCS, 2003.

PUNTONI, P. **A Guerra dos Bárbaros**: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: Hucitec: EDUSP: FAPESP, 2002.

RICUPERO, R. **A formação da elite colonial**: Brasil c. 1530 – c. 1630. São Paulo: Alameda, 2009. p. 207-42.

SAHLINS, M. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SILVA, F. C. T. da. Pecuária, agricultura de alimentos e recursos naturais no Brasil-Colônia. In: SZMRECSANYI, T. (org.). **História Econômica do Período Colonial**. 2. ed. São Paulo: Hucitec/ EDUSP/ Imprensa Oficial, 2002.

SILVA, I. A. de C. **Memórias históricas e políticas da Província da Bahia**. Bahia [Salvador]: Imprensa Oficial do Estado, 1925. v. 2. (Anotações de Braz do Amaral).

SOUSA, G. S. de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Belo Horizonte: Ed Itatiaia, 2001.

URBAN, G. A História da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, M. (org.). **História do Índio no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

VAINFAS, R. **A heresia dos Índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VARNHAGEN, F. A. de. **História Geral do Brasil**. 10. ed. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1978. t. 2, v. 1.

Núcleos urbanos e política indigenista: o caso das vilas indígenas na província da Bahia (século XIX)

André de Almeida Rego

Doutorando pela Universidade Federal da Bahia.

E-mail: almeida_rego@yahoo.com.br

Recebido em: 09/09/2013.

Aprovado em: 08/11/2013.

Resumo: Este trabalho pretende analisar a dinâmica das vilas indígenas durante o século XIX no território que atualmente corresponde ao estado da Bahia. Estes povoados foram erguidos no período pombalino (século XVIII), em meio aos esforços para aproximar a política indigenista aos objetivos da coroa portuguesa. Sua implementação gerou espaços nos quais os índios passaram a sofrer interferências traduzidas em opressão e, por vezes, expulsão das suas antigas posses. Por outro lado, estas vilas também foram núcleos a testemunhar arranjos sociais, econômicos e culturais de mescla entre a cultura indígena e a colonial e também de persistência de traços autóctones.

Palavras-chave: Vilas indígenas. Bahia. Século XIX.

Urban centers and Indian policies: the case of indigenous villages in the province of Bahia (19th century)

Abstract: This paper aims to analyze the dynamics of the 19th century indigenous villages in the territory which currently corresponds to the state of Bahia, Brazil. These villages were built in the Marquis de Pombal period (18th century), in the midst of efforts to bring the Indian policy to the objectives of the Portuguese crown. Its implementation generated spaces in which the Indians were affected by interferences that translated into oppression and sometimes expulsion from their old possessions. On the other hand, these villages were also core to witness social, economic and cultural arrangements to blend the indigenous and colonial cultures, and also the persistence of native traits.

Keywords: Indian villages. Bahia. Nineteenth century.

Introdução

Há um certo tempo, não muito recuado, a história lançava mão da metáfora da vitimização para falar da relação entre colonos/povoadores e indígenas. Uma historiografia informada num estruturalismo centrado na tentativa de enxergar a mecânica e a dinâmica dos sistemas, o interesse ou o espanto causado pela evolução do sistema capitalista, a luta contra a desigualdade e, não menos importante, a comoção gerada por vários casos de extermínio de populações indígenas possibilitaram o surgimento de trabalhos centrados em desnudar toda violência imposta a essas sociedades, desde o Período Colonial até os dias de hoje. Tornou-se assim papel do cientista social, antropólogo ou historiador, principalmente, denunciar todos os obstáculos mal promovidos pela colonização aos grupos autóctones.

A história e a antropologia, por seu turno, empreenderam um movimento de aproximação de suas análises em relação aos seus objetos de estudo. A antropologia, desde inícios do século XX, elegeu o estudo de campo como o instrumento por excelência do antropólogo, desenvolvendo, a partir de então, uma série de métodos fundamentais para o entendimento e a interpretação das sociedades. A história, desde o século XIX, viu surgir correntes caracterizadas pela centralização na pesquisa em fontes primárias, variando inicialmente entre campos de interpretação hermenêutica e perspectivas comparativas. A historiografia, porém, vivencia um desenvolvimento motivado pelo alargamento do conceito de fonte, sendo muito importante para esse movimento a contribuição de outras disciplinas, com especial colaboração da antropologia, sociologia, geografia, economia e teoria literária (PESAVENTO, 2004; BURKE, 2000).

Os historiadores passaram a se preocupar com uma série de aspectos outrora olvidados. De uma maneira resumida, pode-se falar no desenvolvimento baseado em pesquisas seriais, para tentar identificar o comportamento dos eventos de longa duração. Chega-se a estabelecer uma relação entre curta, longa e longuíssima duração. Ao mesmo tempo, os estudos históricos incorporam as variáveis econômicas e demográficas (DOSSE, 1992).

Doravante, puxados pela motivação em entender a relação entre opressores e oprimidos, procurou-se enxergar o universo das classes subalternas, constantemente invisibilizado pelos testemunhos. Viu-se também a importância de se contar uma história atenta à

dimensão cotidiana e, no mesmo passo, o universo mental e principalmente a cultura foram vistos como elementos chaves para se entender a experiência humana ao longo do tempo. Em meio a tudo isso, a ciência histórica foi percebendo as suas limitações, dentre elas a parcialidade das fontes. Essa consciência não empobreceu o debate; muito pelo contrário, foi responsável pelo surgimento de trabalhos com um grau de qualidade excepcional, os quais se tornaram referência para o ofício do historiador.

A história indígena e a história indígena brasileira vivem esse processo, sofrendo influências decisivas no seu campo. Trabalhos importantes surgiram fundamentados nestas novas abordagens, revelando complexidades pouco ou nada enunciadas anteriormente. Uma delas foi o protagonismo indígena, ou seja, a constatação do índio como sujeito histórico e, como tal, determinante para os processos históricos em que estava envolvido. Como todo sujeito histórico, os índios possuíam interesses (e tentavam validá-los), articulavam-se, criavam redes, aliavam-se, optavam por caminhos e descaminhos. Ao contrário de negar a violência sofrida pelas populações indígenas no processo de colonização e, posteriormente, de formação do Estado-nação, essas abordagens perceberam nuances cruciais para recolocar e repensar questões envolvendo os indígenas e a história da América e do Brasil. Como consequências deste olhar, podem-se assinalar inferências como a participação de povos indígenas no processo de colonização europeia no continente americano (em alguns locais, como o Brasil, a colonização seria inviável sem a participação destes ameríndios), as diferentes formas de relação entre indígenas e os agentes públicos e privados e o “reaparecimento” do índio como elemento fundamental na formação do povo e de várias nações latino-americanas (MONTEIRO, 2001).

Baseando-se nessas abordagens mais recentes da historiografia da história indígena, este trabalho buscará entender a dinâmica das vilas indígenas na província da Bahia durante o século XIX. Para tanto, será utilizada uma análise atenta à complexidade dos fenômenos e à multiplicidade de atores e interesses envolvidos, na tentativa de enxergar o papel das autoridades e agentes coloniais, assim como as motivações desses mesmos elementos envolvidos direta ou indiretamente nesses espaços. Ao mesmo tempo, o trabalho estará atento aos índios habitantes destas vilas e em como eles atuaram nesta nova fase da política indigenista da América Portuguesa.

Política indigenista pombalina e a formação das vilas de índios

O Diretório Pombalino foi um conjunto de normas representando a síntese de uma série de leis baixadas ou reafirmadas no governo do rei dom José de Portugal (1750-1777). Seu nome provém do seu plenipotenciário, Sebastião José de Carvalho e Melo (conde de Oeiras e marquês de Pombal). O contexto de edição do Diretório foi marcado pelo processo conflituoso de expulsão da Companhia de Jesus dos domínios portugueses, oficializada em 3 de setembro de 1759. Também se correlaciona com o documento uma série de medidas com vistas a coibir abusos cometidos contra a liberdade dos índios e o usufruto dos terrenos concedidos aos aldeamentos. Para tal, dom José de Portugal reeditou e enunciou vários alvarás e leis, determinando a liberdade dos indígenas e a proteção dos seus bens (como a lei de 6 de junho de 1755). Motivaram a decretação desta legislação denúncias de uma série de práticas ilícitas cometidas tanto por particulares quanto pelos religiosos da Companhia de Jesus. Tudo isto também incitou o papa Bento XIV a decretar o breve de 20 de dezembro de 1741, condenando e punindo com excomunhão quem cometesse tais infrações.

Por esta razão, o Diretório não pode ser visto isoladamente e, nesse sentido, o presente artigo utilizará a expressão “legislação indigenista pombalina” sempre quando estiver genericamente se referindo à política do reinado de dom José de Portugal em relação aos indígenas da América Portuguesa. Mais adiante será possível ver com mais clareza esta visão de conjunto.

A legislação indigenista pombalina, por seu turno, foi gradativamente incorporando o objetivo de retirar das mãos dos jesuítas o domínio da catequese dos indígenas da América Portuguesa, possibilitando assim uma confluência entre os interesses dos colonizadores e a política indigenista encampada oficialmente. Inicialmente foram decretados alvarás subtraindo a competência dos regulares da Companhia de Jesus de administrarem no temporal os aldeamentos. Pouco depois, vedou-se aos jesuítas a competência de administrar socorros espirituais para os fiéis, prerrogativa a partir de então da competência exclusiva do clero secular. O confisco dos bens da Companhia e sua definitiva expulsão representaram a fase posterior. Estas medidas foram baixadas para o Norte da América

Portuguesa, mas foram alastradas para o restante dos domínios lusitanos. O Diretório, por seu turno, seguiu este mesmo percurso espacial: primeiramente foi decretado para regular a relação entre colonos e indígenas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (em 3 de maio de 1757), mas se estendeu para todo o território brasileiro no decreto de 17 de agosto de 1758. Uma intenção basilar de toda essa legislação era realizar mais eficazmente o processo de conversão do índio e de utilização do seu trabalho em favor dos interesses coloniais. O governo de dom José de Portugal (e do marquês de Pombal) figurou-se antijesuíta, mas não se furtou em continuar práticas e concepções formuladas pela Companhia de Jesus no trato com índios, notadamente o projeto de Antônio Vieira de condenação à escravização indígena e de estabelecimento de núcleos com vistas a tutelar os índios no processo de “civilização”.

Um das funções primordiais da legislação indigenista pombalina foi separar a administração temporal da religiosa. Antes disso, para a maioria dos aldeamentos, a direção espiritual (batismos, casamentos, catequese, pregações... os chamados socorros espirituais) e a secular (distribuição da justiça, manejo da mão-de-obra, repressão, aplicação de leis...) recaiam sobre membros do clero regular (ordens religiosas, como os jesuítas). As leis do período de Pombal tiraram a competência dos religiosos no que tange à administração temporal, legando inicialmente aos principais, ou seja, aos chefes índios, a direção das aldeias (alvará com força de lei de 7 de junho de 1755). As primeiras peças da legislação indigenista pombalina se baseavam nas ideias de Juan de Solorzano Pereira, contidas na obra *De indiarumiure*, para o qual o governo dos seus principais ou “caciques” era o mais adequado para os índios. Outro autor importante nesta fase é Reinhardi Bachovii Ectii (ou Reiner Bachoff Von Echt), escritor da obra *De iurepersonarum*. Von Echt negava serem os índios insensatos e incapazes de se governarem, conforme sustentavam os regulares da Companhia de Jesus. Outra fonte de inspiração, esta muito utilizada, foi o também jurista Samuel Pufendorf (na obra *O direito da natureza e das gentes*), principalmente quando a legislação pombalina determinava o direito dos índios à liberdade e à propriedade¹.

¹ As menções aos nomes de Pereira e Von Echt estão contidas na *Coleção dos breves pontifícios e leis régias que foram expedidos e publicados desde o ano de 1741 sobre a liberdade*

Com a edição do Diretório, a situação mudou muito. O governo retomou a concepção do índio como incapaz e inseriu a figura do diretor. Isto fica patente logo no primeiro item do documento:

Como estes [os chefes indígenas] pela lastimosa rusticidade, [sic] e ignorância, com que até agora foram educados, não tenham a necessária aptidão, que se requer para o governo, sem que haja quem os possa dirigir, propondo-lhes não só os meios da civilidade, mas da conveniência, e persuadindo-lhes os próprios ditames da racionalidade, de que viviam privados, para que o referido alvará [de 07 de junho de 1755] tenha a sua devida execução [...] haverá em cada uma das sobreditas povoações, enquanto os índios não tiverem capacidade para se governarem, um diretor [...].²

De concreto, a retomada da concepção da incapacidade de os índios se autogovernarem coincidiu com a percepção do volume dos bens materiais disponíveis nos aldeamentos jesuítas (pela lei de 7 de junho de 1755 estes núcleos restariam nas mãos dos chefes índios), percepção clarificada com o processo de confisco dos bens dos jesuítas. Ademais, alguns episódios demonstraram não serem os índios tão fiéis assim à Coroa (as Guerras Guaraníticas da década de 1750 e as “desordens” nos Estados do Norte com o processo de confisco dos bens dos jesuítas). Além disso, havia toda uma reflexão sobre a utilização da mão de obra indígena, considerada crucial para os interesses do coroa portuguesa. Tudo isso indicava a necessidade de o Estado assumir a direção dos diversos grupos indígenas da América Portuguesa Colonial. A função de diretor dos índios deita suas raízes neste terreno.

das pessoas, bens e comércio dos índios do Brasil dos excessos que naquele estado obraram os regulares da Companhia denominada de Jesus, das representações que sua majestade fidelíssima fez à Santa Sede Apostólica Romana, sobre essa matéria até a expedição do Breve que determinou a reforma dos sobreditos regulares (...). Um exemplar desta obra se encontra na John Carter Library (em Providence, Rhode Island, Estados Unidos). Agradeço à indicação do amigo e doutorando da Universidad de Salamanca Jairdilson da Paz Silva.

- 2 *Diretório, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário.* Documento extraído do sítio eletrônico-virtual da Biblioteca Digital da Câmara dos Deputados do Brasil, registrado no seguinte endereço: <http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/1929>. É importante lembrar que o Diretório Pombalino foi editado em 7 de junho de 1755 para o Estado do Grão-Pará e Maranhão. Em 17 de agosto de 1758, dom José I lançaria o alvará de confirmação do diretório, estendendo-o a todas as capitanias do Estado do Brasil.

O diretor, necessariamente um leigo, ficaria responsável por cuidar da administração temporal nas povoações de índios. De fato, boa parte dos itens do Diretório versava sobre as funções do diretor e muitas dessas funções, como era de se esperar, regulamentavam a distribuição do trabalho indígena para serviços públicos e particulares. Todavia, isso não significou prescindir do suporte católico na catequese: em cada núcleo deveria haver um pároco (portanto do clero secular) responsável pela direção espiritual dos aldeados.

Chama a atenção também na legislação a busca por fomentar o ingresso de não-índios nos povoados indígenas, pois esta medida era vista como uma maneira de acelerar a “civilização” dos aldeados. Nesse sentido, o documento prescrevia o incentivo aos casamentos entre índios e não-índios e buscava também extinguir “totalmente a odiosa e abominável distinção [...] entre os índios e os brancos” (item 87) e para isso também determinava não ser impedimento para se obter honrarias e mercês o fato de se contrair matrimônio com índios (item 89)³.

A regulação e a própria existência das vilas de índios, a partir da legislação pombalina, só podem ser satisfatoriamente analisadas, quando se leva em consideração uma lei antecedente ao período pombalino: o alvará em forma de lei de 27 de novembro de 1700. Decretado no governo de dom Pedro II de Portugal (1683-1706), o alvará de 27 de novembro de 1700 ordenava a concessão de uma légua em quadro para as aldeias ou missões de índios com um mínimo de 100 casais, ainda que estas estivessem em terreno de sesmaria. Havia a prescrição de procedimentos de concessão de terras também para núcleos menores (através de mecanismos de junções e contabilizações em conjugação com outros núcleos relativamente distantes) e para lugares onde posteriormente incidisse um crescimento além da cota populacional mínima. A referência era uma légua em quadro para 100 casais, ou seja, núcleos com níveis demográficos superiores receberiam por concessão mais de uma légua em quadro⁴.

Outro aspecto de suma importância: a lei determinava a posse dessa porção de terras para os aldeados, conforme o próprio texto justificava, “porque pertence aos índios”. Em outras palavras, uma vez concedida a(s) légua(s) para o aldeamento, os índios passavam

3 *Diretório, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*. Op. Cit.

4 A légua terrestre ou imperial correspondia a cerca de 4,5 km, logo, uma légua em quadro correspondia a cerca de 20 km².

a ser seus legítimos donos. Para reforçar essa enunciação, o texto ainda prescrevia penas aos infratores, uma maneira de tentar vedar a invasão aos terrenos concedidos. Determinava também consultar os índios para definir-se o sítio de concessão das terras. Ademais, deixava reservada aos párocos porção de terreno fora dos limites da aldeia, com status de logradouro ordinário, para sustento daqueles clérigos e para a construção e ornato das igrejas (esses eram os chamados terrenos de passais). O exame dos terrenos e da situação das aldeias, assim como a medição e repartição dos mesmos, segundo o alvará, recaíam sobre os ouvidores gerais.

Não obstante ter sido decretada em 1700, a lei teve sua aplicação, para muitas regiões, alguns anos mais tarde. Por isso, falando-se de Bahia, é comum verificar nos documentos alusões a esse alvará como sendo parte do governo de dom José I, rei de Portugal a partir de 1750. Constava, por exemplo, do Livro Extravagante das Ordens Régias (folha 158), mantido pela Secretaria do Governo da Província da Bahia, registro da recepção desse alvará pelo Arcebispo da Bahia na data de 3 de julho de 1720⁵, denunciando a morosidade na sua execução.

A legislação pombalina não revogou o alvará de 23 de novembro de 1700; em verdade, ela o confirmou de três formas: primeiro por não explicitar o ato de revogação daquele alvará, segundo por enunciar princípios em estreita consonância com a lei do período de dom Pedro II e, por fim, quando decreta o alvará com força de lei de 6 de junho de 1755, uma reedição da lei de 1º de abril de 1680⁶. Em linhas gerais, a letra dessa lei assegurava aos índios a posse das terras dos aldeamentos, a fim de melhor se conservarem naquelas

5 Ver parecer dado pela Secretaria do Governo da Província (com data de 12 de julho de 1827) e constante do seguinte documento: Ofício sem data e sem menção nem de remetente nem de local de confecção, enviado pelo capitão João Dantas – dos Imperiais Itapicuru, ao presidente da província da Bahia, Manoel Inácio da Cunha Meneses – visconde do Rio Vermelho (abril-maio de 1827). APEB: Seção de Arquivos Provinciais: série agricultura/ correspondências recebidas do Diretor Geral dos Índios – MAÇO 4613).

6 A lei de 1755 não indicava explicitamente que se aplicava a todo o território da América Portuguesa Colonial, uma vez que se referia especificamente aos Estados do Norte (Grão-Pará, Maranhão e Amazonas). Todavia, encontrei nos documentos da Câmara Municipal de Vila Verde (uma vila de índios da província da Bahia, conforme se verá) uma cópia deste alvará, apontando fortemente para a adoção desta legislação em territórios além da zona norte dos domínios coloniais portugueses. Esta inferência se torna mais plausível quando se verifica o Diretório (este estendido para toda a Colônia) fazendo menção à dita lei de 1755.

povoações, “sem lhes poderem ser tomadas, nem sobre elas se lhes fazer moléstia”⁷. Aos indígenas o alvará reservava “lugares convenientes, para neles lavrarem e cultivarem, não podendo ser mudados dos ditos lugares contra a sua vontade”⁸. Além disto, não estavam sujeitos a tributos, mesmo se fossem instalados em terrenos de sesmaria⁹. Para finalizar, garantia aos aldeados “no inteiro domínio e pacífica posse das terras que se lhes adjudicarem, para gozarem dela por si e todos seus herdeiros”¹⁰.

O edifício institucional construído pela legislação pombalina e pela lei de 23 de novembro de 1700 formou um desenho espacial marcado pelas seguintes características: a) núcleos habitados majoritariamente por índios – mas com penetração de elementos não índios, sendo este ingresso mais ou menos forte, a depender do núcleo e da região; b) locais onde a posse da terra (cuja referência era a légua quadrada) estava legalmente assegurada aos moradores indígenas e seus descendentes; c) espaços cuja hierarquia oficial destinava ao diretor a atribuição de administrar os moradores, distribuindo justiça, exercendo polícia, arregimentando e intermediando a mão de obra dos índios, cuidando (ou pelo menos devendo cuidar) da instrução e da educação dos aldeados; e d) povoações onde, apesar da proscricção do clero regular, a penetração do catolicismo continuava a ser forte em muitos aspectos do cotidiano dos seus moradores, pois cada uma delas deveria ser munida de capela e pároco a ministrar os socorros espirituais e a dar suporte à catequese.

7 Cópia do alvará de 6 de junho de 1755 e anexa ao seguinte documento: Ofício encaminhado pela Câmara Municipal de Vila Verde, dirigido à Presidência da Província (Vila Verde, 3 de setembro de 1825 e vários outros documentos juntos). APEBA: Seção de arquivos coloniais e provinciais/ Governo da província: Série administração (Correspondências recebidas das Câmaras Municipais das Vilas)/ Câmara Municipal de Vila Verde – MAÇO 1462 (1823-1834).

8 Ibid.

9 A lei refere-se aos tributos pertinentes à relação entre moradores e sesmeiros. Outros tributos, como os dízimos, incidiam sobre os aldeamentos, conforme se nota em uma das menções contidas no Diretório de Pombal.

10 Cópia do alvará de 6 de junho de 1755 e anexa ao seguinte documento: Ofício encaminhado pela Câmara Municipal de Vila Verde, dirigido à Presidência da Província (Vila Verde, 3 de setembro de 1825 e vários outros documentos juntos). APEB: Seção de arquivos coloniais e provinciais/ Governo da província: Série administração (Correspondências recebidas das Câmaras Municipais das Vilas)/ Câmara Municipal de Vila Verde – MAÇO 1462 (1823-1834).

Um determinado aspecto sofreu impacto importante a partir destas medidas. Trata-se dos processos de reconstrução étnica e apropriação cultural. Verifica-se um maior espaço para processos de incorporação de elementos culturais diferentes do mundo indígena em virtude de a legislação permitir e até incentivar a entrada de não-índios (preferencialmente brancos) nos aldeamentos. O fomento à mestiçagem, a partir dos casamentos interétnicos, atua no mesmo sentido e o mesmo pode-se dizer do ensino de ofícios mecânicos, preocupação fortemente explicitada no Diretório. A utilização do trabalho indígena por parte de particulares e da administração pública – também fortemente versada na lei – torna-se outro veículo a carregar fenômenos de mescla entre a cultura e a sociedade autóctone e colonial. A presença forte do catolicismo e de suas instituições é outro elemento muito importante nessa dinâmica. Trabalhos importantes foram feitos a partir da análise dessa dimensão sincrética e sintética nos núcleos de povoamento indígena, a partir do século XVIII, como é o caso, para o Rio de Janeiro da época colonial, de Maria Regina Celestino de Almeida, na famosa obra *Metamorfozes Indígenas* (ALMEIDA, 2003). Para a Bahia, os estudos de Francisco Eduardo Torres Cancela, em relação à comarca de Porto Seguro, e de Teresinha Marcis, sobre a comarca de Ilhéus, também estão muito atentos a esta e outras dimensões¹¹.

Alguns núcleos indígenas, a partir do governo de Pombal, sofreram outra importante mudança: foram convertidos em vilas, sendo paramentados com as funções de vereança, de juizado e com pelouros. Esses cargos seriam assumidos pelos moradores das vilas recém criadas. Essas leis também anunciavam a ereção destes povoados como uma garantia de proteção aos seus habitantes. Isso pode ser verificado em diversas cartas régias e alvarás regulamentadores da fundação dessas vilas indígenas. São as cartas régias, as provisões e os alvarás os instrumentos legais de instituição desses

11 A tese de doutorado de Francisco Eduardo Torres Cancela é intitulada *De Projeto a Processo Colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga capitania de Porto Seguro: 1763 – 1808*. Ela está disponível, dentre outros sítios eletrônicos, no seguinte endereço: <http://indiosnonordeste.com.br/teses/>. A tese de doutoramento de Teresinha Marcis chama-se *A Integração dos Índios como Súditos do Rei de Portugal: uma análise do projeto, dos autores e da implementação na capitania de Ilhéus (1758-1822)*. Tese (doutorado). Departamento de História, Universidade Federal da Bahia –UFBA, 309p.

núcleos. Mas o passo inicial se dá com a lei de 6 de junho de 1775, pois ele determinava ao governador e capitão-general (ou quem estivesse em seu lugar) converter em vilas as aldeias com “competente número de índios”.

A criação destas vilas alterou a dinâmica de expansão territorial. Como qualquer vila, a posse dos terrenos da mesma pertencia às Câmaras Municipais, terrenos sobre os quais eram cobrados impostos em benefício da mesma municipalidade (décimas urbanas, principalmente). Porém, as vilas indígenas, recentemente criadas, seriam estabelecidas no terreno da légua em quadra, oficializadas como pertencentes aos índios desde o alvará de 23 de novembro de 1700. A lei de 6 de junho de 1755 determinou um processo de expansão geográfica, pois legou às novas Câmaras (das vilas de índios) a posse de boa parte do terreno da(s) légua(s) quadrada(s) e distribuiu aos índios os terrenos adjacentes aos aldeamentos. Desta forma, o núcleo estabelecido com o ato de criação da vila indígena ganhava em extensão, pois ao terreno da(s) antiga(s) légua(s) em quadra, eram acrescidas porções vicinais.

Ocupando os terrenos vicinais (sítios, roças...), muitos índios puderam fortalecer práticas mais em consonância com o modo de vida do seu grupo, reforçando atividades como caça, pesca, navegação nos rios e modalidades de trabalhos sazonais e de migrações temporárias, como a extração de madeira. Por outro lado, ser habitante de locais ermos era estar sujeito à violência e aos desmandos de proprietários e outros agentes (autoridades inclusive), era, muitas vezes, sofrer mais fortemente com a espoliação de terrenos, com a exploração e com uma pressão cada vez mais irresistível em regiões de povoamento e de exploração econômica em expansão. Era ser geralmente o primeiro a sofrer com ataques de gentios (índios “selvagens”) em represália ao avanço de um tipo de sociedade na qual ele (índio “manso”) se inseria por formas variadas, mas sempre sujeito a diversas imposições no campo cultural e produtivo, por exemplo.

Tudo isso diz respeito à história de toda a colônia portuguesa na América, a partir da segunda metade do século XVIII. Logo, a Bahia e as capitânias posteriormente vinculadas à sua jurisdição (Ilhéus e Porto Seguro) viveram esse processo de surgimento das vilas indígenas a partir da legislação pombalina, testemunhando consequências decisivas.

As vilas indígenas da Bahia

Na Bahia temos o caso da *Vila Nova de Abrantes*, localizada no atual município de Camaçari. Abrantes foi convertida em vila pelo Alvará do Conselho Ultramarino de 28 de setembro de 1758. No seu texto, a peça normativa enuncia claramente os seus objetivos:

[...] a bem de melhor garantir os índios na sua liberdade, na plena administração das suas famílias e de seu comércio, e do seus bens, assim de raiz, como móveis e semoventes, e de se governarem pelos seus próprios naturais, sem ocasião de serem espalhados do domínio das terras de que foram os primeiros ocupadores e povoadores.¹²

Esse também foi o caso da *Vila de Nossa Senhora das Candeias de Barcelos* (antigo aldeamento de Maraú)¹³, convertida por carta régia de 22 de novembro de 1758; como também se aplicou à ex-aldeia de Serinhaém, afinal elevada à condição de vila com o nome de *Santo André de Santarém*, núcleo cuja existência legal foi provida por ordem régia datada de 27 de dezembro de 1758¹⁴. A *Vila de Nova Soure* deixou de ser aldeia (chamada de Natuba) oficialmente pela provisão de 7 de janeiro de 1759, aplicada pelo ouvidor da comarca de Cachoeira

12 Ofício do juiz municipal da Vila de Abrantes, José Joaquim dos Santos, endereçado ao presidente da província da Bahia, Antônio Inácio de Azevedo (Vila de Abrantes, 19 de outubro de 1846). Seção de arquivos coloniais e provinciais/ Governo da província: Série judiciário (Correspondências recebidas dos juizes)/Juizes de Abrantes – MAÇO 2219 (1825-1850). No maço 4614 também há uma cópia do alvará de fundação da Vila Nova de Abrantes.

13 Hoje distrito do município de Camamu, na região conhecida como Costa do Dendê (abrange ainda dos municípios de Maraú e Ituberá). Em ofício enviado à Presidência com data de 20 de outubro de 1863, a Câmara Municipal da Vila de Barcelos cita o decreto de 8 de maio de 1758 como peça reguladora dos terrenos da vila.

14 Ofício encaminhado pela Câmara Municipal da Vila de Santarém, dirigido à Presidência da Província (Vila de Santarém, 16 de julho de 1834). Seção de arquivos coloniais e provinciais/ Governo da província: Série administração (Correspondências recebidas das Câmaras Municipais das Vilas)/ Câmara Municipal da Vila de Santo André de Santarém – MAÇO 1419 (1824-1859). O estabelecimento da vila foi viabilizado no ano de 1759, através de ato de fundação realizado pelo ouvidor da comarca de Ilhéus, Luís Freire Veras. A aldeia de Serinhaém surgiu numa montanha denominada Central, núcleo inicial da vila de Santarém. Gradativamente, outro local vizinho começa a se expandir, localizado na zona portuária, recebendo o nome de Porto Grande. O centro da vila é transferido para Porto Grande, ponto correspondente hoje à cidade de Ituberá, na já referida região da Costa do Dendê.

em 15 de março do mesmo ano¹⁵. Outras vilas surgiram a partir de aldeamentos, fazendo parte desse mesmo movimento proposto pela legislação setecentista: Nossa Senhora da Escada de Olivença, aldeia convertida em *Vila Nova de Olivença* por ordem régia de 22 de novembro de 1758 (sendo paramentada com as funções de vereança e juizado na data de 14 de janeiro de 1759, pelo ouvidor geral e provedor da comarca da Bahia, Luís Freire Veras)¹⁶; *Vila de Santa Tereza de Pombal*, fundada a partir do aldeamento de Canabrava, entre 1758 e 1759; *Vila de Mirandela*, surgida a partir da aldeia de Saco dos Morcegos ou da Ascensão, entre 1758 e 1759¹⁷ e *Vila de Nossa Senhora da Pedra Branca*, erguida a partir da aldeia de mesmo nome (1758)¹⁸.

Na comarca de Porto Seguro, assinalam-se as seguintes vilas criadas no período em questão: *Trancoso* (surgida a partir da aldeia de São João) e *Vila Verde* (fundada pela elevação da aldeia do Espírito Santo), ambas entre os anos de 1758 e 1759¹⁹. A partir de 1763, como

15 Ofício encaminhado pela Câmara Municipal da vila de Soure, dirigido à Presidência da Província (Vila de Soure, 7 de janeiro de 1863). Seção de arquivos coloniais e provinciais/ Governo da província: Série administração (Correspondências recebidas das Câmaras Municipais das Vilas)/ Câmara Municipal da Vila de Nova Soure – MAÇO 1444 (1824-1889).

16 Ofício encaminhado pela Câmara Municipal da Vila Nova de Olivença, dirigido à Presidência da Província (Vila Nova de Olivença, 30 de outubro de 1862). Seção de arquivos coloniais e provinciais/ Governo da província: Série administração (Correspondências recebidas das Câmaras Municipais das Vilas)/ Câmara Municipal da Vila Nova de Olivença – MAÇO 1373 (1824-1886).

17 Não encontrei na documentação informação sobre a data da provisão elevando a aldeia de Canabrava a Vila de Pombal, nem sobre a fundação da Vila de Mirandela. Consta, porém, um ofício informando a provável data de estabelecimento do aldeamento (não da vila) de Canabrava entre o ano de 1750 e 1752 (Ofício do vigário Vicente Ferreira dos Passos, dirigido ao presidente da Província da Bahia, Teodoro Machado Freire Pereira da Silva - Bahia, 12 de abril de 1886. APEB: Seção de Arquivos Provinciais: série agricultura/ correspondências recebidas do Diretor Geral dos Índios, Comissão de Demarcação de Terras dos Extintos Aldeamentos... – MAÇO 4614). Os nomes das vilas de Pombal e Mirandela constam da *Relação do número de aldeias de índios, que se criaram em vilas, nomes que se lhes deram na sua criação com a notícia de suas situações* (Trata-se de ofício sem menção de remetente, com data de 2 de maio de 1759, marcado com a seguinte localização: APEB: Seção de arquivos coloniais/ Dossiê índios – MAÇO 603)

18 Olivença é hoje distrito de Ilhéus, Pombal corresponde ao município de Ribeira do Pombal, divisa com o município de Banzaê, onde se situa o sítio da antiga vila de Mirandela (região setentrional da Bahia). Pedra Branca é atualmente distrito dentro da jurisdição do município de Santa Teresinha (entre Cachoeira e Itaberaba).

19 Trancoso e Vila Verde localizavam-se em área hoje circumspecta aos limites do município de Porto Seguro, no sul da Bahia.

parte da política pombalina de aprofundamento dos expedientes de “civilização”, foi criada a ouvidoria de Porto Seguro, tendo como um dos principais objetivos a conversão dos indígenas daquela região em súditos do Império Português. A ouvidoria de Porto Seguro determinou a criação de mais vilas de índios: *Belmonte* e *São Mateus* (em 1764), *Prado* (1765)²⁰, *Viçosa* (criada em 23 de outubro de 1768, a partir da Aldeia Campinhos²¹), *São José de Porto Alegre* (10 de outubro de 1769²²) e *Alcobaça*, fundada em 12 de novembro de 1772²³ (CANCELA, 2007)²⁴.

Outras três vilas também são criadas pela legislação pombalina. Na capitania de Ilhéus, fundou-se, a partir da aldeia de Nossa Senhora da Conceição, a *Vila de Nova Almada*. Este núcleo é mencionado na relação datada de 1759 (*Relação do número de aldeias de índios, que se criaram em vilas, nomes que se lhes deram na sua criação com a notícia de suas situações*), mas ele já não é assinalado no documento de 1792 escrito por Domingos Alves Branco Muniz Barreto²⁵. Não há menção a esta vila nos documentos do início do

20 O seguinte documento informa ter sido criada a Vila do Prado no ano de 1774: Ofício encaminhado pela Câmara Municipal da Vila do Prado, dirigido à Presidência da Província (Vila do Prado, 8 de janeiro de 1830). Seção de arquivos coloniais e provinciais/ Governo da província: Série administração (Correspondências recebidas das Câmaras Municipais das Vilas)/ Câmara Municipal da Vila do Prado – MAÇO 1385.

21 Ofício enviado pela Câmara Municipal da Vila de Viçosa, dirigido ao vice-presidente da província, Antônio Ladislau de Figueiredo (Vila Viçosa, 30 de abril de 1869). Seção de arquivos coloniais e provinciais/ Governo da província: Série administração (Correspondências recebidas das Câmaras Municipais das Vilas)/ Câmara Municipal de Vila Viçosa – MAÇO 1458 (1857-1889).

22 Ofício encaminhado pela Câmara Municipal da Vila de Porto Alegre, dirigido à Presidência da Província (Vila de Porto Alegre, 16 de maio de 1854). Seção de arquivos coloniais e provinciais/ Governo da província: Série administração (Correspondências recebidas das Câmaras Municipais das Vilas)/ Câmara Municipal da Vila de São José de Porto Alegre – MAÇO 1382 (1825-1888).

23 Ofício encaminhado pela Câmara Municipal da Vila de Alcobaça, dirigido ao presidente da província, Antônio Coelho de Sá e Albuquerque (Vila de Alcobaça, 4 de dezembro de 1862). Seção de arquivos coloniais e provinciais/ Governo da província: Série administração (Correspondências recebidas das Câmaras Municipais das Vilas)/ Câmara Municipal da Vila de Alcobaça – MAÇO 1243.

24 Belmonte, Prado, Viçosa (Nova Viçosa) e Alcobaça são hoje municípios de mesmo nome situados no sul do estado da Bahia. São José de Porto Alegre é a atual cidade de Mucuri (na desembocadura do rio de mesmo nome), fazendo fronteira com o Estado do Espírito Santo. São Mateus hoje se encontra dentro da jurisdição capixaba, conservando também o seu nome.

25 O documento mencionado possui o seguinte título: *Plano sobre a civilização dos índios do Brasil e principalmente para a Capitania da Bahia, no qual também se manifesta*

século XIX. Almada ou Cachoeira da Almada é um rio próximo a Ilhéus. Nesta região, no final da década de 1830, foi fundada uma aldeia (e não uma vila) denominada Boqueirão, por solicitação do missionário frei João Evangelista de Poitiers, em virtude de suas tentativas de fixar grupos de índios não-contatados. O aldeamento teve curta duração e logo foi abandonado²⁶. Por essa lacuna na documentação analisada, deixo este núcleo à parte da explanação.

Entre os anos 1758 e 1759 foram fundados mais três aldeamentos. Na freguesia dos Campos do Rio Real, foi fundada, a partir da aldeia de Jeru, a Vila de Nova Távora. Por provisão do Conselho Ultramarino de 24 de abril de 1759, seu nome passou a ser *Vila de Nova Tomar*. Da aldeia chamada Iiritiba (ou Reritiba)²⁷ surgiu a *Vila de Nova Benavente* e do aldeamento dos Reis Magos surgiu a *Vila de Nova Almeida*. Todavia, estes três núcleos localizavam-se em região hoje fora da jurisdição da Bahia. Nova Tomar situava-se onde atualmente é território sergipano (município de Tomar do Jeru); Vila de Nova Benavente é, nos dias de hoje, município com o nome de Anchieta, já Nova Almeida é distrito do município de Serra, ambas na zona do estado do Espírito Santo, assim como a já citada Vila de São Mateus. Não entram, pois, na análise deste trabalho.

Os testemunhos sobre essas vilas apontam a pobreza e a carência desses núcleos. As edificações, inclusive as igrejas ou capelas, eram de palhas, no estilo de palhoças. Desta época, talvez um dos mais

a missão, que entre os mesmos índios fizeram os missionários e proscritos jesuítas. De autoria do próprio Domingos Alves Branco Muniz Barreto, o manuscrito deste plano consta do acervo da Biblioteca Pública de Évora-Portugal (COD CXVI / 1-36). Para este trabalho, foi utilizado o sítio eletrônico-virtual da Biblioteca Digital de Alentejo-Portugal, disponível em <http://bdalentejo.net/BDADigital/Obra.aspx?id=527#> (acesso em 19 de abril de 2013).

26 Ofício enviado pela câmara municipal da Vila de Ilhéus ao presidente da província, Tomás Xavier Garcia de Almeida (Ilhéus, 25 de outubro de 1838). APEB: Seção de Arquivos Provinciais: série agricultura/ correspondências recebidas do Diretor Geral dos Índios – MAÇO 4611.

27 Na transcrição do documento *Relação do número de aldeias de índios, que se criaram em vilas, nomes que se lhes deram na sua criação com a notícia de suas situações* (do APEB, maço 603 – Dossiê Índios/ Seção de Arquivos Coloniais), o nome da aldeia está registrado como “Curitiba”, mas, em um exame mais detalhado no documento original – aliado a uma consulta ao artigo de Sônia Misságia Mattos – nota-se ser o nome da aldeia *Iiritiba*. O artigo de Mattos é o seguinte: *A aldeia de Iiritiba, atual cidade de Anchieta no Espírito Santo*. Está localizado no seguinte sítio eletrônico-virtual: <<http://revistas.ucg.br/index.php/habitus/article/viewFile/2007/1261>> acesso em março de 2013.

detidos testemunhos seja o de Muniz Barreto, um severo crítico da política da Companhia de Jesus. Na segunda parte do seu *Plano sobre a civilização dos índios...* (pois a primeira parte ele reserva para depreciar o trabalho dos missionários jesuítas), ele fez uma análise sobre as dificuldades promotoras do insucesso da política pombalina na Bahia. Em um trecho, a situação material das aldeias foi ressaltada:

As providências no espiritual foram igualmente insuficientes, pois ainda que para aquelas vilas se nomearam párocos com côngruas suficientes com obrigação de nelas residir, dividindo-se por eles os índios, que sem forma estavam mal aldeados, todavia as igrejas que interina, [sic] e rapidamente se construíram, para celebração dos sacramentos foram cobertas de palha, ou para melhor dizer uma palhoças iguais às casas [sic] que nas mesmas vilas se levantaram para habitação dos seus moradores.²⁸

Muniz Barreto assinalava também como grande dificuldade a atuação dos diretores de índios, segundo ele, preocupados apenas em se apossar dos melhores terrenos, “servindo-se dos mesmos índios para os trabalhos das suas lavouras”²⁹. Para isto, buscavam firmar entre os administrados o epíteto de “governadores” e estabeleciam uma barganha com os aldeados: em troca do trabalho indígena toleravam a permanência de práticas e costumes autóctones. Muniz atribuía isto à origem indigente e não-esclarecida da maioria dos diretores. Isso, por sua vez, matiza os processos de síntese dentro do universo dos núcleos indígenas: se, por um lado, temos uma forte mistura física, cultural e social, por outro, houve persistências de práticas e de características oriundas do passado pré-colonial dos habitantes destas povoações.

Ainda sobre a permanência de práticas “gentílicas”, ou seja, a permanência de características da organização social e cultural pré-aldeamento, o autor chega a narrar episódio em aldeia não mencionada, onde os casamentos entre os aldeados se davam, na maioria

28 *Plano sobre a civilização dos índios do Brasil e principalmente para a Capitania da Bahia, no qual também se manifesta a missão, que entre os mesmos índios fizeram os missionários e proscritos jesuítas*, 1792, 69 verso. De autoria do próprio Domingos Alves Branco Muniz Barreto, o manuscrito deste plano consta do acervo da Biblioteca Pública de Évora–Portugal (COD CXVI / 1-36). Para este trabalho, foi utilizado o sítio eletrônico-virtual da Biblioteca Digital de Alentejo-Portugal, disponível em <http://bdalentejo.net/BDAObra/BDADigital/Obra.aspx?id=527#> (acesso em 19 de abril de 2013).

29 *Ibid.*, 70 verso.

das vezes, nos matos, pois havia o costume autóctone (chamado pelo autor de pecado) de se celebrar o casamento com a presença de todos os parentes dos dois consortes, preferindo-se, na ocasião, sítios mais afastados do núcleo da aldeia ou vila.

Outro ingrediente dificultava o cumprimento das funções enunciadas pela legislação pombalina. Na segunda metade do século XVIII, como parte do processo de adaptação da legislação pombalina à realidade das capitanias da Bahia, Ilhéus e Porto Seguro, tentou-se regular a educação dos índios. A intenção também era instruí-los nos serviços de juizado, fundamental para o preenchimento das funções adquiridas com a elevação dos povoados. E então os diretores, a quem cabia esta tarefa, começaram a ser nomeados entre os tabeliães e escrivães de cartórios. Nessas vilas de existência precária, a Câmara Municipal era, geralmente, o único lugar onde havia este tipo de funcionário. Dessa forma, os diretores tinham de dividir suas funções notariais com o papel de instruir e de dirigir temporalmente os índios. Quase nunca isso dava certo.

Apesar disso, muitos índios, ao longo do tempo, preencheram cargos de vereança e juizado, muitas vezes, menos por obter instrução competente e muito mais por carência de quadro suficiente nas vilas indígenas. O fato de ocupar um cargo na administração não levava necessariamente o índio a utilizar sua posição para melhor defender os direitos reservados aos índios pela legislação. Tivemos casos de autoridades indígenas, vereadores acima de tudo, defendendo a preservação das garantias obtidas, mas também tivemos presidentes índios de Câmaras Municipais defendendo os interesses da municipalidade em detrimento dos aldeados; isto sem falar nos casos de omissão ou alheamento, fenômeno comum na administração pública. A Constituição de 1824 e a lei de 1º de outubro de 1828, ao definirem a renda como critério basilar para o exercício do voto e da elegibilidade, acabaram por dificultar ainda mais a participação dos indígenas nos cargos públicos.

Se os diretores das vilas indígenas, a partir de então, na sua maioria, escrivães das Câmaras Municipais, não conseguiam levar a cabo a instrução dos índios, como se pode pensar no cumprimento de outros pontos de fundamental importância para os indígenas? Refiro-me especialmente à proteção dos bens dos aldeados (principalmente dos terrenos concedidos pela legislação) e à intermediação da mão-de-obra, evitando-se abusos. E a história das vilas indígenas,

então, pode ser contada pelo ângulo da espoliação, das invasões de terras, da coação da mão de obra indígena e de outros escandalosos episódios fartamente documentados pelos testemunhos.

Interessante seria capturar alguns exemplos da documentação, a fim de percebermos casos concretos. Nesse sentido, pode-se observar a situação de muitas vilas no início do século XIX. Assim, em 1824, comunicava a Câmara Municipal da Vila do Prado:

Esta vila foi ereta de índios e portugueses que são menos e de muito limitada população, como se verifica do seu mapa, e se criando nela uma companhia de milicianos foram nela alistados brancos, pardos pretos e a maior parte índios e quase todos pobres miseráveis que nunca se puderam fardar e vivem distantes um dia e dois de viagem, à borda do rio e matas virgens para poderem sustentar suas mulheres e filhos e sempre viveram e estão vivendo descalços, com os pés no chão, camisa e calças de algodão e muitos adidos a bebida, de forma que quando se ajuntam nesta vila sempre andam ébrios, motivando desordens.³⁰

Desse documento, podem-se se extrair alguns aspectos já comentados anteriormente. a) A marca de ser uma vila indígena (“foi ereta de índios”); b) a presença de elementos não-índios, com forte espaço para a miscigenação, como incentivava a legislação pom-balina (portugueses, brancos, pardos e pretos); c) a utilização dos moradores em serviços (no caso do Prado a milícia); d) a pobreza dos seus moradores (“quase todos pobres miseráveis”); e) o processo de expansão e ocupação das zonas vicinais, devido ao apossamento dos núcleos da légua em quadra por parte da municipalidade, com conseqüente reforço de atividades às quais os indígenas estavam mais adaptados (“vivem distantes um dia ou dois de viagem, à borda do rio e matas virgens para poderem sustentar suas mulheres e filhos”) e f) reedição de costumes característicos da vida pré-colonial (como os rituais de beberagem e de ajuntamentos sazonais). Um acréscimo importante nessa última característica é o que informa a

30 Ofício encaminhado pela Câmara Municipal da Vila do Prado, dirigido à Presidência da Província (Vila do Prado, 23 de agosto de 1824). Seção de arquivos coloniais e provinciais/ Governo da província: Série administração (Correspondências recebidas das Câmaras Municipais das Vilas)/ Câmara Municipal da Vila do Prado – MAÇO 1385.

Câmara Municipal já em 1833, segundo a qual, a mocidade da vila (de maioria indígena) estava se “criando no abismo da ignorância e só no mal explicado idioma de fera da gentildade”³¹.

Quem dirigia os índios do Prado era o escrivão da Câmara, mas ele malmente conseguia cuidar da educação dos índios. Como se vê também, houve um espaço para interferência de outro elemento, o comandante da milícia criada naquela vila. Os índios deveriam responder, segundo informações da mesma Câmara, ao tenente-coronel comandante da milícia. Este os estava utilizando não como soldados especificamente, mas como cargueiros. A Câmara Municipal reclamava não por altruísmo, pois tinha uma clara percepção: a milícia representava uma concorrência indesejada que recrutava mão-de-obra que poderia ser utilizada em outros serviços.

A Câmara Municipal de Vila Verde, por sua vez, atuou em sentido diverso. Composta por índios, a municipalidade daquela vila reclamava à Presidência da Província contra os abusos na distribuição de índios em serviços para particulares, denunciando o ouvidor interino da comarca de Porto Seguro, capitão Simão Vaz de Velanzuela Sousa. Velanzuela foi responsabilizado por autorizar a destinação de trabalhos aos índios sob as mais incoerentes justificativas, como dívidas, vida desencaminhada de índias e necessidade de suprir a indigência daquele que estava solicitando o serviço. Para legitimar a súplica da Câmara, cópia do alvará com força de lei de 6 de junho de 1755 foi inclusa ao ofício³². Motivada por essa representação, a Presidência da Província baixou uma portaria (com data de 7 de outubro de 1825) determinando ao ouvidor da comarca de Porto Seguro coibir as vexações na utilização do trabalho indígena, respaldando-se nas liberdades enunciadas na constituição de 1824 e nas garantias da legislação pombalina, ainda em vigor. O ouvidor da comarca, como represália, forjaria um processo de prisão do diretor dos índios e escrivão da Câmara Municipal de Vila Verde. Os vereadores índios de Vila Verde foram a Porto Seguro entregar representação ao ouvidor, mas não o encontraram. Já a Câmara Municipal de Porto Seguro, insuflada pelo ouvidor, representou ao

31 Ofício encaminhado pela Câmara Municipal da Vila do Prado, dirigido à Presidência da Província (Vila do Prado, 05 de fevereiro de 1833). APEB... MAÇO 1385.

32 Ofício encaminhado pela Câmara Municipal de Vila Verde, dirigido à Presidência da Província (Vila Verde, 3 de setembro de 1825 e vários outros documentos juntos) e documentos anexos. APEB... MAÇO 1462 (1823-1834).

Palácio do Governo da Bahia, acusando a municipalidade de Vila Verde de invasão e de desordens³³.

A Vila de Trancoso também vivia esse problema com abusos relativos à imposição de serviços aos índios. Todavia, nessa vila, o problema se vinculava mais ao endividamento dos índios fomentado por autoridades locais: desde 1816, segundo informava a Câmara da vila, o juiz ordinário João da Silveira Coimbra (com a participação de outras autoridades, inclusive do índio e juiz ordinário Mariano Dias Correia) estava prendendo índios endividados e remetendo para prestar serviços a pessoas da vila de Porto Seguro. Além dos serviços particulares, os endividados estavam sendo recrutados para as milícias, sem percepção de soldo. O diretor dos índios e escrivão da Câmara Municipal de Trancoso reclamou dos procedimentos do magistrado; este alegou serem os índios de sua competência. A municipalidade apontava esta violenta interferência como a causa fundamental da migração dos índios para outras vilas, “onde não havia tais vexames”. Não é difícil adivinhar o tamanho das vexações; e, logicamente, a Câmara denunciava maus-tratos, índios arrancados à força da casa dos seus parentes, índias sendo obrigadas a se prostituir³⁴.

Em Mirandela, por sua vez, os índios utilizaram a Câmara Municipal como veículo para evitar a entrada de não-índios na porção de terra reservada ao aldeamento. Ainda assim, a seca e a disputa pelos poucos terrenos férteis fez aumentar a pressão sobre as terras indígenas, movimento cada vez mais forte, na medida proporcional à presença de não-índigenas nas vizinhanças. Os índios obstaram a instalação da Câmara Municipal e do Juizado de Paz nos moldes determinados pela Constituição de 1824 e pela lei de 1º de outubro de 1828, pois entendiam esta mudança como uma forma de excluí-los de um instrumento de poder e uma porta de entrada para a perda de direitos garantidos pela legislação do século XVIII, principalmente a terra.

Os índios de Mirandela tinham na vizinha vila indígena de Pombal um exemplo a não ser seguido e, nas suas reclamações,

33 Ofício encaminhado pela Câmara Municipal de Vila Verde, dirigido à Presidência da Província (Vila Verde, 31 de janeiro de 1826 e vários importantes anexos). APEB... MAÇO 1462 (1823-1834).

34 Ofício encaminhado pela Câmara Municipal da Vila de Trancoso, dirigido à Presidência da Província (Vila de Trancoso, 8 de novembro de 1831 e anexos). APEB... MAÇO 1448 (1825-1889).

citavam este exemplo. Na Vila de Pombal, todas essas mudanças culminaram com a usurpação de terrenos concedidos³⁵. Neste sentido, se em Trancoso e Vila Verde a coação do trabalho foi o elemento principal de expulsão dos aldeados, em Pombal foi o fator terra o motivador principal para expelir seus antigos moradores. O destino de Mirandela, por sua vez, foi deixar de ser vila (sem Câmara Municipal, foco de tanta disputa), passando a ser freguesia vinculada à Vila do Itapicuru em 1834.

Outro aspecto a destacar-se é a maneira como os habitantes indígenas das vilas adaptaram a vida em tais povoados com traços do seu modo de vida pré-colonial. Ressaltam-se aqui os casos da Vila de Soure e de Olivença. Sobre os índios de Soure, informava-se serem mais inclinados à atividade de caça e pesca³⁶. Sobre os de Olivença, comentava-se viverem dispersos pelas matas, reunindo-se em determinados dias. Sobre todos recaía o estigma de não ambiciosos, pois era difícil aceitar indivíduos com acesso à terra, produzindo abaixo do esperado pela sociedade colonial. Mas a ambição dos índios era outra, e aí temos de novo a perseverança de traços culturais pré-coloniais. Os índios de Olivença, informam as fontes, costumavam trabalhar em atividades como extração e transporte de madeira e poucos em pequena lavoura. Ademais, persistência da organização social do trabalho tupinambá, os homens roçavam e preparavam o terreno e as mulheres plantavam. Nestes trabalhos, não costumavam levar mais de 15 ou 20 dias, ao final dos quais, dizia o juiz de paz do distrito de Una, “entretêm-se em coisas de nenhuma monta, nas quais levam um mês e dois”³⁷. Coisa de nenhuma monta para ele, mas de suma importância para aqueles índios habitantes das vilas indígenas. Este tempo sem trabalho, com plena certeza, era dedicado aos rituais e aos eventos sociais de significativa relevância para os

35 Ofício encaminhado pela Câmara Municipal da Vila de Mirandela, dirigido à Presidência da Província (Vila de Mirandela, 8 de junho de 1833 e ofícios inclusos). APEB... MAÇO 1357 (1833-1834).

36 Ofício encaminhado pela Câmara Municipal da vila de Soure, dirigido à Presidência da Província (Vila de Soure, 27 de outubro de 1869). APEB... MAÇO 1444 (1824-1889).

37 Ofício do juiz de paz do distrito de Una, José Vieiras dos Santos Pereira, endereçado à Presidência da Província (Una, 2º distrito de Canavieiras, 26 de janeiro de 1845). APEB: Seção de arquivos coloniais e provinciais/ Governo da província: Série judiciário (Correspondências recebidas dos juizes)/Juizes de Canavieiras – MAÇO 2318 (1838-1847).

indígenas, como ocorria em Trancoso com os potirons (ou potirões), rituais de ajuntamento regado a beberagem, classificados pelas autoridades como desordeiros³⁸. As fontes mostram uma diferença muito grande na concepção de tempo, na formulação de ambições, no aproveitamento do espaço por parte dos índios, como se traços indígenas insistissem em permanecer, a despeito de fortes elementos conspirando em contrário. Cabe para esses casos um olhar mais antropológico, atento a todo o universo de significados culturais tecidos por estes conjuntos sociais de indígenas instalados nas vilas entre os séculos XVIII e XIX.

Conclusão

Todas as vilas, sem exceção, registram casos de usurpação de terras e de opressão para com seus habitantes índios. É bom não perder de vista outro agente dessa opressão: o próprio diretor, conforme ocorreu nas vilas de Soure, Pedra Branca, Santarém e Barcelos. Todavia, listar todos esses episódios não caberia neste trabalho.

A legislação criou espaços onde a existência indígena era acolhida por uma série de prerrogativas e garantias, mas a prática, infelizmente mais forte neste período, foi responsável por opressões capazes de expelir muitos índios para fora das vilas indígenas. Numa busca incessante pela sobrevivência, muitos deles tentaram adentrar outros espaços, buscando ocultar sua marca de nação, a indígena, fruto de tanto sofrimento.

Por certo, testemunha-se a luta de muitos índios clamando pelos direitos adquiridos, principalmente quando, após a Independência, a retórica e o princípio da legislação liberal destoavam de certas práticas arraigadas nestes povoados. Todavia, isto se tornou mais forte a partir de 1845, quando o Império institucionalizou a questão indígena com a Diretoria Geral dos Índios, implantando nas aldeias a figura de um diretor com funções mais específicas e com atribuições capazes de estabelecer uma nova relação de forças entre os poderes locais nas vilas de índios.

38 Ofício encaminhado pela Câmara Municipal da Vila de Trancoso, dirigido à Presidência da Província (Vila de Trancoso, 19 de fevereiro de 1849). APEB... MAÇO 1448 (1825-1889).

Até lá, porém, muita coisa aconteceu, mormente desfavorecendo os indígenas. Mas, se a frouxidão na fiscalização e no cumprimento da legislação pombalina trouxe maior pressão e opressão, em alguns outros aspectos ela possibilitou arranjos conducentes a proporcionar aos índios uma organização do seu modo de vida de uma forma bastante peculiar, aliando elementos do mundo do colonizador à sua “gramática” pré-colonial, operando uma síntese intrincada e variada no tempo e no espaço.

Referências

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

BURKE, P. **Variedades de História Cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CANCELA, F. T. A presença de não índios nas vilas de índios de Porto Seguro: relações interétnicas, territórios multiculturais e reconfiguração de identidade – reflexões iniciais. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 1, jul.-dez. 2007. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/2545>>. Acesso em: mar. 2013.

CASTRO, E. V. de. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2000.

DOSSE, F. **A história em migalhas**: dos “annales” à nova história. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

GOMES, M. P. **Os índios e o Brasil**: ensaios sobre um Holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência. Petrópolis: Vozes, 1988.

MONTEIRO, J. M. **Tupis, Tapuias e historiadores**: estudos de História Indígena e do indigenismo. Campinas: Unicamp, 2001.

PESAVENTO, S. J. **História e História Cultural**. Porto Alegre: Atlântica, 2004.

A “Reforma dos Costumes” nas escolas das vilas de índios de Porto Seguro: das políticas indigenistas às políticas indígenas¹

Francisco Cancela

Professor da Licenciatura Intercultural em Educação Escolar
da Universidade do Estado da Bahia.

E-mail: fcancela@uneb.br

Recebido em: 30/09/2013.

Aprovado em: 18/11/2013.

Resumo: Este texto analisa as experiências vividas pela população indígena da antiga Capitania de Porto Seguro na execução do programa civilizacional inscrito no *Diretório dos índios* de 1757. Destacando o papel das escolas na estruturação do projeto de colonização reformista elaborado pelo reinado de d. José I para o território do atual extremo sul da Bahia, a abordagem aqui realizada procura demonstrar o funcionamento destas instituições no interior das novas vilas de índios criadas entre os anos de 1763 e 1808. Além disso, busca também destacar os usos empregados por colonos, autoridades e índios na defesa de seus interesses específicos, resultando na própria limitação do alcance transformador da escola na formação de uma nova geração de índios submissos e leais ao soberano português.

Palavras-chave: Escolas. Políticas Indigenistas. Políticas Indígenas. Capitania de Porto Seguro.

The “Reform of customs” in the schools of Indians villages in Porto Seguro: from policies for Indians to indigenous policies

Abstract: This paper examines the experiences of the indigenous population of the former Captainty of Porto Seguro (Bahia, Brazil) in implementing the “civilizing” program within the “Diretório dos índios”, 1757. Highlighting the role of schools in shaping the reformist colonization project during the reign of D. José I to the territory of the current extreme south of Bahia, the approach undertaken here seeks to demonstrate the functioning of these institutions within the new towns of Indians created between the years 1763 and 1808. Moreover, it also seeks to highlight the uses employed by settlers, Indians and authorities in defense of their special interests, resulting in the very limitation of the transforming range of the school in the formation of a new generation of Indians, submissive and loyal to the Portuguese sovereign.

Keywords: Schools. Indian policies. Indigenous policies. Capitania de Porto Seguro.

1 Este texto consiste numa versão ampliada de um dos tópicos do capítulo sexto de minha tese de doutorado defendida em 2012 no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, intitulada *De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga Capitania de Porto Seguro (1763-1808)*, orientada pela professora Dra. Maria Hilda B. Paraíso.

Um contexto de mudanças na antiga Capitania de Porto Seguro

As medidas reformistas do reinado de d. José I não tardaram em aportar na antiga Capitania de Porto Seguro. Ao transformar a antiga donataria em uma capitania reformada, a coroa portuguesa procurou incorporar Porto Seguro no circuito geral do antigo sistema colonial, estimulando a ampliação da produção agrícola, fomentando o comércio com os principais centros urbanos da América e dilatando a exploração dos recursos naturais regionais. Os desafios a superar, no entanto, eram enormes. Afinal, desde o fim do século XVI, a antiga capitania vivia um intenso processo de estagnação econômica e de crise da autoridade política.

Datado do início da década de 1760, o projeto reformista destinado à colonização do território porto-segurense se baseou tanto no movimento de secularização em curso na sociedade portuguesa, quanto no fortalecimento das práticas mercantilistas nos domínios coloniais. Ao tentar construir um modelo alternativo de administração para a antiga donataria, o reinado josefino transformou a capitania numa ouvidoria subordinada ao governo geral da Bahia e nomeou um magistrado régio para ministrar a justiça, instituindo mecanismos mais sofisticados de fiscalização e centralização do poder. Com vistas a integrar a região ao sistema colonial, determinou sua transformação num polo produtor de gêneros alimentícios para abastecer os principais centros urbanos da colônia, fomentando a dilatação da ocupação territorial, a expansão das atividades agrícolas e extrativistas e a construção de canais de comunicação terrestre com o Rio de Janeiro (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO (Portugal), 1771, cod. 603).

Para a viabilização desse empreendimento, o aproveitamento da população indígena da capitania se converteu numa condição inexorável. Com sua efetiva participação no processo colonial, seria possível criar novas povoações e aumentar o domínio português sobre os sertões incultos de Porto Seguro. Como agentes da colonização, os índios passariam a contribuir com a arrecadação tributária e participariam das instituições de poder local. Atuando no mundo do trabalho, seriam obrigados a abrir roças de mandiocas e a prestar serviços compulsórios aos colonos luso-brasileiros. Com

tal estratégia, empregada à época em todos os cantos da colônia americana, os povos indígenas assumiram um papel central no projeto reformista de colonização da antiga capitania.

Um dos aspectos basilares do projeto colonial definido pelo reinado de d. José I, em 1763, para a antiga Capitania de Porto Seguro consistia na ocupação efetiva de seu vasto território. Na intenção de reverter um quadro de total descontrole sobre aquele domínio colonial, no qual os sertões se agigantavam frente a pequenos vilarejos, a coroa portuguesa ordenou aos seus oficiais régios a tarefa de criar novas povoações coloniais com o objetivo de dilatar o controle sobre as gentes e o território porto-segurenses, expandindo o domínio monárquico sobre uma região estrategicamente localizada entre os dois principais centros urbanos da colônia americana (Salvador e Rio de Janeiro) e o seu mais importante centro produtor de ouro e pedras preciosas (Capitania de Minas Gerais). Desta forma, por meio do estabelecimento de novas vilas esperava-se alcançar melhores condições para o aproveitamento da população indígena local, maiores possibilidades de exploração das riquezas naturais da região e maior capacidade de controle fiscal das vias de acesso à Capitania de Minas Gerais, bem como de defesa militar contra as intensas incursões que os índios hostis realizavam nas fazendas, povoações e estradas de Porto Seguro.

O estabelecimento dessas novas vilas deveria ser realizado através da incorporação dos índios mansos ou aliados à política colonial de povoamento. De acordo com as ordens régias encaminhadas aos ouvidores, as novas vilas deveriam ser formadas tanto pela reunião das pequenas povoações indígenas classificadas como "domesticadas" quanto pelo agrupamento de "índios descidos" dos sertões em tom de paz, reproduzindo uma estratégia inscrita nas diretrizes do *Diretório dos Índios* desde 1757 (§ 76). Em ambas as situações, a coroa portuguesa nomeava as populações indígenas como agentes essenciais para o povoamento da antiga Capitania de Porto Seguro, dependendo diretamente do seu engajamento para a realização do projeto colonial, gerando, por isso, a possibilidade de conflitos, a necessidade de negociações e boa dose de riscos (SANTOS, 2010).

Tabela 1 - Cronologia da fundação das novas vilas na Capitania de Porto Seguro – 1764/1772

VILA	FUNDAÇÃO
Prado	1764
São Mateus	1764
Belmonte	1765
Viçosa	1768
Porto Alegre	1769
Alcobaça	1772

Fonte: CANCELA, 2012, p. 160.

Em menos de uma década, a execução da referida política resultou na criação de seis novas vilas que redimensionaram o ordenamento territorial da antiga capitania (TABELA 1). Concentrando-se na região ao sul de Porto Seguro, essas novas povoações redesenharam seu mapa colonial, transformando-se nos principais núcleos demográficos da região, além de importantes polos econômicos responsáveis pela produção de farinha e extração de madeiras. Também se destacaram como espaços privilegiados de inserção das populações indígenas à sociedade colonial, conforme estabelecia a política indigenista em voga na América portuguesa. Ademais, essas vilas setecentistas, embora tenham vivenciado dinâmicas demográficas, econômicas e políticas distintas e diversificadas ao longo dos anos, transformaram-se na base da atual municipalidade do extremo sul da Bahia, encarnando na origem de boa parte das cidades da região a forte presença física, cultural e territorial dos povos indígenas.

Antes de se constituir como um movimento efetivo de povoamento, a criação das novas vilas na Capitania de Porto Seguro se instituiu, na verdade, como uma política de consolidação e institucionalização da ocupação territorial pré-existente. Das seis vilas fundadas pelos ouvidores régios entre 1764 e 1772, quatro (São Mateus, Belmonte, Viçosa e Alcobaça) foram oriundas de “povoações domesticadas” que abrigavam grupos indígenas com larga experiência de contato com a sociedade colonial. De um modo geral, essas povoações estavam subjugadas ao governo temporal e espiritual da coroa portuguesa há vários anos, sendo sua origem relacionada ao avanço da conquista e colonização movida pela iniciativa de particulares ou de religiosos,

auxiliada pela própria intervenção da coroa portuguesa através da distribuição de sesmarias, concessões de jurisdições e apoio financeiro e material às frentes de expansão. As outras duas vilas (Prado e Porto Alegre), por outro lado, foram criadas pela arrematação de "índios vadios" que viviam dispersos nos vastos territórios da capitania, assim como por um grande número de degredados que foram enviados pela Relação da Bahia e do Rio de Janeiro.

Importante destacar que, com a criação dessas seis novas vilas, a ocupação territorial da antiga Capitania de Porto Seguro conheceu dimensões até então nunca alcançadas em mais de 250 anos de colonização. A expansão do domínio colonial sobre regiões abundantes em terrenos férteis e em madeiras de lei estimulou a emergência de novas frentes de expansão agrícola e extrativista que dilataram a presença portuguesa nos rincões da capitania e aceleraram o processo de exploração econômica dos bens naturais existentes na região. O fornecimento regular de mão de obra, assegurado pelos núcleos habitacionais distribuídos por esses sítios produtores de mandioca e especializados no corte de madeiras, potencializou a exploração em larga escala dos referidos produtos, resultando não apenas no aumento da produção como também no crescimento da participação de Porto Seguro no comércio colonial. Desta forma, as novas vilas possibilitaram uma maior dinamização da economia porto-segurense, fundando as bases para o redimensionamento do lugar da antiga capitania no quadro geral do sistema colonial.

Mais que isso, as seis novas vilas também redimensionaram o lugar das relações sociais entre índios e outros grupos étnico-sociais. Como principal *locus* de experimentação da política indigenista pombalina, essas novas povoações foram planejadas para funcionar como verdadeiros laboratórios da formação de uma sociedade que se pretendia biologicamente mestiçada, culturalmente europeizada, socialmente hierarquizada, politicamente disciplinada e economicamente produtiva. Todavia, antes de atender mecanicamente às instruções, ordens e provimentos emanados de Lisboa, as vilas funcionaram como uma arena de conflitos e mediações, resultando na emergência de vivências históricas que foram capazes de materializar novas povoações consoantes com as condições existentes, inclusive definindo-as como territórios que, além de coloniais, eram também indígenas.

O papel das escolas na política da “reforma dos costumes”

Os índios residentes nas novas vilas criadas na antiga Capitania de Porto Seguro na segunda metade dos setecentos estavam submetidos a um conjunto de regras que visavam moldar suas práticas, valores e costumes. Ancorada nas diretrizes do *Diretório dos índios* de 1757 e regulamentada pelas *Instruções para o governo dos índios de Porto Seguro*, a política de controle cultural refletia uma verdadeira “reforma dos costumes”, projetada como um mecanismo viabilizador da própria colonização, pois seria responsável pela transformação das populações indígenas locais, garantindo sua transmutação do “estado de feras” em que supostamente viviam para o estágio de “homens sociáveis e civis” (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1777, D. 9494).

Essa noção de “civildade” consistia, na segunda metade do século XVIII, em uma das principais referências dos programas políticos do reformismo ilustrado que se espalhava pela corte portuguesa. Para os intelectuais e estadistas daquela época, a defesa da civildade representava a possibilidade de consolidação de uma “sociedade de homens que viv[ia]m debaixo de certas leis” consideradas responsáveis pela direção de suas ações “enquanto cidadãos ou membros do Estado secular, regulado pelo soberano” (BLUTEAU, 1789, p. 277). Desta forma, se para os vassalos reinóis a civildade era exigida como uma demonstração de obediência à monarquia e de pertencimento a uma sociedade considerada superior, para os novos vassalos indígenas da América portuguesa a civildade era exigida como uma condição para a obtenção do direito à participação nessa mesma sociedade.

Disposto transversalmente na ação colonizadora proposta pela coroa portuguesa para a antiga Capitania de Porto Seguro, esse programa civilizacional fazia uso de uma série de medidas educativas, intuitivas e impositivas. De um modo geral, se fazia presente nos nomes das povoações, na organização do espaço urbano, na convivência com os brancos, nas proibições declaradas, nas instituições erguidas nas vilas e na atuação dos diretores e demais agentes da administração colonial. Ao se tentar converter e submeter as populações indígenas aos padrões ocidentais e cristãos, também se fazia uso de métodos violentos frente àqueles indivíduos considerados inconstantes, errantes e desobedientes, aplicando-lhes castigos

físicos e penas pecuniárias, além da separação de seus familiares e da imposição de árduos serviços públicos. Essa estratégia de “civilização” buscava, em última instância, a formação de um novo povo no interior da sociedade colonial que se erguia nas novas vilas da capitania, fazendo com que os índios se transformassem em súditos leais ao soberano, fiéis nas crenças católicas, adequados aos costumes do reino e falantes do português.

Na antiga Capitania de Porto Seguro, assim como nas demais partes da América portuguesa que fizeram uso do *Diretório*, as escolas foram projetadas para funcionar como espaços privilegiados da formação das novas gerações de súditos indígenas. Espalhadas por todas as vilas de índios, essas instituições ofereciam a instrução básica para as crianças de ambos os sexos, ofertando o ensino do tripé “ler, escrever e contar”, além de lições relacionadas aos bons costumes e à doutrina cristã. Segundo afirma o sétimo parágrafo daquele regulamento:

[...] haverá em todas as Povoações duas Escolas públicas, uma para os Meninos, na qual se lhes ensine a Doutrina Cristã, a ler, escrever, e contar na forma, que se pratica em todas as Escolas das Nações civilizadas; e outra para as Meninas, na qual, além de serem instruídas na Doutrina Cristã, se lhes ensinará a ler, escrever, fiar, fazer renda, costura, e todos os mais ministérios próprios daquele sexo. (FURTADO, 1983, p. 145).

Mais que simplesmente instruir nas letras e nos números, o grande objetivo das escolas era romper os laços de afetividade, de sociabilidade e de transmissão dos hábitos e costumes indígenas, especialmente com a intenção de extirpar o uso das línguas nativas. Não à toa, as crianças eram recolhidas ainda muito pequenas para a extenuante vida escolar, na qual, separadas do convívio cotidiano com suas famílias, passavam a conhecer os códigos e signos da cultura europeia. Nestes termos, as escolas cumpriam um papel central na política da “reforma dos costumes”, pois fora planejada como a instituição que viabilizaria a transformação cultural dos índios de modo que estes pudessem se desgarrar de seus referenciais próprios, tornando-se efetivamente portugueses católicos e obedientes ao rei.

Singularidades e experiências de uma capitania reformada

Embora os fragmentos dispersos na massa documental não permitam apresentar conclusões globais sobre a experiência indígena nas escolas da antiga Capitania de Porto Seguro, as informações levantadas permitem trazer à tona questões bastante relevantes. Aqui, por exemplo, não se verificou evidências sobre uma educação destinada atenciosamente aos filhos das lideranças indígenas como forma de “construir uma elite que proporcionaria uma integração sólida das sociedades ameríndias na sociedade colonial luso-brasileira”, como percebeu Ângela Domingues (1995, p. 73) para a realidade amazônica. Também não se identificou “matérias e amostras” de lições e rendas de meninos e meninas das escolas, como as encontradas por Fátima Martins Lopes (2005) referentes à Capitania do Rio Grande do Norte, que demonstravam não apenas a preocupação do diretor em apresentar o “adiantamento” da civilização dos índios, como também a transformação das técnicas e das formas da arte de fiar, tecer e rendar a partir da formação de uma sociedade mestiça. Nem tampouco se teve notícia da existência de recolhimentos femininos destinados a influir na política de casamentos mistos, como observou Elisa Garcia (2009) no Rio Grande do Sul.

Os dados compilados revelam algumas singularidades vivenciadas na região, demonstrando mais uma vez como a implantação da política assimilacionista do *Diretório* imprimiu formas diversificadas de experiências históricas conforme as especificidades regionais. Antes de mais nada, deve-se destacar que, conforme indicado nas *Instruções para o governo dos índios*, os diretores, como mestres e tutores dos índios, eram os principais responsáveis pela dinâmica de funcionamento das escolas em Porto Seguro. A eles cabia a realização de um levantamento anual de todas as crianças existentes em sua respectiva povoação, listando aquelas que estavam aptas para a vida escolar, sobretudo as que, mesmo pequeninas, começavam a desenvolver a habilidade da fala. Em seguida, deveriam obrigar os pais a enviá-las diariamente às escolas, imputando-lhes ameaças de punições físicas e pecuniárias caso não cumprissem o recomendado, exigindo-lhes também o envio dos mantimentos necessários para a alimentação de seus filhos durante a jornada de aprendizagem (*Instruções para o governo dos índios*, § 3 e 6).

As regras também estavam definidas quanto ao funcionamento

das escolas. Nas seis horas de estudo dedicadas às lições diárias, os escrevões-diretores deveriam “observar aquela boa ordem e os santos e louváveis costumes”, não consentindo “pronunciarem nenhuma só palavra na língua bárbara”. Enquanto não existissem mestras para as meninas, os diretores deveriam convencer os pais a enviá-las às turmas de meninos até completarem 10 anos, onde aprenderiam pelo menos a língua portuguesa, pois não se julgava relevante que também soubessem ler, escrever e contar em um nível mais avançado, reproduzindo-se a divisão sexual típica da sociedade portuguesa do Antigo Regime, principalmente ao definir como prioridade instruí-las nos “ministérios próprios daquele sexo” (*Instruções para o governo dos índios*, § 4 e 7).

Embora o sistema educacional regulamentado pelo ouvidor José Xavier Machado Monteiro chamasse a atenção pelo destaque conferido à escola enquanto uma instituição própria para civilizar as crianças indígenas, as escassas referências ao contingente efetivo de índios que a frequentava levanta dúvidas sobre sua real eficácia. Nas correspondências emitidas pelo próprio magistrado régio, a omissão dessa informação soa como algo bastante atípico frente a uma tradição peculiar de contabilizar os feitos realizados no exercício do Real Serviço. No mais das vezes, encontram-se nessas missivas apenas algumas menções difusas e imprecisas, tais como “alguns estão aplicados às escolas” ou “os menores tirei para as escolas”. A exceção da regra verificou-se em uma carta datada de 10 de maio de 1771, na qual o ouvidor Machado Monteiro informou ao monarca português que havia na capitania “escolas em que aprendem a ler e escrever 80 meninos” (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1769, D. 7972; 1772, D. 8552; 1771, D. 8446).

Ao levar em conta tais evidências, pode-se supor que a quantidade de crianças indígenas inseridas nas escolas representava um número bastante ínfimo. Para se ter uma ideia comparativa, um censo realizado no ano de 1780 identificou um universo de 328 meninos com até 14 anos de idade somente nas vilas de Prado, Porto Alegre, Viçosa e Alcobaça (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1780, D. 10701). Ou seja, menos de 1/3 da população indígena apta para a escola estava frequentando as aulas dos diretores. Afinal, o que explicava essa diferença? Por que os índices de participação das crianças indígenas nas escolas eram pequenos em Porto Seguro?

A formulação de respostas mais seguras para essas questões

ainda aguarda o encontro de maior base documental. Com o material disposto até o momento, pode-se afirmar que, em parte, essa frágil inserção das crianças indígenas nas escolas era um resultado do sistema de distribuição dos índios montado pelo próprio ouvidor José Xavier Machado Monteiro. Conforme sua determinação, os índios que possuíam entre 7 e 15 anos de idade estavam sujeitos não apenas à escola, mas também ao trabalho obrigatório na companhia dos brancos. O critério determinado para a seleção dessas crianças indígenas passava por um juízo de valor referente à sua aptidão, por meio do qual o diretor selecionaria “os mais rudes e inaptos para os disporem a ofícios e a soldada [sic]” (*Instruções para o governo dos índios*, § 10). Levando-se em consideração a grande demanda de mão de obra que existia na região, sobretudo num contexto de intensificação da produção agrícola e de escassez de recursos para aquisição de escravos africanos, não se deve descartar a tendência a destinar as crianças indígenas preferencialmente à experiência laboral, menosprezando as escolas enquanto “espaços de civilização”.

Não se deve, no entanto, ignorar que o trabalho compulsório para as crianças indígenas também era concebido como um importante veículo civilizacional. De acordo com os discursos recorrentes na época, o sentido pedagógico dessa experiência estava assentado na ideia judaico-cristã do trabalho enquanto ação de dignificação do homem, bem como na ideia iluminista de que o convívio direto com os brancos inculcaria nos “colomins e cunhans” hábitos e costumes considerados civilizados.

Essa repartição dos filhos dos índios para a escola e para o trabalho foi bastante divulgada pelo ouvidor Machado Monteiro em suas correspondências. Quase sempre este ouvidor fazia questão de informar os supostos avanços na civilização da mocidade, como pode ser visto nesse trecho de uma missiva datada de 31 de junho de 1777:

Dos filhos distribuía da seguinte forma. Dos machos, os mais aptos para aprenderem ofícios, os rústicos para soldadas e os menores para as escolas. Das fêmeas, as adultas (comumente desonestas) para casamentos e as pequenas para a companhia das brancas, obrigando-as a ensiná-las e vesti-las pelo serviço doméstico que fazem. Por meio dessa distribuição, na mocidade vai de todo esquecido o uso da língua bárbara, além de andarem mais bem trajados, terem algumas vacas de criação, enfeites de ouro ou prata. Com isso, enfim, os brancos entram a casarem com as índias. (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1777, D. 9493)

Por outro lado, contribuía igualmente para essa situação de fragilidade das escolas indígenas as condições existentes para o seu funcionamento. A começar pela ausência de um espaço adequado para o desenvolvimento das atividades pedagógicas. Em nenhuma das vilas da antiga Capitania de Porto Seguro existia um prédio exclusivamente construído para servir como escola. Em geral, as lições eram executadas na casa de câmara, na igreja ou na casa do próprio escrivão-diretor. Em todos estes espaços, a incompatibilidade com o ambiente escolar era gritante, forçando o desconforto, a repulsa e a desconfiança.

Atente-se também para as dificuldades enfrentadas pelos escrivães-diretores no exercício desta função de professor. De acordo com as normas estabelecidas, eles estavam obrigados a oferecer duas lições diárias de três horas cada, tendo ainda que desempenhar todas as outras obrigações do seu ofício, como lavrar as atas da câmara, acompanhar as correições dos almotacés, escrever as eleições camarárias, redigir testamentos e inventários, auxiliar os juízes na administração da justiça, administrar a distribuição da mão-de-obra indígena, fiscalizar o trabalho dos índios e mediar as querelas entre os colonos. Em meio a tantas obrigações, certamente este oficial-professor se via condicionado a fazer algumas escolhas, que implicavam em uma não-priorização da sua atividade como mestre de meninos e meninas indígenas

Além disso, outro fator precisa ser destacado: a ausência de recursos didático-pedagógicos. No processo de ensino, materiais como pena, tinta, papel e tabuada eram escassos, retardando o desenvolvimento da aprendizagem da leitura, da escrita e da aritmética das crianças indígenas. Segundo a avaliação do colono João José de Medeiro, a ausência destes materiais impedia a exercitação e, conseqüentemente, resultava no embaraço dos índios no domínio das letras. Num depoimento colhido em 1803, este colono argumentou que

[...] no ler e escrever [os meninos indígenas] bem pouco são aproveitados, porque somente leem enquanto andam na escola e só escrevem na mesa do mestre, quando há a tinta e o papel que o escrivão lhes dá, porque na casa deles não há banco, nem mesa, nem outro exercício, se não de vadiação, que os meninos naturalmente vão seguindo a aprender. (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1803, D. 26335)

As condições de vida também limitavam a permanência das crianças indígenas nas escolas. Como seus pais se ausentavam das vilas por longos períodos na prestação de serviços particulares e públicos, as crianças ficavam desamparadas não apenas do convívio familiar, mas também dos elementos básicos para sua sobrevivência. Sem contar com a presença sentimental, cultural e material de pais e mães, esses pequenos índios eram condicionados a procurar formas alternativas de sobrevivência, fosse com a fuga para as roças à procura dos seus, fosse com a ausência nas lições para a coleta de alimentos, fosse com o uso de desculpas variadas para justificar as constantes faltas. Mais uma vez são as palavras do colono João José Medeiro que demonstram essa delicada situação, revelando que

Alguns [pais], com efeito, mandam [seus filhos para escola], porém contam na sorte de que nem de comer lhes deixam e é necessário para se sustentarem na escola irem ao mais das tardes mariscar no mangue para comerem, um dia para lavarem a camisa, que se tem apenas uma, outro dia para se buscar farinha e desta sorte não chegam na semana a darem quatro lições. (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1803, D. 26335)

Por fim, a resistência dos índios ao sistema escolar também pode ser identificada como um fator relevante para explicar essa reduzida participação das crianças indígenas nas escolas das vilas porto-segurense. Por meio de uma série de iniciativas legais e ilegais, os pais faziam uso de vários recursos para anular o enquadramento de seus filhos nas listas dos aptos para a escola, assim como para justificar a pouca necessidade de aprenderem a ler e escrever numa sociedade em que, geralmente, ocupavam o papel de simples mão-de-obra. Não foram poucas as queixas dos diretores que denunciavam a montagem de casamentos de índios menores de 14 anos para isentá-los de irem à escola, assim como foram grandes as reclamações dos pais a exigirem a presença de seus filhos nas suas próprias roças, retomando uma tradição indígena de incorporação das crianças na economia familiar (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1774, D. 8628). O português Bernardo José Correa de Melo, por exemplo, informou que “os pais os furtam da escola, [...] dizendo que índio não tem necessidade de saber ler”. Além disso, julgou ser uma

[...] lástima ver que estando o escrivão atualmente com escola aberta, onde existem vários meninos portugueses aprendendo, muito pouco são os meninos índios porque estes uns vão e outros vem, isso melhor que se hão de aproveitar, fogem da escola, os pais os furtam e escondem por onde não há notícias deles e vários até se mudam de terra com mulheres e filhos. (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1803, D. 26335)

Para além da dominação: a resistência indígena

Das fontes disponíveis, quase nada se pode extrair sobre o que aprenderam os poucos índios que frequentaram as escolas na antiga Capitania de Porto Seguro. Pequenas informações dispersas apenas dão conta de alguns indivíduos que foram considerados “espertos” e “hábeis” para as letras, como “dois rapazes índios chamados João Sacramento e Honestino do Rosário [que] saíram da escola já bem destros”. Outras informações, por sua vez, evidenciam que alguns índios deixaram a escola com domínio da escrita, mas a falta do uso após o encerramento da vida escolar tornava este costume “deteriorado” (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1803, D. 26334). De qualquer sorte, para esses poucos índios “bem destros” nas letras, as experiências nas escolas não somente interferiram em seus signos e códigos culturais, como também possibilitaram a apropriação de mais um recurso para ser utilizado na mediação entre seus interesses e os interesses coloniais. Numa sociedade em que a escrita representava uma das tecnologias da arte de governar, o mínimo domínio dessa habilidade poderia significar a abertura de novos campos de intervenção indígena na política colonial, garantindo a defesa de seus direitos, a conquista de novos privilégios e o registro de sua própria versão da história (NEUMANN, 2005).

No entanto, as experiências aqui apresentadas também fornecem indícios suficientes para demarcar os limites desse modelo de incorporação das novas gerações indígenas à sociedade colonial, pois seu funcionamento esbarrava não apenas na acentuada demanda por mão de obra que os colonos luso-brasileiros apresentavam naquele contexto, como também nas diversas formas de resistência forjadas pelos próprios índios. Tais ações indígenas, inclusive, podem ser interpretadas como uma percepção política de que as instituições escolares não possuíam valor estratégico relevante para as lutas cotidianas por melhores condições de vida.

Certamente, a curto e médio prazo, a ocupação de uma cadeira na escola pouco valia na alteração da correlação de forças que interferiam nas relações de poder das povoações. Assim, torna-se compreensível as medidas emplacadas pelos pais que furtavam os filhos das escolas ou que argumentavam sobre a imprecisão do domínio das letras, uma vez que estes indígenas sabiam que, embora importante, ler e escrever não eram condições para obter ganhos e mercês da coroa portuguesa. Desta forma, parece que uma política pragmática, porém fundada na experiência acumulada ao longo do tempo, orientava as ações indígenas na sua relação com as instituições escolares, alimentando uma posição de negação da sua utilidade imediata – que permitia aos pais exigirem a presença dos filhos no desenvolvimento de outras atividades consideradas prioritárias, além de possibilitar o reenlace familiar, garantindo a reprodução dos hábitos e costumes indígenas, acrescidos agora de novos signos e códigos da cultura ocidental.

Palavras finais

Compelidas a conviverem sob uma intervenção violenta e desestruturante, as populações indígenas da antiga Capitania de Porto Seguro engendraram um conjunto de estratégias na tentativa de assegurar a sua sobrevivência física e cultural. Não se trata, obviamente, de minimizar aqui os impactos agressivos da “reforma dos costumes”, mas, sim, de dar visibilidade a um processo histórico que instituiu e, ao mesmo tempo, transformou a cultura desses povos num contexto de intensa difusão de ideias e práticas assimilacionistas. Compreendendo o dinamismo, a variabilidade e a historicidade da cultura, o presente texto procurou analisar a “reforma dos costumes” sob a perspectiva thompsoniana de que a cultura se manifesta também como uma “arena de elementos conflituosos”, na qual homens e mulheres experimentam seus dramas, suas conquistas, suas contradições e suas batalhas cotidianas, fazendo uso de diferentes recursos conforme os tempos, os espaços e os agentes sociais em cena (THOMPSON, 1998).

Como se viu ao longo deste texto, a “reforma dos costumes” imposta aos povos indígenas pelo projeto de colonização reformista na antiga Capitania de Porto Seguro buscava sua transformação em

novos súditos leais e cristãos obedientes. Ao se defrontar com as estratégias construídas pelos próprios índios na tentativa de atenuar seus impactos, as medidas reformistas foram sofrendo mudanças, uma vez que a cultura indígena também se transformava. Se os códigos, signos e linguagens difundidos no cotidiano daquelas povoações não eram mais tradicionalmente indígenas (com o ingresso, por exemplo, da cultura escrita), também não podiam ser classificados como propriamente europeus. Em outras palavras, ao contrapor à “reforma dos costumes” as suas próprias políticas, os povos indígenas da antiga Capitania de Porto Seguro conseguiram transformar seu universo cultural em um mosaico dinâmico e flexível, preservando-se enquanto grupo social e cultural distinto, muito embora com costumes transformados pela experiência do contato interétnico e da dominação colonial ali vivenciada.

Referências

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO (Portugal). **Instrução para o ministro (Tomé Couceiro de Abreu), que vai criar a Nova Ouvidoria da Capitania de Porto Seguro.** Palácio d'Ajuda, 30 de abril de 1763. AHU_ACL_CU_ORDENS E AVISOS PARA A BAHIA, Cod. 603.

_____. **Carta do ouvidor de Porto Seguro, José Xavier Machado Monteiro, ao rei, informando sobre essa Comarca, e a criação de Vila Viçosa.** Porto Seguro, 2 de fevereiro de 1769. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 43, D. 7972.

_____. **Carta do ouvidor de Porto Seguro, José Xavier Machado Monteiro, ao rei, relatando os progressos dessa capitania em 1770.** Porto Seguro, 10 de maio de 1771. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 45, D. 8446.

_____. **Carta do ouvidor de Porto Seguro, José Xavier Machado Monteiro, ao rei, relatando os progressos na sua capitania.** Porto Seguro, 02 de abril de 1772. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 45, D. 8552.

_____. **Carta do ouvidor de Porto Seguro, José Xavier Machado Monteiro (para Martinho de Mello e Castro), em que lhe comunica diversas informações relativas àquela capitania.** Porto Seguro, 1º de maio de 1774. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 46, D. 8628.

_____. **Relação individual do que o Ouvidor da Capitania de Porto Seguro (José Xavier Machado Monteiro), nela tem operado nos 10 para 11 anos que, tem decorrido desde o dia 3 de maio de 1767 até o fim de junho de 1777.** Porto Seguro, 31 de junho de 1777. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 51, D. 9493.

_____. **Instruções para o governo dos índios da Capitania de Porto Seguro, que os meus Diretores ao de praticar em tudo aquilo que não se encontrar com o Diretório dos Índios do Grão-Pará.** José Xavier Machado Monteiro. Porto Seguro, ant. 1777. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 51, D. 9494.

_____. **Mapa da enumeração da gente e povo desta Capitania da Bahia, pelas freguesias das suas Comarcas, com a distinção em 4 classes das idades pueril, juvenil, varonil e avançada, em cada sexo, com o número dos velhos com mais de noventa anos, dos nascidos, dos mortos e dos fogos, conforme o permitiram as listas que se tiraram do ano pretérito, no que é de notar que aqui se não incluem 11 freguesias das Minas e Sertão do Sul, que passaram à jurisdição secular da Capitania das Gerais, ainda que se conservam na eclesiástica da Bahia.** Bahia, 5 de dezembro de 1780. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 55, D. 10701.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO (Portugal). **Auto de inquirição de testemunhas a que procedeu o Ouvidor interino de Porto Seguro, Sargento-mor Francisco Dantas Barbosa, para se informar do estado de civilização dos índios.** Porto Seguro, 19 de setembro de 1803. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 133, D. 26334.

_____. **Auto de inquirição de testemunhas a que procedeu o Juiz Ordinário da Vila de Alcobça Pedro Antunes Guerra, para se informar do estado de civilização dos índios.** Vila de Alcobça, 18 de outubro de 1803. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 133, D. 26335.

BLUTEAU, R. **Dicionário língua portuguesa.** Lisboa: Oficinas de Simão T. Ferreira, 1789.

CANCELA, F. **De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga Capitania de Porto Seguro (1763-1808).** 2012. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

DOMINGUES, A. A educação dos meninos índios do norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. In: SILVA, M. B. N. da (coord.). **Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz.** Lisboa: Ed. Estampa, 1995.

FURTADO, F. X. de M. Directório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. In: BEOZZO, J. O. **Leis e regimentos das Missões: política indigenista no Brasil.** São Paulo: Edições Loyola, 1983.

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

LOPES, F. M. **Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII.** 2005. Tese (Doutorado em História)– Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.

NEUMANN, E. **Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII).** 2005. Tese (Doutorado em História)– Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

SANTOS, A. C. de A. O "mecanismo político" pombalino e o povoamento da América Portuguesa na segunda metade do século XVIII. **Revista Regional de História**, Ponta Grossa, v. 15, n. 1, p. 78-107, verão 2010.

THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Política indigenista e hegemonia: professores indígenas e “promotores culturais bilíngues” no México (1948 – 1970)

Lígia Duque Platero

Doutoranda pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

E-mail: ligiaplatero@gmail.com

Recebido em: 12/09/2013.

Aprovado em: 01/10/2013.

Resumo: Este artigo aborda a política indigenista do Instituto Nacional Indigenista (INI), no México, no período entre 1947 e 1970. Enfatizo a questão da participação dos promotores culturais bilíngues como mediadores culturais entre as comunidades indígenas e a sociedade nacional. Os promotores participaram do projeto de “integração”, nacionalização e modernização dessas comunidades, como parte de um processo de formação de hegemonia do Estado ampliado entre os povos indígenas. Neste artigo, utilizei documentos oficiais do INI, que foram comparados com os relatos do professor zapoteco bilíngue Otilio Vázquez, que participou da política indigenista do INI no período entre 1954 a 1973. Concluímos que a ação dos promotores culturais do INI nas comunidades teve um papel político fundamental na construção da hegemonia do Estado, pois os ocupantes desse cargo foram os principais negociadores entre o órgão indigenista oficial e as comunidades indígenas.

Palavras-chave: Política indigenista; México; educação bilíngue.

Indian policy and hegemony: indigenous teachers and "bilingual cultural promoters" in Mexico (1948 - 1970)

Abstract: In this article, I discuss the Indian policy of the National Indigenous Institute (INI), in Mexico, between 1947 and 1970. The emphasis is on the issue of the participation of the bilingual cultural promoters as cultural mediators between the indigenous communities and the national society. These promoters participated in the project of "integration", nationalization and modernization of these communities, as part of a process of formation of state hegemony among indigenous peoples. In this article, I used the INI official documents, which were compared with the reports of the Zapotec bilingual teacher Otilio Vázquez, who participated in the Indian policy of the INI from 1954 to 1973. I have concluded that the action of the INI cultural promoters played an instrumental role in building the political hegemony of the state in the Indian communities, as negotiators between the official Indian agency and the indigenous communities.

Keywords: Indian Policy. Mexico. Bilingual education

Este artigo é um desdobramento da dissertação de mestrado, realizado pela autora no Programa de Pós-graduação em Estudos Latino-americanos, da Universidade Nacional Autônoma do México (Unam). Nessa dissertação (Platero, 2012), realizamos uma pesquisa de História comparada sobre os processos de formação da hegemonia¹ do Estado ampliado entre os povos indígenas, no Brasil e no México, associados à política indigenista e à educação indígena do Instituto Nacional Indigenista (INI) mexicano e do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) brasileiro, no período entre 1940 e 1970. Buscou-se, principalmente, perceber a influência dos intelectuais orgânicos na formulação dos programas de educação indígena e discutir a influência dos currículos nos processos de convencimento e negociação dos modos de vida da infância indígena. Nesse trabalho, foi dada ênfase aos casos do Centro Coordenador Indigenista de Papaloapan (CCIP), em Oaxaca, e do Posto Indígena Francisco Horta, em Mato Grosso do Sul. A partir desses casos, definimos semelhanças e diferenças entre a política indigenista desses dois países. No México, a política indigenista foi expressão da Antropologia Aplicada e, no Brasil, essa foi derivada da ideologia positivista, evolucionista e desenvolvimentista dos militares do SPI. Chegou-se à conclusão de que, em ambos os países, o ensino da língua nacional (pelo método direto ou bilíngue), o ensino de valores cívicos e morais e o ensino de trabalhos manuais foram utilizados tendo em vista mudanças dos modos de vida das comunidades indígenas, para sua inserção nessas sociedades nacionais capitalistas - ideologicamente mestiças. As missões religiosas tiveram importante influência nesse processo, em ambos os países.

Neste artigo, trataremos somente do caso do México, buscando discutir a questão sobre a participação de professores indígenas

1 De acordo com Antônio Gramsci (2007), a hegemonia é um processo de formação da direção política do Estado (ampliado), uma estratégia política de dominação, que se estabelece a partir de processos de coerção e formação de consenso. Para que uma determinada classe ou conjunto de frações de classe possa dirigir a sociedade e exercer a hegemonia, outros setores devem aceitar tal direção cultural, política e econômica, gerada através do convencimento e de geração de consenso. Nesse sentido, o convencimento sobre o pertencimento à sociedade nacional (e a formação da identidade nacional entre os povos indígenas), gerado a partir da política indigenista e a educação indígena, fez parte do processo de formação da hegemonia do Estado nacional, uma vez que essa ideia está a serviço de uma classe ou conjunto de classes (ANDERSON, 1993).

(bilíngues) do INI, os “promotores culturais bilíngues”, como mediadores culturais entre as comunidades indígenas e a sociedade nacional, participando do projeto de “integração”, nacionalização e modernização dessas comunidades, como parte de um processo de formação de hegemonia².

Para realizar esta reflexão, levamos em conta as ideias de Leopoldo Zea (1980), quando afirmava que a filosofia latino-americana é aquela que parte dos problemas da realidade social da América Latina, buscando a resolução de problemas sociais. Compreendemos aqui que, no âmbito da História e de outras Ciências Sociais, partimos do mesmo pressuposto: a historiografia latino-americana e latino-americanista é aquela que parte de problemas da realidade social do subcontinente para propor seus problemas de pesquisa. Nesse sentido, o conhecimento histórico latino-americanista deve buscar o diálogo social para, a partir das problemáticas sociais, formular suas perguntas³.

Neste artigo, utilizamos documentos oficiais do INI e os comparamos com os relatos de vida do professor zapoteco bilíngue Otilio Vázquez, que participou da política indigenista do INI de 1954 a 1973. Para a feitura desse relato, utilizamos a História Oral de vida como técnica. Acreditamos que, para a análise histórica, a utilização de documentos de diversos tipos é muito enriquecedora.

2 Não discutiremos aqui o caso do Brasil, pois a educação indígena do SPI, nesse período, seguiu o modelo de educação escolar das escolas rurais, sendo os professores das escolas dos Postos Indígenas “não indígenas”, e o ensino da língua nacional nessas escolas era realizado por meio do método direto. Sendo aqui a intenção discutir sobre a participação de professores indígenas como mediadores culturais, limitamo-nos a analisar o caso do México. No Brasil, a educação bilíngue de transição se tornou lei somente a partir de 1972, levando à contratação de professores indígenas pela Fundação Nacional do Índio (Funai) a partir desse ano (CUNHA, 1990).

3 Utilizei a expressão “diálogo social” para expressar o diálogo entre acadêmicos e os diversos grupos e/ou movimentos sociais das sociedades latino-americanas, visando partir de problemas da realidade social para a formulação de problemas científicos. Um exemplo de abertura para o diálogo social na academia brasileira foi o trabalho acadêmico do Dr. John Monteiro, falecido no último dia 26 de março de 2013. Este intelectual foi um dos principais responsáveis por abrir o caminho da História Indígena no Brasil na década de 1990, participando da consolidação de direitos adquiridos pelos povos indígenas na Constituição de 1988, depois de décadas de lutas e reivindicações que partiram dos movimentos indígenas. Aqui expressamos um profundo agradecimento a esse intelectual pelo seu exemplo como pesquisador e acadêmico.

Segundo Jorge Aceves (1997), na modalidade de História Oral de vida, as trajetórias pessoais dos entrevistados são reconstruídas em torno de um tema. As histórias de vida implicam na descrição de acontecimentos e experiências significativas da vida do narrador. Estes testemunhos se vinculam ao âmbito individual dessas pessoas, mas também se enraízam em espaços e contextos histórico-culturais determinados. A historiadora mexicana María del Carmen Callado Herrera (2006, p. 13) define História Oral da seguinte forma: “se podría definir como una metodología creadora o productora de fuentes para el estudio de cómo los individuos (actores, sujetos, protagonistas, observadores) perciben y/o son afectados por los diferentes procesos históricos de su tempo”.

A partir dessas ideias, analisamos a percepção do professor bilíngue Otilio Vázquez sobre o projeto oficial do INI, comparando-a com a perspectiva oficial.

Projeto político do INI: o indigenismo de “integração”

O Instituto Nacional Indigenista (INI), criado no México em 1948, seguia o ideário do indigenismo interamericano, que teve suas bases nas formulações teóricas de antropólogos estadunidenses e mexicanos da década de 1930, cujas propostas políticas e acadêmicas resultaram no Congresso de Pátzcuaro, realizado no México, em 1940⁴.

As propostas desse Congresso resultaram na criação do Instituto Indigenista Interamericano (III), em 1942, e na criação de Institutos Nacionais Indigenistas em vários países da América Latina (INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, 1959). A política indigenista do INI foi profundamente influenciada pela Antropologia e Linguística Aplicada (MEDINA HERNÁNDEZ, 2007).

4 Manuel Gamio e Moisés Sáenz foram os principais intelectuais que formularam as propostas para o indigenismo mexicano, atrelado ao nacionalismo da Revolução Mexicana, para a reconstrução de uma nação multiétnica. Esses intelectuais estabeleceram relações com o estadunidense John Collier, na década de 1930. Esse antropólogo formulou o *Indian New Deal* para os EUA e buscou estendê-lo para a América Latina a partir de suas propostas pan-americanistas. Esses três intelectuais influenciaram a formação do Instituto Indigenista Interamericano (III) em 1942 (BLANCHETTE, 2006).

O INI mexicano foi criado com a influência política do caudilho cultural da Revolução Mexicana (KRAUZE, 1990), Alfonso Caso, arqueólogo que realizou várias descobertas das culturas mesoamericanas pré-colombianas, sobretudo na região de Oaxaca, entre os zapotecos e mixtecos. Ele foi um dos fundadores do Instituto Nacional de Antropologia e História (INAH), em 1939, foi reitor da Unam entre 1944 e 1945 e dirigiu o INI desde a sua inauguração até sua morte, em 1970. Segundo Alfonso Caso (1978, p. 81), “el propósito del Instituto no es mantener indefinidamente a las comunidades indígenas como comunidades indígenas, sino darles los elementos necesarios para su transformación y su identificación con las otras comunidades del país”.

De acordo com o pesquisador mexicano Carlos Alberto Casas Mendoza (2005), o INI foi uma entre as várias instituições mexicanas que buscaram “resolver a questão indígena”, associada à diversidade cultural e linguística no país, vista por sucessivos governos como um obstáculo para a consolidação do Estado nacional. Entretanto, o INI foi a primeira delas que conseguiu materializar um amplo programa de mudança cultural, que teve na “integração”, no desenvolvimento e na Antropologia Aplicada a sua fundamentação (CASAS MENDOZA, 2005).

Trataremos aqui do período a partir da formação do Instituto Nacional Indigenista (INI) – criado em 1948 como parte de um projeto associado ao desenvolvimentismo do governo de Miguel Alemán (1946-1952), atrelado ao nacionalismo pós-revolucionário – até 1970, ano de ruptura do discurso hegemônico do indigenismo de “integração” na América Latina⁵.

A historiadora Blanca Torres Ramírez (2006) afirma que de acordo com o programa de governo daquele presidente era urgente

5 O período entre 1940 e 1970 é considerado o auge do indigenismo de “integração” na América Latina, quando os intelectuais orgânicos do indigenismo interamericano - provenientes principalmente das áreas de Antropologia e Linguística - participaram da formulação de propostas para a política indigenista nos países do subcontinente (MEDINA HERNÁNDEZ, 2007). Essas propostas foram hegemônicas até 1970. Em 1971 houve uma ruptura, a partir do Simpósio de Fricção Interétnica na América do Sul, que aconteceu em Barbados, entre os dias 25 e 30 de janeiro desse ano. Nessa ocasião, o indigenismo de “integração” e as pesquisas antropológicas que lhe sustentavam foram duramente criticadas pelos antropólogos latino-americanos e europeus presentes no encontro, sendo a política indigenista nomeada como colonialista e etnocida. Entre os antropólogos presentes estavam Darcy Ribeiro e Guillermo Bonfil Batalla (ALBERTO BARTOLOMÉ et al., 1986).

alcançar uma grande produção agrícola com melhores técnicas, mediante a proteção das três formas da propriedade da terra: os *ejidos*, as pequenas propriedades e os latifúndios. Nesse sentido, os camponeses e, entre eles, os povos indígenas, foram vistos como “facilitadores do desenvolvimento do país” (TORRES RAMÍREZ, 2006, p. 30).

Com a criação do INI, a política indigenista dirigiu seu enfoque ao “desenvolvimento integral” para as regiões indígenas e a educação foi considerada a base para o desenvolvimento e a “integração” dos povos indígenas à nacionalidade mexicana. O INI atuou nas regiões indígenas através dos centros coordenadores, nos quais foi posto em prática o projeto do pedagogo Moisés Sáenz, elaborado na década de 1930 a partir de sua experiência no Projeto Carapan, realizado em Michoacán, em 1932 (SÁENZ, 1992).

Esse projeto preconizava a transformação integral das comunidades em grande escala, a partir de conhecimentos científicos nas áreas de pedagogia, linguística, medicina, educação higiênica, agronomia, economia e etnologia. Entre 1948 e 1970, o INI criou 12 centros coordenadores nas regiões indígenas (INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, 1978).

A partir da observação do documento “INI - Memórias e projetos”, de 1964, percebemos que o projeto para os Centros Coordenadores Indigenistas (CCI) pressupunha que esses deveriam apoiar e “proteger” os camponeses indígenas, auxiliá-los na formação de cooperativas, ensinar e estimular o uso de tecnologias agrícolas e modernas. A principal função dos centros coordenadores era o estímulo ao desenvolvimento econômico. Os pré-requisitos para a sua realização eram: 1) a construção de infraestrutura, 2) a construção de caminhos e estradas, 3) a facilitação de créditos, 4) a ação sanitária e 4) a educação (INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, 1964).

Alguns CCI contavam com um departamento audiovisual, que atendia às necessidades da Seção de Educação. Aí se elaboraram folhetos, cartilhas, filmes e vários tipos de materiais impressos. Outra atividade era o teatro de bonecos, através do qual eram realizadas várias campanhas “educativas” e de convencimento das comunidades, como campanhas de educação sanitária (INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, 1964).

Na organização dos CCI, o diretor era considerado o principal funcionário. O antropólogo atuava como assessor dele e do pessoal

técnico. Os CCI eram divididos nas seções de Saúde Pública, Educação, Fomento Econômico, Agricultura e Pecuária, Defesa Legal, Construção de Caminhos e Arquitetura. Em alguns centros, havia também a seção de Mobilização de População Excedente. Em cada seção existiam profissionais e promotores culturais bilíngues de saúde, educação, economia, agricultura, legislação e outros (INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, 1964).

No discurso oficial do INI, a educação era considerada o “cimento sólido para o desenvolvimento” (INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, 1964, p. 23). Além da educação escolar indígena, o CCI deveria oferecer uma educação técnica para os adultos. Entretanto, o primeiro passo considerado a ser dado era a alfabetização nas línguas indígenas, para chegar ao objetivo final, que era a castelhanização: “para que estén en aptitud de manejar corrientemente el medio de relación que unifica a todos los mexicanos: el idioma oficial” (INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, 1964, p. 23).

O primeiro CCI foi aberto em 1951, em Chiapas, entre os tzotziles e tzeltales. Durante o processo de criação desse centro foi formado o padrão dos outros centros coordenadores do INI. De acordo com Gonzalo Aguirre Beltrán (1973), a figura dos “promotores culturais” foi criada porque havia muita resistência e desconfiança das populações indígenas em relação à escola, com professores que não pertenciam à comunidade e geralmente desconheciam a língua nativa da região. Isso resultava em baixa frequência escolar, principalmente das meninas (INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, 1964; AGUIRRE BELTRÁN, 1973).

Para a contratação de indígenas como “promotores culturais”, os antropólogos buscavam pessoas da própria comunidade, com algum status e respeitabilidade. Os promotores culturais bilíngues, em muitos casos, eram ou se tornaram líderes comunitários, associados à defesa das terras dos *ejidos*, ou contra comerciantes que exploravam as comunidades (INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, 1964).

Os promotores culturais bilíngues foram os principais mediadores culturais que levaram a cabo as políticas de instauração de um projeto cívico nacional nas comunidades. Eles podem ser considerados como agentes de formação da hegemonia cultural porque, além de participarem ativamente do processo de “civilização” e colonização do imaginário da infância indígena, eles adquiriram grande poder de negociação nas comunidades, levando os projetos

de “mestiçagem cultural” para dentro e fora das escolas.

As escolas do INI se tornavam centros difusores do projeto cívico nacional dessa agência indigenista para toda a comunidade, onde eram realizadas festas e celebrações cívicas. A castelhanização, por meio do método bilíngue de transição, foi o principal ponto curricular nas escolas dos centros coordenadores. Buscava-se alfabetizar na língua indígena, nos dois primeiros anos de escolarização e, nos anos seguintes, a educação era realizada somente em espanhol, ou utilizando a língua indígena somente para explicar palavras da língua nacional que não eram compreendidas pelos alunos (VILLA ROJAS, 1955; INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, 1964).

Além do ensino da língua nacional, os promotores bilíngues do INI também davam aulas de aritmética, geografia elementar (para ensinar o conceito de território nacional), história pátria elementar, esportes (principalmente vôlei e basquete), e instrução sanitária (combatendo as práticas médicas tradicionais - consideradas “superstições” – e o alcoolismo) (INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, 1964).

Para discutir sobre a participação dos professores indígenas e “promotores culturais bilíngues” como mediadores culturais na formação da hegemonia cultural e econômica nas comunidades indígenas, analisamos aqui o relato de vida do professor zapoteco Otilio Vázquez (*in memoriam*), entrevistado nas proximidades da Cidade de Oaxaca, no dia 8 de abril de 2011⁶. Buscamos compreender a sua visão sobre a sua participação nesse processo histórico.

Professor Otilio Vázquez

O professor Otilio era zapoteco, originário do município de San Francisco, da Sierra de Juárez, em Oaxaca. De acordo com seu relato, ele era bilíngue desde a infância. Sabia falar perfeitamente a língua zapoteca devido à convivência com a mãe e a avó; e falava perfeitamente o espanhol, por ser língua materna do pai. Ser bilíngue desde a infância foi uma condição que lhe proporcionou facilidades para trabalhar em quatro centros coordenadores da política indigenista do Estado nacional mexicano, no período entre 1954 e 1973.

⁶ Agradecemos à professora Dra. Olga Montes, da Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO), por todo o apoio para a realização desta entrevista.

Ele se formou como professor de Escola normal, e teve uma longa trajetória profissional como professor bilíngue. Iniciou sua carreira como professor de escola primária em Yalálag, uma comunidade indígena zapoteca, em Villa Hidalgo, entre os anos de 1951 e 1954. A comunidade onde Otílio se tornou professor ficou conhecida porque nela foi realizado o trabalho de campo para a pesquisa etnográfica de Julio de la Fuente, que resultou no livro *Yalálag, una Villa Zapoteca Serrana*, publicado em 1949⁷.

O professor Otílio afirmou ter sido um dos informantes de Julio de la Fuente para pesquisa em Yalálag. De acordo com seu relato, foi essa aproximação com o antropólogo que lhe abriu caminhos para a sua contratação pelo INI. Em Yalálag, o professor Otílio afirmou ter feito seus “ensaios” para aprender técnicas de educação bilíngue, porque Julio de la Fuente lhe havia solicitado que ensinasse espanhol para alunos zapotecos monolíngues daquela comunidade:

Se necesita preparar estos niños, que no saben español, prepararlos para que ingresen al primer año, y cuando tengan la oportunidad, si vas a ser maestro, instalas grados preparatorios. Y allí fue que hice mis ensayos en Yalálag (...) para enseñarles a traducir el zapoteco al español, pero con maestros bilingües. Ellos [los maestros] eran de Yasachi. (VÁZQUEZ, 2011, p. 2)

O ensino da língua nacional era considerado a base para a formação da nacionalidade e “resolução do problema indígena” do isolamento das comunidades. Buscava-se “integrar” o país economicamente e, para isso, era necessário que houvesse também uma integração cultural.

O jovem Otílio seguiu os conselhos de Julio de la Fuente e participou como professor dos cursos de pré-primário bilíngue. Depois de quatro anos lecionando em Yalálag, em 1954 o professor Otílio foi

7 Julio de la Fuente foi uma das figuras centrais da educação indígena do INI, juntamente a Gonzalo Aguirre Beltrán. Em 1947, ele havia sido subdiretor da Direção Geral de Assuntos Indígenas (DGAI), quando Gonzalo Aguirre Beltrán era o seu diretor. Quando ingressou no INI em 1948, Julio de la Fuente passou a ter cargos importantes, participando do Conselho Técnico de Educação. Esse antropólogo escreveu também o livro *“Educación, antropología y desarrollo de la comunidad”*, publicado pela SEP, em 1964, no qual apresenta debates sobre a educação indígena no México, como as disputas entre o projeto de ensino do espanhol através do método direto, e o projeto de ensino por meio do método bilíngue de transição.

contratado para trabalhar no primeiro centro coordenador indigenista entre os tzotziles e tzeltales (o Centro Coordenador Indigenista Tzeltal-Tzotzil, CCITT), em Chiapas, para formar os “promotores culturais bilíngues” nesse primeiro centro.

O professor Otílio tornou-se professor de escolas do INI principalmente porque buscava ascensão profissional. Observando a sua fala, percebemos que ele aderiu à proposta da política indigenista e de educação indígena do INI, sem questionar seus conteúdos políticos de “civilização”, modernização e “nacionalização” das comunidades.

O professor conta que participou da formação de jovens, do grau primário até se tornarem professores bilíngues. De acordo com o ex-professor Otílio Vásquez, os promotores culturais geralmente eram homens. Seu trabalho nas comunidades era muito duro, já que muitas vezes tinham que viver em comunidades que não eram as suas, e precisavam negociar com os comerciantes e invasores dos *ejidos*⁸ (e escapar com vida) (entrevista com professor Otílio Vásquez, Cidade de Oaxaca, 8 de abril de 2011).

Muitos começaram desde o primeiro ou segundo ano de primário e eram formados até o sexto ano. Em seguida, recebiam cursos para que se tornassem professores bilíngues.

Fue cuando me llamaron a México porque el INI ya había empezado a trabajar. Entonces don Julio era jefe de la comisión técnica del INI. Y, entonces, dice: '¿Qué estás estudiando?'. Le digo: 'la Normal Superior'. 'Ah, ya sé lo que quieres. Tú quieres ser director de la escuela normal'. Y esa era mi ambición, ¿no? Le digo 'sí'. 'Pues, no hay necesidad. No tienes necesidad de estudiar. Me vas a dirigir una escuela normal allá en Chiapas'. 'Me vas a formar jóvenes, que apenas tienen cuando mucho dos años de primaria. Los preparas para sexto, los educas secundaria, y te los llevas a la normal para que sean maestros bilingües'. 'Tú ya aprendiste, ya tienes experiencia en Yalálag, ya sabes cómo se maneja'. (VÁZQUEZ, 2011, p. 4)

O professor Otílio afirmava que o INI era responsável pela criação das cartilhas para a alfabetização bilíngue, mas era em parceria com a instituição linguística e protestante Instituto Linguístico de

8 Propriedades coletivas estabelecidas a partir da Revolução Mexicana (1910-1920) e disseminadas principalmente a partir de 1938, ano em que foi realizada uma ampla reforma agrária no país, durante o governo de Lázaro Cárdenas (1934 – 1940).

Verano (ILV), criada no México em 1936 durante o governo Lázaro Cárdenas (1934-1940). Todd Hartch (2006) chamou os linguistas do ILV de “missionários do Estado”, já que sua atuação evangelizadora foi utilizada pelos indigenistas para colocarem em prática a educação bilíngue de transição. Para o etnólogo Andrés Medina Hernández (2011), o trabalho missionário dos protestantes fundamentalistas do ILV auxiliou a formação da identidade nacional nas comunidades indígenas do México (e também de outros países da América Latina).

Aqui, trataremos de maneira tangencial da questão sobre a participação dos missionários protestantes na educação indígena no México e na produção de cartilhas bilíngues. Entretanto, o ILV auxiliou na execução do projeto oficial de educação indígena do INI, criando alfabetos indígenas e as cartilhas bilíngues (HARTCH, 2006). Nesse sentido, tanto os promotores culturais bilíngues, quanto os linguistas do ILV podem ser considerados mediadores culturais nas comunidades indígenas.

O professor Otílio afirmava que ele não gostava da presença da missionária María Slocum, do ILV, no CCI de Chiapas, em virtude de sua atuação evangelizadora. Ao tratar ainda sobre o seu trabalho no CCITT, afirmou:

Había una tal María Slocum, una lingüista de verano, que fue a hacer su tesis allá en... y preparó cartillas. Pero resulta, ahora voy a adelantar, bueno, yo siempre delaté a la señora... Además de enseñarles su lengua, además ella les estaba enseñando la religión evangélica. (VAZQUEZ, 2011, p. 9)

O professor Otílio contou que aprendeu a fazer cartilhas com um linguista em Chiapas, e passou a ensinar essa técnica para seus alunos promotores culturais bilíngues:

Les dije hagan sus cartillas y les dije cómo tenían que hacer una cartilla bilingüe, porque yo ya había aprendido con otro, no me acuerdo ahorita cómo se llamaba el lingüista, era de Jalapa. Él hacía ya las cartillas tzeltales, tzotziles. Entonces yo ya sabía cómo se iba a hacer una cartilla. (VÁZQUEZ, 2011, p. 11)

Além de ensinar o método de alfabetização bilíngue para os promotores culturais bilíngues, também eram formados promotores de saúde, pois outro objetivo do INI era ensinar a medicina ocidental

para as comunidades, com a intenção de tirar o poder dos “bruxos” e eliminar as “superstições” das comunidades. Outra intenção do INI era utilizar a medicina moderna para convencer as populações indígenas que permitissem a realização dos projetos de modernização das comunidades:

Agárrate uno de los brujos que se dice, ensáyalo y dile cómo vas a ensayar... Uh, ya teníamos la gente. Y luego la gente no tenía que pagarnos. Nos regalaba un pollo, nos regalaba un gallo. Al médico ese, como nunca se separó, hasta una vaca le dieron, 'para que tenga leche', 'dice'. (VÁZQUEZ, 2011, p. 14)

“Superstição” era o termo usado pelos indigenistas antropólogos para se referir às práticas médicas das comunidades indígenas (VILLAS ROJAS, 1955). Assim, a medicina da sociedade nacional foi uma das estratégias utilizadas para a formação da hegemonia cultural do Estado nacional nas comunidades indígenas. Buscava-se romper as ideias tradicionais sobre cura e diminuir doenças consideradas curáveis pela medicina “ocidental”, como uma forma de conquistar a confiança para que aderissem às práticas e valores nacionais:

Nosotros también aprendimos a inyectar. Si no había quien inyectara: '¿Tienes receta?' 'Sí'. 'Yo te inyecto, órale'. Y enseñabas a las muchachas. Entonces, tuvimos promotoras mujeres, les enseñamos a mujeres como promotoras de salubridad, que después fueron enfermeras. (VÁZQUEZ, 2011, p. 14)

Como nos mostra o relato do professor Otílio, uma das suas funções também era formar os indígenas “promotores culturais” para que eles ensinassem técnicas modernas de trabalho nas comunidades, conhecimentos e valores da sociedade nacional. Os promotores culturais deveriam ser convencidos e deveriam convencer as comunidades sobre a necessidade dos processos de modernização. Um dos grandes estímulos para que os indígenas “promotores culturais” realizassem essa tarefa de convencimento nas comunidades era possuir um trabalho remunerado, pago pelo INI.

Nesse sentido, os promotores culturais foram mediadores culturais, e negociaram com as comunidades os comportamentos, os valores e os hábitos nacionais:

Pero estuve los siete años [1954 – 1959], logré formar muchachos convencidos de que tenían que preparar a su gente para trabajar, ¿no? Y les enseñaba, y les llevamos, como entonces el Centro Coordinador tenía agrónomos, tenía zootecnistas, tenía médicos. Todo ese grupo los llevábamos en un grupo a dedicarse a eso, ¿no? Por ejemplo, a las gentes, les decía yo a los agrónomos, ‘enseñenles cómo van a sembrar bien en su milpa, ¿no?’, ‘introduzcan nuevas... frijol y todo eso’. “Pero don Alfonso Caso [el director del INI entre 1948 e 1970] era muy tremendo, él conseguía todo. Nos consiguió árboles frutales para repartir a las gentes y les enseñamos, junto con los niños y los padres, en sus terrenos. Les llevamos: borregos, chivos, vacas... Y aprender acá a cuidar esos animales. Entonces todo ese trabajo hice en los siete años que estuve en San Cristóbal de las Casas. (VÁZQUEZ, 2011, p. 5)

De acordo com o relato de vida do professor Otílio Vázquez, além de ter trabalhado na escola Normal do CCI de Chiapas por sete anos, e no CCI de Papaloapan, em Oaxaca, por três anos, ele também trabalhou no CCI de Huáhtla de Jiménez, na região da Mazateca Alta, durante quatro anos. Retornou ao CCI de Papaloapan, trabalhando mais três anos em Tuxtepec. E, posteriormente, chegou a ser diretor em um CCI na costa de Oaxaca (VÁZQUEZ, 2011).

O professor não questionava se o projeto de modernização e de educação do INI poderia ser de alguma maneira prejudicial para as comunidades indígenas. Pelo contrário, a perspectiva do professor Otílio era a de que o trabalho do INI ajudava os camponeses das comunidades, principalmente quando o INI dava subsídios para a compra de alimentos; ou quando promotores culturais e chefes dos CCI participavam nas lutas pelas terras, contra os invasores dos *ejidos*.

Quando perguntei se as pessoas das comunidades indígenas eram contrárias ao trabalho do INI, ele afirmou que não. Segundo ele, eram os comerciantes “mestiços” e os invasores de terras que eram contrários à política do INI, porque a agência indigenista tinha uma política assistencialista de subsidiar os custos dos produtos vendidos pelas comunidades, como o café em Oaxaca: “Sí, mucha gente mestiza estuvo en contra nuestra. Por eso querían matarnos, pues, pero la gente se daba cuenta que no, que no éramos malos” (VÁZQUEZ, 2011, p. 11). Segundo o professor Otílio, o INI pagava mais que os comerciantes e, assim, o preço subia. Em virtude disso, de acordo com o professor Otílio, alguns funcionários dos centros coordenadores foram assassinados.

Percebemos que a hegemonia do Estado nacional era construída nas comunidades também a partir da facilitação de créditos agrícolas e subsídios através do INI:

Porque eran acaparadores, era dinero particular de comerciantes. Y nosotros con dinero del gobierno, pagábamos más. Entonces se formó BeMex, Beneficios Mexicanos del Café. Fue que se formó eso. El INI propició primero con la escuela... con las tiendas rurales, que se convirtieron, porque nosotros repartíamos... todo el Centro Coordinador repartíamos víveres en cada pueblo, consiguiendo un muchacho como tendero, para que vendiera más barato: arroz, azúcar, todo eso, en los pueblos. También allí querían matarnos, pero no pudieron los comerciantes, porque sí teníamos arma y sí podíamos. (VÁZQUEZ, 2011, p. 11)

De acordo com esse professor, os funcionários do INI ajudavam aos *ejidatarios* a recuperar suas terras invadidas:

Le digo: '¿Y este terreno, de quién es?'. Dice: 'Es de nosotros, maestro, pero el ganadero ese nos lo quitó'. Les digo: '¿Tienen pantalones?'. '¿Qué vamos a hacer?'. 'Vamos a cortar los alambres, pero tiene rifles cuando vengan los pistoleros de eso, éntrenle'. Y sí, para que yo saliera de ese lugar, me vestían de mujer. Sí, porque ya me conocían. (VÁZQUEZ, 2011, p. 15)

Para o professor Otílio Vázquez, o trabalho do INI nas décadas de 1950 e 1970 ajudou muito os povos indígenas:

Así es como el INI floreció del 50 al 70. Porque no solamente formamos grupos preparatorios ni primarios, sino que ya empecé a fundar escuelas secundarias – ¿cómo se llaman ahora?–, telesecundarias. Un maestro y con una televisión. Todo ese trabajo hicimos del 50 al 70. Del 70 en adelante el INI se volvió lo que es ahorita. (2011, p. 15)

Segundo o relato do professor Otílio, a partir de 1970, os funcionários do INI já não mais se importavam em “ajudar” os povos indígenas, mas somente queriam ganhar dinheiro com a política indigenista (VÁZQUEZ, 2011, p. 15)

Conclusões

Nas décadas de 1950 a 1970, o trabalho modernizador e assistencialista do INI voltado para os povos indígenas do México tinha a intenção de levar a cidadania a esses povos. Entretanto, essa cidadania partia de uma visão hegemônica sobre a História e sobre o passado indígena, uma visão racista que pretendia formar uma nação culturalmente “mestiça”, com o objetivo de por fim a características das comunidades consideradas “atrasadas” por antropólogos e indigenistas.

A partir do relato do zapoteco Otilio Vázquez, pensamos que seria necessário entender as razões pelas quais muitas comunidades indígenas aceitaram os trabalhos assistencialistas do INI e inclusive os desejavam em suas comunidades. Seria importante compreender, também, as razões pelas quais muitos indígenas buscaram ser professores bilíngues e acreditavam na necessidade de castelhanização dos indígenas.

As respostas para essas questões podem ser econômicas, pois a presença do INI significava para as comunidades receber trabalhos assistencialistas em diversas áreas e, também, apoio para a retomada de terras e subsídios para a venda de produtos. Para os “promotores indígenas”, os seus cargos garantiam o ganho de uma renda mensal fixa que não poderia ser adquirida de outra maneira nas suas comunidades. Além disso, tornar-se “promotor cultural” significava ganhar um status político diferenciado dentro das próprias comunidades, pois se tornavam lideranças que negociariam diversas questões políticas com os “não-indígenas”.

Entretanto, acreditamos que é necessário realizar pesquisas etnográficas para compreender, a partir das sociocosmologias dos povos indígenas, os motivos pelos quais os cargos de “professor bilíngue” e “promotor cultural bilíngue” do INI assumiram tamanha notoriedade entre os povos indígenas no México no período entre 1948 e 1970.

A partir das falas do professor bilíngue Otilio Vázquez perceberemos que ele foi convencido sobre a necessidade das políticas de modernização das comunidades. A educação bilíngue era observada pelo professor como uma simples questão técnica (e preferível em relação ao ensino monolíngue em espanhol) e o projeto de ensino da língua nacional do INI para as comunidades era aprovado por ele.

Ainda para Otilio Vázquez, a ação do INI e dos “promotores culturais” teve um papel político muito importante. Provavelmente essa característica foi o que possibilitou a negociação do projeto de “mestiçagem” entre a agência indigenista e as comunidades. Em suas ações, o INI sempre buscava negociar e convencer os promotores culturais e os indígenas sobre a realização dos seus projetos.

Referências

ACEVES, J. Un enfoque metodológico de las historias de vida. In: GARAY, G. **Cuéntame tu vida**. História Oral: histórias de vida. México, D.F.: Instituto Mora, 1997.

AGUIRRE BELTRÁN, G. **Teoría y práctica de la educación indígena**. México, D.F.: SEP, 1973.

ALBERTO BARTOLOMÉ, Miguel et al. Declaración de Barbados para la liberación de los Pueblos Indígenas. In: GARCÍA MORA, C.; MEDINA HERNÁNDEZ, A. (Orgs.). **La quiebra política de la antropología social en México: II. La polarización (1971 – 1976)**. México: UNAM, 1986. p. 519-525.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

BLANCHETTE, T. G. **Cidadãos e selvagens**. Antropologia Aplicada e Administração Indígena nos Estados Unidos, 1880 – 1940. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social)– Museu Nacional, PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

CALLADO HERRERA, María del C. ¿Qué es la história oral? In: GARAY, G. (coord.). **La história con micrófono**. México: Instituto Mora, 2006.

CASAS MENDOZA, C. A. **Nos olhos do outro**: nacionalismo, agências indigenistas, educação e desenvolvimento, Brasil-México (1940-1970). 2005. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)– Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, [s.l.], 2005.

CASO, A. Los ideales de la acción indigenista. In: INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA. **INI 30 años después, revisión crítica**. México, D.F.: INI, 1978.

CUNHA, L. O. P. da. **A política indigenista no Brasil**. As escolas mantidas pela FUNAI. 1990. Dissertação (Mestrado em Educação) Universidade de Brasília, Brasília, DF, 1990.

DE LA FUENTE, J. **Educación, antropología y desarrollo en la comunidad**. México, D.F.: Colección SEP-INI 4, 1973.

GARCÍA MORA, Carlos; MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés (Orgs.). **La quiebra política de la antropología social en México: II. La polarización (1971 – 1976)**. México: UNAM, 1986.

GRAMSCI, A. Antología. In: SACRISTÁN, M. (org.). **Antología**. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristan. México, D.F.: Siglo XXI, 2007.

HARTCH, T. **Missionaries of the State**. The Summer Institute of Linguistics, State Formation, and Indigenous México, 1935-1985. Tuscalosa: The University of Alabama Press, 2006.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA (INI) (México). **Memorias, realidades y proyectos** – 16 años de trabajo. México: INI, 1964.

_____. _____. México, D.F.: INI, 1978.

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO (III) (México). **Actas Finales de los Tres Primeros Congresos Indigenistas Interamericanos**. Ciudad de Guatemala: Publicaciones del Comité Organizador del IV Congreso Indigenista Interamericano, 1959.

KRAUZE, E. **Caudillos culturales en la Revolución Mexicana**. México, D.F.: Siglo XXI, 1990.

MEDINA HERNÁNDEZ, A. Los ciclos del indigenismo en México - La política indigenismo del siglo XX. In: TARRIO GARCÍA, M.; COMBONI SALINAS, S.; DIEGO QUINTANA, R. (orgs.). **Mundialización y diversidad cultural**. México, D.F.: UAM/HDSC Publicaciones, 2007.

_____. Entre el fundamentalismo y la identidad nacional. **Inventario Antropológico 2007-2008**, México, D.F., v.9, p. 273-292, 2011.

PLATERO, L. D. **Política indigenista y hegemonía en Brasil y México**. Los programas de educación indígena en el período 1940 y 1970. 2012. Dissertação (Mestrado em Estudos Latino-Americanos) – Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, D.F., 2012.

SÁENZ, M. **Carapan**. 3. ed. Michoacán: CREFAL: OEA, 1992.

TORRES RAMÍREZ, Blanca. **Historia de la Revolución Mexicana, 1940 – 1952: hacia la utopía industrial**. México: El Colegio de México, 2006 [1979].

VÁZQUEZ, O. Ex maestro zapoteco y director de CCI: depoimento [abr. 2011]. Entrevistador: Lígia Duque Platero. Ciudad de Oaxaca: 2011.

VILLA ROJAS, A. **Memorias del Instituto Nacional Indigenista**. Los Mazatecos y el problema indígena de Papaloapan. México, D.F.: Ediciones del Instituto Nacional Indigenista, 1955.

ZEA, L. **La filosofía americana como filosofía sin más**. México, D.F.: Siglo XXI, 1980.

Professor zapoteco Otilio Vázquez (*in memoriam*)



O “retorno da terra”: estratégias de resistência territorial na aldeia tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia

Daniela Fernandes Alarcon

Doutoranda pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

E-mail: alarcon.df@gmail.com

Recebido em: 30/09/2013.

Aprovado em: 18/11/2013

Resumo: Este artigo, baseado em pesquisa etnográfica e documental, busca reconstituir o processo de resistência territorial levado a cabo pelos Tupinambá da aldeia Serra do Padeiro (sul da Bahia) durante o século xx. Por *resistência*, entende-se mais que a definição estrita, na qual esta é associada tão somente a episódios de confrontação aberta protagonizados por grupos subordinados, seja com o emprego de armas ou por meio de outras estratégias de luta. Serão consideradas, assim, décadas de ação indígena mais ou menos silenciosa – e, em grande parte, invisível para além das fronteiras regionais. Mais especificamente, buscar-se-á descrever e analisar duas estratégias de resistência indígena recorrentes no quadro da expropriação territorial: 1) o apelo ao Estado, pelas vias administrativa e jurídica, na tentativa de minimizar ou suspender as ações expropriatórias e 2) a permanência em áreas reduzidas (“sítios”), mesmo em face das pressões exercidas pelos não-índios. Também será considerada a função social da memória entre os Tupinambá, compreendida como sustentáculo dos embates políticos travados pelos indígenas contemporaneamente, no marco do processo de recuperação do território por eles tradicionalmente ocupado.

Palavras-chave: Povos indígenas. Resistência. Território. Memória. Tupinambá.

The “return of the land”: strategies of territorial resistance among the Tupinambá people of Serra do Padeiro (Bahia, Brazil)

Abstract: This article, based on ethnographic and bibliographic research, aims to reconstruct the process of territorial resistance held by the Tupinambá people of Serra do Padeiro (in Southern Bahia, Brazil) during the 20th century. By *resistance* we understand more than the strict definition related only to episodes of open confrontation held by subordinated groups, using weapons or other strategies. Therefore, the present article focuses on decades of mostly silent indigenous action, which was also, to a large extent, invisible beyond regional frontiers. More specifically, the article aims to describe and analyze two strategies which were frequently used by the Tupinambá people to resist territorial expropriation: 1) appealing to the State, by administrative or juridical ways, in order to minimize or stop expropriatory actions and 2) holding on in small areas (*sítios*), even under pressure. The article will also address the social function of memory among the Tupinambá people, stating that it can be understood as a pillar of the political struggle held nowadays by the Tupinambá people, in the framework of territorial recovery.

Keywords: Indigenous peoples. Resistance. Territory. Memory. Tupinambá.

O povo indígena Tupinambá, cujo território estende-se pelos municípios de Buerarema, Ilhéus e Una, no sul da Bahia, foi oficialmente reconhecido pelo Estado brasileiro em maio de 2002¹. No marco de um longo processo de territorialização (OLIVEIRA FILHO, 1998), os indígenas tiveram as áreas em sua posse drasticamente reduzidas, conforme grandes porções do território eram fixadas em fazendas pretensamente pertencentes a não-índios. A expansão capitalista sobre essas terras de ocupação tradicional, intensificada ao longo do século XX, visava a conversão de um território culturalmente construído em fator de produção.

Se nos debruçarmos sobre os relatos apresentados pelos Tupinambá acerca do contato interétnico, encontraremos descrições pormenorizadas das múltiplas formas de expropriação de que foram vítimas (ALARCON, 2013). Ao mesmo tempo, delinear-se-á, contudo, um longo processo de resistência indígena, incluindo décadas de ação mais ou menos silenciosa – e, em grande parte, invisível para além das fronteiras regionais. Por resistência, entendo mais que a definição estrita na qual esta é associada tão somente a episódios de confrontação aberta protagonizados por grupos subordinados, seja com o emprego de armas ou por meio de outras estratégias de luta. O apelo (justificado) exercido por processos dessa natureza não deve encobrir, na análise, as “formas cotidianas de resistência”, levadas a cabo no interregno dos momentos de agitação publicamente declarada (SCOTT, 2011).

Referindo-se à resistência dos povos indígenas nas Américas, Bonfil Batalla (1981, p. 33) caracterizou o cotidiano como o “último reduto de práticas sociais diferenciadas (à margem das normas impostas em uma situação de dominação)” (tradução minha). Em um contexto no qual a correlação de forças tornaria o enfrentamento ostensivo demasiadamente arriscado, os indígenas souberam aproveitar as limitações e contradições do sistema interétnico (HOWARD, 2002), engendrando diversas respostas às implicações do contato. A variedade de formas de resistência desenvolvidas pelos povos indígenas que habitam o Nordeste brasileiro fica evidente em trabalhos recentes, dos quais se pode

1 Note-se que, à época, o Brasil ainda não adotara a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que determina a autoidentificação como critério de reconhecimento de grupos indígenas (N. da A.).

ter uma amostra em algumas coletâneas (OLIVEIRA FILHO, 2004, 2011; CARVALHO; REESINK; CAVIGNAC, 2011; e CARVALHO; CARVALHO, 2012).

No caso tupinambá, as respostas à expropriação levadas a cabo quando a correlação de forças lhes era sumamente desfavorável, apesar de não ensejarem então transformações profundas, permitiram ganhos efetivos (especialmente na satisfação de necessidades prementes) e, cumulativamente, criaram condições para o processo de reorganização política que se iniciaria anos depois, conduzindo à demarcação da Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença, ora em curso. Com o intuito de contribuir para a reconstituição dessa história subterrânea, no presente artigo serão descritas e analisadas duas estratégias de resistência indígena recorrentes no quadro da expropriação territorial: (a) o apelo ao Estado, pelas vias administrativa e jurídica, na tentativa de minimizar ou suspender as ações expropriatórias, e (b) a permanência em áreas reduzidas ("sítios"), mesmo em face das pressões exercidas pelos não-índios.

Também será considerada a função social da memória entre os Tupinambá. Para tanto, a imagem elaborada por Bosi quando analisa o trabalho empenhado no lembrar – a "militância da memória" – é elucidativa, já que gerações de laboriosos indígenas-que-se-lembraram sustentam os embates contemporâneos (BOSI, 1994, p. 408). Como indicou Pollak, as "memórias subterrâneas", parte integrante das culturas dominadas, transmitidas oralmente ao longo de gerações, são uma ameaça latente ao enquadramento operado pelos dominadores (POLLAK, 1989). Sobretudo, porque a reinterpretação incessante do passado, operada pela memória, dar-se-ia em função do que o autor chama de "combates do presente e do futuro" (POLLAK, 1989, p. 11).

O foco do presente texto recairá sobre uma área em particular, a aldeia Serra do Padeiro, situada no limite oeste da TI e habitada por cerca de mil indígenas, conforme dados da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP). As informações em que se fundamenta este artigo foram produzidas no âmbito de uma pesquisa de mestrado acerca das retomadas de terras realizadas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro, concluída no início de 2013, que contemplou uma incursão etnográfica com quatro meses de duração. Note-se que todos os depoimentos aqui reproduzidos foram transcritos conforme os padrões da chamada

norma culta e que, em algumas passagens, pseudônimos são utilizados, com o intuito de resguardar a intimidade e a segurança de meus interlocutores.

“Botar questão na justiça”

Na Serra do Padeiro, narra-se o caso de uma família indígena, os Fulgêncio Barbosa, que, por volta de 1918, perdeu sua terra em decorrência da execução de uma hipoteca. Trata-se de um caso sumamente interessante, pois nele encontramos, entre outros elementos: um dos mecanismos useiros de expropriação do território indígena (execução de dívidas); uma tática empregada pelos indígenas, com relativa frequência, para tentar fazer frente a esse processo (apresentação de processos judiciais); e a conexão entre episódios do passado e a mobilização política contemporânea. Tratarei de reconstituí-lo a seguir.

No início da década de 1910, Francisco Fulgêncio Barbosa – a quem remonta um dos dois principais “troncos” familiares indígenas da Serra do Padeiro –, após trabalhar anos como “contratado”, conseguiu finalmente “tirar posse por conta própria”, à beira do rio Cipó. Por volta de 1918, já prestes a morrer, deixou os filhos tomando conta das roças e foi a Ilhéus, onde costumava comprar mantimentos para a família e vender cacau e farinha. Um de seus netos, que chamarei de Luiz e que em 2012 tinha 75 anos de idade, contou-me:

O velho [Francisco] estava lá dentro, lá em Ilhéus, e os filhos para cá, sem saber de nada. Os donos do armazém onde ele comprava mantimentos pegaram o escrivão, foram lá na pensão onde ele estava e lavraram o processo: que por dívida de Francisco Fulgêncio, em vida, ele pagava os débitos todos, e, por morte, os bens todos dele eram penhorados para pagar os mil reais, que eram um conto de réis. O velho morreu. Quando os filhos foram saber [da hipoteca], o velho já estava enterrado fazia uns oito dias. Quando deram fé, chegou a tropa aí para tomar conta da fazenda.

Um homem de nome Edilon tomou a roça para si. Antônio, um dos filhos de Francisco, então um jovem com cerca de 17 anos, “botou questão na justiça”. Perdeu. Decerto a morte do advogado

de defesa, com o caso em andamento, tornou as coisas mais difíceis para os Fulgêncio². Fosse como fosse, penso que praticamente não tinham possibilidade de vitória: a causa foi analisada por Julio José de Britto, membro da elite ilheense (e, possivelmente, também latifundiário), que foi juiz da comarca de Ilhéus entre 1910 e 1923 (CAMPOS, 2006).

Informações fragmentárias indicam-nos que Britto foi uma das figuras proeminentes da época. Em 1913, o sepultamento de sua filha contou com a presença de "extraordinário número de crianças, senhorinhas e cavalheiros" (RIBEIRO, 2008, p. 196) e foi registrado pela imprensa. No mesmo ano, o juiz fez parte da seleta comissão responsável por angariar fundos para o patrimônio do bispado de Ilhéus, ao lado dos principais coronéis da época (CAMPOS, 2006). Em 1922, mais uma vez junto aos membros da elite local, foi um dos signatários de um texto publicado no jornal *O Comércio* em defesa da construção de uma ponte sobre o rio Cururupe, ao norte de Olivença, com o intuito de facilitar o acesso de não-índios à localidade (CAMPOS, 2006). Em uma fotografia publicada por Falcón (sem indicação de data), o juiz aparece no "grupo de elite dos mandões locais", junto a coronéis, um advogado, um promotor, um delegado de polícia e um delegado de terras (FALCÓN, 2010).

Não me foi possível, até o momento, localizar o processo judicial em questão. De toda forma, a leitura de periódicos da época confirma quão frequentes eram as contendas envolvendo terras na região cacauceira e dão notícia de editais para arrematação de bens penhorados na execução de hipotecas. Encontrei um sem número de editais protestando promissórias não pagas e uma nota oficial informando que as autoridades públicas "não consentirão jamais que se façam cobranças de dívidas por intermédio de indivíduos famigerados" (COBRANÇA, 1918, [sem informação de página no jornal]). Um exemplo análogo ao que deve ter se passado com a área dos Fulgêncio Barbosa, envolvendo inclusive o mesmo juiz, pode ser visto em um edital notificando que iria a leilão uma propriedade situada no lugar Rancho do Cacau, no ribeirão José do Bicho, em Ilhéus (EDITAL, 1917). Note-se que o edital, datado de 29 de maio, só foi publicado em 22 de junho, o mesmo dia do leilão. Com

2 Esse advogado foi-me referido por um dos netos de Francisco como Alfonso Penna. Não pude encontrar, contudo, informações sobre ele (N. da A.).

a perda da terra, conta seu Luiz, a família de Francisco Fulgêncio desagregou-se:

O velho meu pai [Antônio] ficou somente com os irmãos nas costas, os menores. Maria [uma irmã] já era casada. Ele pegou os menores, que não podiam labutar com ele... pegou as meninas e entregou à madrinha, foi levar lá em Jacarandá; Manuel [outro irmão] ficou sendo lacaio do cara aqui [de Edilon] e Zé Barbosa [também irmão], ele deu a uns parentes em Itabuna. E ele ficou aqui.

Antônio dizia que Edilon apiedou-se dele, ao ver que era “um homem de trabalho”, e lhe devolveu uma pequena parcela das terras, junto à sede velha erguida por Francisco. Nessa fração da terra ainda se via, em 2012, uma escada de pedra em ruínas, no local da casa de balaústre construída por Antônio no final da década de 1940. A infância de seu Luiz transcorreu em grande parte na pequena área devolvida a seu pai. Quando ele nasceu, em 1937, as terras tomadas estavam abandonadas: “Quando fui me dar por gente, contava os pés de cacau dentro daquela capoeira que tinha ali. Era um capoeirão, era lugar de vir caçar jupará à noite”. Após a toma, Edilon “ficou só desfrutando, tirando a porcada que o velho criava, tirando os milhos, o cacau”. Depois de explorar tudo que podia, vendeu a área a uma agrícola de Ilhéus, chamada Firmacau, à qual outros pretensos proprietários se sucederam.

Em 2006, a fazenda Rio Cipó (a antiga posse do velho Francisco) foi retomada pelos Tupinambá. Em definição sucinta, pode-se dizer que as retomadas consistem em processos de recuperação, pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas, no interior das fronteiras da TI Tupinambá de Olivença, já delimitada, e que se encontravam em posse de não-índios. Entre 2004 e junho de 2013, os Tupinambá da Serra do Padeiro retomaram 28 fazendas e, a despeito das tentativas de reintegração de posse – com a realização de prisões de lideranças e prática comprovada de tortura contra os indígenas –, até a conclusão deste artigo mantinham a ocupação de todas as áreas. Seu Luiz vinha participando intensamente desde as primeiras retomadas de terras, mas avisara aos demais indígenas: não tinha intenção de deixar o sítio onde morava, também no interior da TI, para viver em uma área retomada, exceto se fosse na terra tomada ao avô. Em março de 2006, mudou-se para a Rio Cipó, onde vivia

em 2013, com parte de sua família extensa. "Eu só queria vir para cá, toda a vida eu quis isso aqui." Penso que a constatação de uma injustiça, ruminada por décadas, explica a decisão de seu Luiz.

Os "mourões" tupinambá

Conforme os não-índios avançavam sobre o território, parte significativa dos indígenas passou a viver em pequenas porções de terra livradas da expropriação. Quando se considera cada situação individualmente, o que salta aos olhos é a perda; contudo, junto dela, há um êxito. Ainda que tivessem de ganhar a vida em outra parte, alguns indígenas sempre teriam aonde voltar, graças à permanência de parentes nos sítios. Eram estes indivíduos que, fincados na terra, permitiam que se pensasse na futura recuperação das áreas em posse dos não-índios. Por isso, eles costumam ser referidos como "mourões", as estacas grossas que sustentam a cerca. Uma indígena idosa explicou-me, certa vez, que foi ela quem "segurou" o sítio que pertencera a seus pais:

Uns saíram, outros morreram, eu fiquei aqui. *Eu que dei resistência aos outros tudo.* Porque se eu tivesse saído... Eu fiquei. Ou sofrendo, ou sorrindo, ou chorando, eu fiquei foi aqui.

O papel desses indígenas fica ainda mais evidente quando se considera os casos em conjunto. Por se entenderem como um grupo com história e destino comuns, os Tupinambá compreendem os casos pontuais como necessariamente conectados entre si, a revelar uma considerável resistência territorial, já que, de sítio em sítio, abrangiam a aldeia, mesmo que de forma descontínua, em uma época em que a retomada do território, em toda a sua extensão, era uma possibilidade latente. Observar um desses sítios talvez nos ajude a compreender como se deu o processo de resistência; vejamos a história da área onde vivem o pajé da Serra do Padeiro, o cacique e outros membros da família.

Filho de um afamado rezador, seu Lírio (Rosemiro Ferreira da Silva), pajé da Serra do Padeiro, recebeu de seu pai, quando este ainda era vivo, um pedaço de terra para viver. Seu avô, Francisco Ferreira da Silva, conhecido como Velho Nô, teria nascido em Caetitê, no sertão da Bahia, segundo minhas estimativas, por volta de

1868. O que se sabe com segurança é que, ainda jovem, “naquelas doenças de vir para o sul”, transferiu-se para Olivença e, depois, acabou por se internar na Serra do Padeiro, casando-se com uma indígena. A posse das terras do Velho Nô era “de boca” – isto é, não titulada –, mas ele mantinha razoáveis relações com os poderes locais, de modo que, segundo seus familiares, nunca teve problemas para mantê-las. Depois de sua morte, em 1962, o cenário começou a mudar, mas o avanço dos não-índios sobre as terras da família só atingiria outra escala após a morte do pai de seu Lírio, João de Nô (João Ferreira da Silva), em agosto de 1981³.

À primeira pessoa que lhe abordou propondo negócio com a terra, seu Lírio respondeu: “Isso aí não é de vender, é de todo mundo viver aí dentro”. Alguns dos irmãos e tios de seu Lírio, contudo, venderam suas partes nas fazendas herdadas. Recordando essas transações, um dos filhos de seu Lírio comentou que os parentes mais velhos viram-se deslumbrados com a possibilidade de ter determinados objetos ou de se mudar para a cidade, que mal conheciam: “Então eles *vendiam de graça*”. “O povo de fora estava que nem urubu, e nós ficamos aqui coagidos”, explicou dona Maria da Glória de Jesus, esposa de seu Lírio. Nesse momento, eles cogitaram, inclusive, deixar a Serra do Padeiro. “Eu ainda fui a Pau-Brasil duas vezes, para comprar uma terra lá”, disse seu Lírio. “Assuntei por lá tudo, aí voltei: ‘Ô, Maria, ou viver ou morrer, é aqui dentro. Nós não saímos, não’.”

Alguns dos compradores das parcelas vendidas pelos herdeiros quiseram se apropriar também das áreas vizinhas, inclusive do sítio de seu Lírio. Na época, era recorrente o “comprar uma e *ter direito* nas duas” – especialmente devido ao fato de a ampla maioria das roças não ser titulada. Começaram a chegar “cartas de advogado”, dizendo que seu Lírio e a família tinham de deixar a área. Junto com as cartas, vieram as tocaias. “Não mataram painho porque ele não andava em porta de bar nem em brega. Mas tocaíavam-no detrás das pedras”, disse-me uma de suas filhas. Outro filho de seu Lírio complementou: “Nós tudo pequeno, e sem poder trabalhar na roça,

3 Moura (1988, p. 22) atenta para o “período ambíguo e transitório que se segue à morte dos chefes de família posseiros e sitiante”, como um dos momentos em que as fazendas intensificam a pressão sobre áreas alheias. Note-se, ainda, que a intensificação do assédio sobre as terras da família coincide com o período em que se registra um aumento na concentração fundiária na microrregião Ilhéus/Itabuna, em que está inserida a Serra do Padeiro (ROCHA, 2008) (N. da A.)

porque eles estavam em volta, tocaiano o velho Lírio nas estradas, atrás de madeira, de pedra. Nunca conseguiram”.

Os indígenas enfatizam que estavam sozinhos diante das pressões – a não ser pelos encantados, classe de seres não humanos que, segundo a cosmologia tupinambá, detêm domínios territoriais específicos, sendo os verdadeiros “donos da terra”. Foi então que seu Lírio e dona Maria tiveram de tomar uma decisão: realizar um recuo tático. Havendo vivido até então à margem do aparato oficial de controle de terras, perceberam que precisariam recorrer a ele, em busca de proteção; com isso, perderiam a maior parte da terra, mas não tudo. Em 7 de dezembro de 1981 – transcorrido, portanto, menos de quatro meses da morte de João de Nô –, seu Lírio cadastrou sua Fazenda Belém, com 20 ha de extensão, junto ao Instituto de Colonização e Reforma Agrária (Incra). A área que herdara do pai era consideravelmente maior, porém, se declarasse tudo, não teria condições financeiras de arcar com o Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural (ITR). Assim, ato contínuo, vendeu os dois terços restantes (pouco mais de 40 ha) a um homem de nome Manoel Prado.

Prado ficou pouco tempo com a terra; logo a vendeu a Arlindo Berilo Alves, que se tornou compadre de seu Lírio e dona Maria⁴. Arlindo permitiu que “o santo”, isto é, o altar constituído por João de Nô, continuasse na casa-sede, já que a casa de seu Lírio e dona Maria era pequena. A certa altura, em meados da década de 1990, Arlindo decidiu derrubar a mata; seu Lírio e a família assistiam aos preparativos desolados, sem nada poder fazer, a não ser rezar. “Nós colocamos a mão na cabeça. Nós íamos nos acabar neste pé de serra, as águas iam secar...”, disse dona Maria. Quando a mata já estava brocada (isto é, a madeira fina já havia sido retirada e se estava prestes a derrubar as árvores de maior parte), surgiu um comprador, o negócio foi feito e o desmatamento, suspenso. “Aí nós pudemos dormir.” O novo proprietário, José Bastos Ribeiro, tratou de regularizar a terra e, ainda que mantivesse “boas relações” com os indígenas, em 2006 solicitou à justiça

4 Em uma fotografia guardada por seu Lírio e dona Maria, Arlindo e sua esposa posam ao lado do casal de indígenas, por ocasião do batizado de uma filha dos últimos. Penso não exagerar ao dizer que, apesar de registrar um momento festivo, a imagem é carregada de tensão. Tratava-se de um caso de compadrio “vertical”, “que implica relações com pessoas de *status* superior, [e] caracteriza relações de patronagem, ou pelo menos uma ideologia de patronagem” (WOORTMANN, 1994, p. 294-296) (N. da A.).

um interdito proibitório em face dos Tupinambá, que lhe foi concedido.

Com a decisão de seu Lírio e dona Maria, muito ficou do lado de lá da cerca. Mas é importante enfatizar que este pequeno sítio terminou por se configurar como o centro político e religioso da aldeia Serra do Padeiro. Situado à sombra da formação rochosa que dá nome à aldeia, ele vai sendo aos poucos enlaçado pelas retomadas de terras realizadas pelos Tupinambá.

Imagem 1 - Seu Lírio e dona Maria



Seu Lírio (Rosemiro Ferreira da Silva) e dona Maria da Glória de Jesus, no sítio onde vivem, no centro da aldeia Serra do Padeiro. Da esq. para a dir.? a. No Começo do namoro, em dia de feira, no retrato sacado por um fotógrafo de praça, em São José da Vitória, 1966. Reprodução de monólito fotográfico do acervo da família. | b. e c. O casal, no sítio legado a seu Lírio pelo pai, respectivamente b. 1983 e c. 1985. Reproduções (detalhes) do acervo da família. | d. Seu Lírio e dona Maria, no mesmo sítio, no contexto de retomada territorial. Por Daniela Alarcon, 5 mar. 2013.

O “retorno da terra”: memória e política

No começo do século xx, as duas principais famílias extensas indígenas da Serra do Padeiro (os Fulgêncio Barbosa e os Ferreira da Silva/Bransford da Silva) ocupavam praticamente todo o território imediatamente em torno do atual centro da aldeia – ainda que a essa altura, como se sabe, já estivesse em curso a penetração dos não-índios associada ao cacau. A memória desse tempo alentava os indígenas, mesmo antes do início do processo de retomada, a conceber o “retorno da terra”: a recuperação do território que terminou em grande parte tomado por não-índios, o território no qual os troncos velhos se ramificaram, a terra dos encantados.

O avanço dos não-índios sobre o território tupinambá ameaçava a persistência do modo de vida dos indígenas. Introduziam-se (em alguns casos, impunham-se) novos hábitos, parentes que perdiam as terras dispersavam-se, muito era esquecido. Eram os “caminhos

de desaparecer" (ARRUTI, 1995, p. 62-70). Nesse sentido, tornava-se fundamental lembrar e dar a saber, aos mais jovens, *como ser índio* e fazê-los conhecer o martírio de seus antepassados. Não me parece banal que João de Nô tenha insistido (inclusive no leito de morte, segundo o que se contava) que uma de suas netas deveria se chamar Glicéria, que é nome de uma planta aquática, mas também de uma sua prima que teria sido comida por uma onça, junto a seu bebê, quando tentava voltar à mata, de onde havia sido retirada à força para viver entre os não-índios. "O que ele falava na beira do fogo, a gente não esqueceu", disse-me um neto de João de Nô, que foi criado por ele. "Nós fomos crescendo, a gente estudou um pouco mais, começou a entender as coisas e *foi se lembrando* do que nosso avô falava para a gente, dos nossos direitos."

Certamente eu não poderia ter a pretensão de mapear cada elo de transmissão da memória na Serra do Padeiro, inclusive porque muitos são recônditos. Analisando, porém, um caso em particular – de um indígena que contribuiu para o esforço de sustentação da memória Tupinambá –, talvez possamos visualizar algo dos mecanismos de manutenção de um conjunto de memórias subterrâneas, acionadas pelos indígenas na luta pelo território. Alfredo José de Menezes, conhecido como Alfredo Catroca (depois que uma partida de futebol deixou-lhe permanentemente as pernas tortas), nasceu na Serra do Padeiro, em 1912. Era primo em segundo grau do pajé da aldeia, e seria, segundo os índios, "uma mistura de Botocudo e Tupinambá". Quando Alfredo era jovem, sua família fugiu para Olivença, em decorrência de perseguições aos indígenas que estavam ocorrendo nas serras.

A vida de Alfredo seria de constantes deslocamentos, especialmente um movimento pendular entre a localidade conhecida como Serra das Bananeiras, na Reserva Indígena (RI) Caramuru-Catarina Paraguaçu, e a Serra do Padeiro. Esse movimento não era incomum⁵. Um jovem índio disse-me, certa vez, que essas mudanças deviam-se ao fato de os Tupinambá estarem "desorientados", dispersos, e que teriam buscado viver com seus parentes "aldeados". Promessas de trabalho também teriam atraído aos postos Caramuru e Paraguaçu

5 Documentos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) guardados pelo Museu do Índio registram a movimentação de indígenas que se transferiram do território tupinambá para os postos Caramuru e Paraguaçu, e também para o extremo sul do estado (N. da A.).

índios apropriados, tanto do sertão quanto das serras e da costa. Não se deve perder de vista que os postos constituíam, como se sabe, instâncias de distribuição dos recursos fundiários e de disciplina-mento da mão de obra indígena, em que se buscava implementar “práticas de homogeneização do espaço rural” (PERES, 2004, p. 48, 57). Os agentes do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), contudo, não conseguiram fixar totalmente essas populações junto aos postos. Em suas idas e vindas, Alfredo circulava informações sobre como viviam os índios e transmitia as histórias ouvidas dos mais velhos. “Ele contava tudo de índio, de Olivença a Caramuru. Na época, ninguém falava de índio aqui”, observou uma indígena.

Imagem 2 - Alfredo José de Menezes



Alfredo José de Menezes (1912-1994). Fotografia (reprodução do retrato em sua carteira de trabalho, guardada por seu Rosemiro Ferreira da Silva e dona Maria da Glória de Jesus).

Ainda criança, Glicéria Jesus da Silva (a neta de João de Nô a quem me referi há pouco) conviveu com Alfredo em seus últimos anos; quando ele se estabeleceu definitivamente na Serra do Padeiro, corria à casa dele para ouvi-lo. Seu aporte à resistência eram as palavras: “a reza dele era uma história e eu ficava encantada”. Ele contava como viviam os índios em Olivença e nos postos indígenas, rezava de “olhado” e dizia à menina que ela tinha “pés de índio”, isto é, pés chatos. Falava sobre um índio muito bom de flecha – atirava para o alto e a flecha caía entre os dedos de seu pé –, que, com

o contato, começou a beber cachaça, até definir e morrer. Contava também, com regozijo, que certa vez os índios deram uma surra em uns jagunços. Sobretudo, profetizava que a terra tornaria a ser dos índios. Quando dizia isso, alguns riam e acusavam-no de estar inventando. Uma indígena, já falecida, "dizia que ele iria caducar com as histórias de índio, porque índio era do passado, não existia mais". Nessas ocasiões, contou-me um irmão de Glicéria, "Alfredo se retava e o beijo dele despencava de raiva".

Alfredo morreu em 1994, em decorrência de uma doença que dizia ter sido causada pela réstia da lua, que passava pela fresta das tábuas e batia em seu rosto enquanto dormia. Morava de favor em uma fazenda, bem próxima ao que é o centro da aldeia. A terra que pertencera a sua mãe havia sido tomada por um não-índio e, a despeito de Alfredo ter "posto questão na justiça", não consegui reavê-la. "Larga de ser besta, Alfredo: você já viu índio ganhar nada?", uma senhora lembra-se de lhe haver dito. Em 2008, a fazenda São Roque, que se impusera sobre a terra de Alfredo, foi retomada pelos Tupinambá⁶. Mas ainda antes disso, no início da mobilização pela demarcação da TI, Glicéria lembrou-se dele: "Quando começou a nossa luta, eu falei: 'Olha, o que Alfredo contava não era mentira, era verdade!'. Os arquivos em Una, os antropólogos mostraram que era verdade". Penso que ela lutava impregnada pelas palavras de Alfredo, cuja resistência reverberou, pois houve quem o escutasse e tornasse a dizer.

Considerações finais

O território, para os Tupinambá da Serra do Padeiro, está impregnado pela presença – como ato de resistência – de seus antepassados. Contemporaneamente, no marco do processo de retomada, essas memórias são acionadas, lançando luz sobre os vínculos persistentes entre os indígenas e o território, e lastreando a luta pelo "retorno da terra". Como comentou Bonfil Batalla (1981, p. 26-27, tradução nossa),

6 Em campo, não me puderam informar se a área em questão já era referida pela família de Alfredo como São Roque, com o nome mantido depois do ato expropriatório, ou se foram os não-índios que a batizaram dessa maneira (N. da A.).

A memória histórica de um território original desempenha um papel ideológico de primeira importância para os grupos que viram diminuídos seus espaços como efeito da dominação colonial – funciona como uma “territorialidade simbólica” que alarga o estreito âmbito controlado efetivamente pelo grupo étnico.

O território, assim, é repleto de marcas mnemônicas, que indicam os vínculos dos indígenas e de seus antepassados com lugares específicos e revelam o papel dos indígenas na construção do território em sua forma atual. Pés de jenipapo e outras fruteiras indicam o local de antigas moradas; novas linhas (as divisas das fazendas) não puderam apagar da memória dos indígenas os traçados antigos (uma “carreira de jaca” no meio da mata, por exemplo, dividia as roças de João de Nô e seu irmão Zé Hortênsio, que acabaram, ambas, nas mãos de não-índios)⁷. Suas marcas estão nas trilhas que cruzam a mata, afundadas pelas pisadas, nas ramas de gengibre espalhadas por uma índia já falecida entre as pedras de uma encosta e ciosamente cuidadas por seu filho, como pude constatar.

A terra foi trabalhada pelos índios. Muitas roças ainda existentes foram abertas pelos mais velhos, que se reuniam em “batalhões” ou “adjuntes” (as designações locais para mutirão), entoando cantos de trabalho. Também cantando, pisavam o barro e apanhavam folhas de juçara ou ouricana para construir as casas – onde se abrigavam em sotes ou camas de varas – e trabalhavam em casas de farinha antigas, ralando a mandioca no braço e secando a massa em tapitis (ou tipitis). Nesses lugares, os filhos nasceram e tiveram seus umbigos enterrados – e a pessoa, como se sabe, sempre volta para o local onde está enterrado seu umbigo.

⁷ Viegas (2007, p. 218-221) debruçou-se sobre a relação entre os pés de fruta e a memória dos espaços outrora habitados em uma seção significativamente intitulada “Memória em pés de jaca” (N. da A.).

Referências

ALARCON, D. F. **O retorno da terra**: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2013.

ARRUTI, J. M. A. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 55-94, 1995. Semestral.

BONFIL BATALLA, G. El pensamiento político de los indios en América Latina. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, v. 79, p. 11-54, 1981. (Tempo Brasileiro).

BOSI, E. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRASIL. Justiça Federal. Seção Judiciária de Ilhéus. **Ação de interdito proibitório cumulada com pedido de medida liminar em face de um grupo que se intitulam [sic] indígenas, aos [sic] quais dizem fazer parte da Comunidade Tupinambá e outros.**, J. B. Ribeiro e L. I. S. Ribeiro versus um grupo que se intitula indígenas Juiz Federal da Seção Judiciária de Ilhéus. Itabuna, 23 abr. 2006.

CAMPOS, J. da S. **Crônica da capitania de São Jorge dos Ilhéus**. 3 ed. Ilhéus: Editus, 2006.

CARVALHO, M. R. de; CARVALHO, A. M. (org.). **Índios e caboclos**: a história recontada. Salvador: Edufba, 2012.

CARVALHO, M. R. de; REESINK, E.; CAVIGNAC, J. (org.). **Negros no mundo dos índios**: imagens, reflexos, alteridades. Natal: UFRN, 2011.

COBRANÇA de dívidas. **Jornal de Ilhéus**, Ilhéus, [não constam as respectivas páginas no jornal consultado], 28 abr. 1918.

EDITAL. **Jornal de Ilhéus**, Ilhéus, 22 jun. 1917.

FALCÓN, G. **Coronéis do cacau**. 2 ed. rev. Salvador: Solisluna Editora, 2010.

HOWARD, C. V. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (org.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

MOURA, M. M. **Os desertados da terra**: a lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa no sertão de Minas Gerais. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de (org.). **A presença indígena no Nordeste**: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

_____. **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

_____. **Indigenismo e territorialização**: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

PERES, S. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-1967). In: OLIVEIRA FILHO, J. P. de (org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Semestral.

RIBEIRO, A. L. R. **Urbanização, poder e práticas relativas à morte no sul da Bahia, 1880-1950**. 2008. Tese (Doutorado em História)– Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

ROCHA, L. B. **A região cacauzeira da Bahia**: dos coronéis à vassoura-de-bruxa: saga, percepção e representação. Ilhéus: Editus, 2008.

SCOTT, J. Exploração normal, resistência normal. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, DF, n. 5, p. 217-243, jan.-jul. 2011.

VIEGAS, S. M. **Terra calada**: os Tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia. Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2007.

WOORTMANN, E. F. **Herdeiros, parentes e compadres**: colonos do sul e sitiantes do Nordeste. São Paulo: Hucitec; Brasília, DF: Edunb, 1994.

Os Kaxinawá em cena: filmes indígenas na Praia do Carapanã

Daniela Marchese

Antropóloga da Universidade de Siena, Itália.

E-mail: danimare@libero.it

Recebido em: 30/09/2013.

Aprovado em: 29/11/2013.

Resumo: O presente artigo analisa a produção de filmes realizados por uma jovem liderança da Terra Indígena Kaxinawá Praia do Carapanã (Acre), demarcada no ano 2000. O tema da cultura, que resulta central nas diferentes produções, emerge dos filmes através dos seus poliédricos significados: o de cultura erudita, originariamente pertencente ao mundo ocidental, o de cultura como discurso indígena sobre a própria tradição e o de nova identidade cultural dos Kaxinawá.

Palavras-Chave: Acre. Kaxinawá. Filmes indígenas. Cultura. Demarcação.

The Kaxinawá on the screen: indigenous films in Praia do Carapanã

Abstract: This article analyzes the production of films by a young leader of the Terra Indígena Kaxinawá Praia do Carapanã (Acre, Brazil), demarcated in 2000. The theme of culture, resulting in central different productions, emerges from the films through its polyhedral meanings: that of high culture, originally belonging to the Occidental world, that of culture as indigenous discourse on their own tradition and that of the new cultural identity of the Kaxinawá.

Keywords: Acre. Kaxinawá. Indigenous films. Cultura. Demarcation.

Introdução

Os Kaxinawá da Praia do Carapanã, no Acre, que viram a própria terra demarcada somente no ano 2000, são protagonistas de uma considerável produção de vídeos¹, fato que tentarei analisar, relacionando-o ao processo de construção territorial e à luz dos conceitos de cultura e “cultura”, como expresso recentemente por Carneiro da Cunha, em concordância com Keesing e Sahlins².

O realizador de vídeos dessa jovem terra é Zezinho, um Agente Agroflorestal Indígena (AAFI), filho de um dos dois líderes da Praia do Carapanã. Ele já realizou diversos filmes desde 2006 e sua filmografia reflete, de certo modo, o percurso cultural que seguiram os Kaxinawá da Praia do Carapanã depois de conseguir a demarcação da terra.

Trata-se de uma Terra Indígena (TI) que poderemos definir quase como “criada do nada”, porque na área onde surgiu, até metade dos anos 1980, vivia uma única grande família indígena, a de Jorge, um índio-seringueiro³ que atualmente é o chefe histórico desta área. Como estratégia para conseguir realizar seu projeto, considerado utópico também por parte do antropólogo indigenista que estava acompanhando as demarcações de outras terras naquela região e aproveitando a posição estratégica do lugar em que vivia, que se encontrava na metade da estrada entre a TI do Jordão e a cidade de Tarauacá, Jorge iniciou a divulgar o seu sonho entre os parentes⁴ que passavam por aquela parte do rio e que frequentemente pediam hospedagem na sua casa. Assim, muitos começaram a se transferir para aquela área, que, aos poucos, se tornou sempre mais povoada de Kaxinawá, alguns provenientes de seringais⁵, outros de outras terras indígenas.

1 Desde 1997 uma ONG indigenista, Vídeo nas Aldeias, opera no Brasil na formação de jovens indígenas como realizadores de vídeos. A produção audiovisual dessa nova geração de autores ashaninka, kuikuro, panará, ikepeng, huni kuí, mais conhecidos como kaxinawá, e muitos outros, hoje é considerável, seja em quantidade, em qualidade e impacto social.

2 Manuela Carneiro da Cunha (2009), como Keesing (2000) e Sahlins (2000), reflete sobre as causas que levaram à reificação do conceito de cultura e ao seu uso consequente no exercício político dos contextos periféricos e locais, nos quais é usado para mediar e controlar as relações com a sociedade dominante.

3 Índio que trabalha na extração da borracha.

4 Termo com o qual se referem a outros Kaxinawá ou a outros indígenas, em geral.

5 Áreas de floresta organizadas e utilizadas para extração da borracha. Para aprofundar o tema da organização espacial do seringal ver Marchese, 2005.

Entre as primeiras famílias a mudar-se, em 1990, estava a do professor Joaquim Maná, o qual abriu imediatamente uma escola que logo se tornou o elemento catalisador de um fluxo migratório que criou as condições numéricas efetivas para poder reivindicar a demarcação. Joaquim, que provinha do Jordão, tinha deixado a profissão de seringueiro em 1983, quando foi alfabetizado e se transformou em professor⁶, graças aos cursos organizados pela Comissão Pró-Índio do Acre (CPI/AC), uma ONG indigenista que começou a funcionar no estado no final dos anos 1970.

Desde o início, Joaquim desempenhou seu papel de professor como o de defensor e protetor da cultura kaxinawá. Para ele, o discurso sobre a valorização cultural está totalmente ligado à demarcação da terra e à possibilidade de hoje viver nas aldeias, fato que ele interpreta como “retorno ao passado”, como se pode deduzir dessa entrevista de setembro de 2005⁷:

– Depois de cinco ou seis gerações, estão voltando coisas anteriores ao contato... Por exemplo, a concentração de famílias (nas aldeias). Assim se recomeça a fazer festas, a gente se junta para comer e organizar o trabalho de hoje ou de amanhã, etc. (da maneira kaxinawá), dividindo as tarefas de quem vai pra caça, quem vai pra pesca, etc. Aquilo que se fazia praticamente cem anos atrás. Estamos procurando pelo menos estar juntos e pensar conforme esse novo modelo de vida...

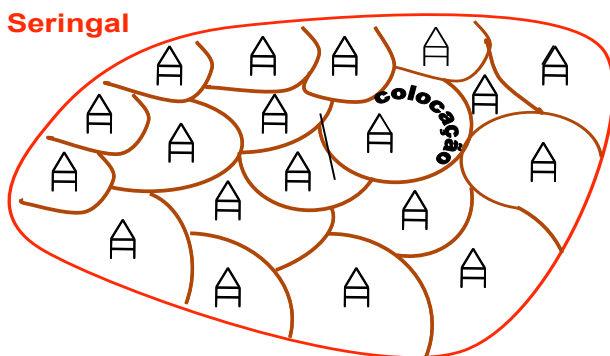
Joaquim define esse modo de viver em aldeias da terra demarcada como “novo modelo de vida”, em contraposição implícita àquele do recente passado do seringal, no qual se vivia em casas espalhadas pelas florestas (figura 1), funcionais ao trabalho de extrativismo⁸, mas não às atividades coletivas, consideradas características da cultura kaxinawá e hoje consentidas pela convivência na aldeia (figura 2).

6 Joaquim Maná Paula Kaxinawá hoje é doutor em linguística: em 19 de dezembro de 2014 defendeu na UnB sua tese de doutorado sobre a língua kaxinawá.

7 Informação verbal fornecida por Joaquim Maná Paula Kaxinawá em setembro de 2005, no Centro de Formação dos Povos da Floresta de Rio Branco (AC).

8 A respeito, ver Marchese, 2005, p. 19-45.

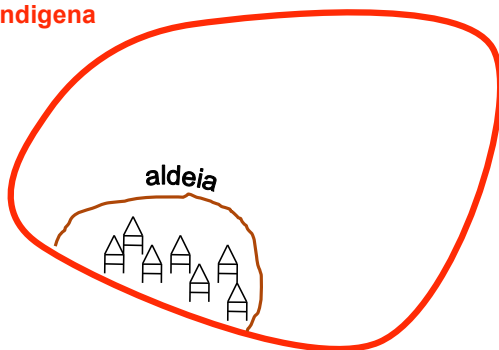
Figura 1 – Seringal (as casas são construídas no centro do espaço de trabalho resultando, assim, distante uma da outra).



Fonte: Marchese, 2007, p. 68.

Figura 2 – Aldeia (as casas são construídas uma perto da outra favorecendo, assim, as atividades coletivas).

Terra Indígena



Fonte: Marchese, 2012b, p. 235.

O assunto sobre a cultura e sua valorização, levado adiante durante anos por Joaquim, alimentou o que poderíamos definir, usando as palavras de Weber (2006), um movimento “pró-cultura”, hoje relevante na Praia do Carapanã. Sabemos que se trata de um fenômeno generalizado entre os indígenas do Brasil. Este movimento é certamente alimentado

também pelo fato de que hoje muitos “projetos” são mais facilmente financiados se de alguma forma referirem-se à valorização cultural. Este processo de valorização cultural foi iniciado na Praia do Carapanã por Joaquim e continua hoje, em nova forma, graças às realizações de vídeos do seu filho Zezinho (figura 3).

Figura 3 – Zezinho filmando momentos da vida cultural de sua aldeia



Fonte: Marchese, 2012a, p. 309. Fotografia da Praia do Carapanã, aldeia Mucuripe, ano 2006. Foto de Daniela Marchese.

Zezinho realizou diversos filmes desde 2006:

1. Xinã bena / Novos tempos (2006)
2. Maná Bai, o caminho do meu pai (2007)
3. Ma Ê Dami Xina / Já me transformei em imagem (2008)
4. Katxa Nawa (2008)
5. Filmando Maná Bai (2008) (di Vincent Carelli)
6. Uma escola huni kuĩ (2008)
7. Bimi, mestra de kene (2009)
8. Kene Yuxi / A volta do Kene (2010)
9. Nixpu Pima (em produção)

Para a análise que se pretende fazer, se incluiu também *Filmando Maná Bai*, um filme de 2008, do qual Zezinho não é o autor e sim o protagonista, no qual ele narra como foi a experiência de filmar seu pai.

“Filme e História”

O primeiro e o segundo filme são, por assim dizer, históricos. Um reconstrói o passado do povo *huni kuĩ* posto em confronto com a realidade atual, o outro trata da história pessoal do líder Joaquim Maná. Outro aspecto histórico é o de se colocarem como alicerce da construção de uma história: a dos Kaxinawá da Praia do Carapanã.

Xinã Bena, Novos Tempos, narra o cotidiano na aldeia São Joaquim na terra indígena do Jordão. Agostinho, pajé e ancião do lugar, junto à sua esposa e ao sogro, relembram a época em que viviam subjugados pelos patrões brancos nos seringais e festejam agora os “novos tempos”, nos quais, graças à terra demarcada, podem voltar a ensinar suas tradições aos filhos e netos. O filme trata da situação de não liberdade sob a qual viveram por longos anos, mas focaliza sobretudo a relação entre a “conquista da demarcação” da terra e a possibilidade de “voltar a praticar a própria cultura”.

A história continua com o segundo filme, *Maná Bai*, a história do meu pai, e, dessa vez, o sujeito escolhido por Zezinho, ou melhor, de comum acordo com o pai, é a história de Joaquim Maná. Trata-se do único filme realizado fora do projeto Vídeo nas Aldeias, produzido pelo Programa Revelando Brasis Ano II, do Ministério da Cultura (Minc), para o qual o projeto de Zezinho foi selecionado. O filme enfatiza o percurso profissional e de vida de Joaquim, que se transforma de “seringueiro analfabeto” a “índio graduado”. Essa associação, implícita no filme, faz referência a um tipo de metamorfose identitária. O percurso de transformação é longo e a ele se acrescenta o discurso de Joaquim sobre a valorização da cultura.

A cultura da qual se fala no filme não é apenas a da “tradição kaxinawá”, mas também aquela que podemos definir “erudita do mundo ocidental”: é de fato central no filme o acontecimento da graduação de Joaquim na Universidade do Mato Grosso. Estas duas formas de cultura se relacionam de modo dialético e se completam. Uma não pode existir sem a outra na atual realidade indígena, em

época da globalização. Joaquim é representado como aquele que conhece e encara os dois mundos: o indígena, porque parte da própria origem, e o da sociedade ocidental, como resultado do esforço e das capacidades pessoais usadas ao longo do seu percurso de estudos e profissional. Personificando ambos os lados, o da realidade indígena e o da realidade ocidental, Joaquim torna-se mediador da relação entre os dois mundos e as respectivas culturas.

“Filme e metarreflexão”

Os terceiro e quinto filmes, *Ma Ê Dami Xina*⁹ e *Filmando Maná Bai*, ambos de 2008, assumem características metalinguísticas e desenvolvem uma reflexão sobre o uso da câmera, suas potencialidades e seus efeitos.

O primeiro dos dois é uma declaração do uso que se quer fazer hoje em dia do vídeo como registro para as futuras gerações kaxinawá, mas, ao mesmo tempo, revela explicitamente as funções que ele pode assumir na relação com o mundo não-indígena, perante o qual pode ser utilizado para “afirmar e conservar a identidade”, como evidencia Ginsburg (apud TURNER, 1993, p. 83). O filme é realizado a partir das reflexões de três personagens: Bisku e Agostinho, ambos pajés do Jordão, e Joaquim, chefe da Praia do Carapanã. Suas falas são intervaladas com muitas imagens de repertório¹⁰, que reconstroem a história como os Kaxinawá a teorizaram e a contam hoje¹¹. O filme começa com Bisku que, interrogado pelo filho, pinta

9 Este filme será apresentado no 65º Festival Internacional de Filme de Berlim, em fevereiro de 2015.

10 Entre as imagens de repertório mais interessantes estão as de Harald Schultz e Vilma Chiara, que filmaram, em 1952, os Kaxinawá do Alto Purus, e as da história mais recente da época de Chico Mendes e da Aliança dos Povos da Floresta, (índios e seringueiros).

11 A CPI/AC publicou um texto de história, cujo título é “Índios no Acre - História e organização” (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DO ACRE, 2002), que é fruto da elaboração dos materiais produzidos pelos indígenas durante os cursos de formação para professores indígenas. Trata-se de um texto cujo objetivo é ver do ponto de vista indígena a história, que é dividida em cinco “tempos”: Tempo das Malocas, antes do contato com os não indígenas; Tempo das Correrias, época do contato, das invasões dos territórios indígenas e no qual os índios fugiam para as nascentes e se espalhavam pelo território; Tempo do Cativo, época na qual foram submetidos aos trabalhos nos seringais subjugados a um patrão; Tempo dos Direitos,

um quadro idealizado da beleza e harmonia da vida dos Kaxinawá antes do contato com os não indígenas. Com Agostinho a conversa segue outro rumo e se torna reflexão sobre a utilidade das gravações em vídeo. O título do filme, *Já me transformei em imagem*, resume bem a ideia que as futuras gerações poderão continuar a valer-se dos conhecimentos e dos testemunhos dos mais velhos, mesmo depois da morte destes. As palavras de Joaquim são conclusivas e evidenciam como esse registro pode ter também outro fim, fazendo conhecer a realidade indígena aos não indígenas, ponto de partida para que eles possam “respeitar o modo de viver dos Kaxinawá, a língua e a terra deles”. Nessa perspectiva, o filme se tornaria instrumento que permite a comunicação e a relação dentro do mundo indígena e entre as diversas gerações, e também fora deste, com os sujeitos da nação, minimizando as disparidades temporais e espaciais, ou melhor, geracionais e culturais.

Filmando Maná Bai, o filme-entrevista no qual Zezinho é o protagonista, e não o realizador, é a descrição-reflexão da experiência feita por ele na realização do filme *Maná Bai, a história do meu pai*. Na entrevista, Zezinho conta que esse filme nasceu do encontro entre a proposta do seu pai de segui-lo para filmar a própria formatura e o desejo de Zezinho de realizar um filme sobre ele. Um encontro nada simples porque as relações pai e filho no mundo indígena, segundo ele, não são tão descontraídas como no mundo dos brancos. Também reflete sobre as dificuldades postas pelo projeto em contar aquela história individual, inserindo-a, porém, no contexto mais amplo que é o do povo *huni kuĩ*. Zezinho também descreve a experiência realizada no âmbito da formação do projeto “Revelando os Brasis”, no qual era o único indígena e, ao mesmo tempo, a pessoa com mais experiência com vídeo. Ressalta que tal fato era percebido como incongruente aos olhos dos outros participantes que tinham dificuldades em reconhecer ele como índio, deixando transparecer estereótipos e preconceitos dos quais eram portadores. Zezinho faz uma reflexão sobre o modo demasiado técnico e teórico de impostar a formação durante o curso: ele o define como distante

época da luta pela terra, do nascimento das cooperativas indígenas, das escolas da floresta; Tempo do Governo dos Índios, que seria a época presente, aquela da demarcação de terras, das organizações indígenas, dos professores, agentes de saúde e agroflorestais e dos realizadores de vídeos: o tempo da gestão das terras indígenas “conquistadas”.

"do modo indígena" que privilegiaria "o aprender fazendo", linha metodológico-didática adotada pelo Vídeo nas Aldeias. Esse filme ofereceu a Zezinho a possibilidade de estar, por uma vez, do outro lado da câmera, promovendo a própria imagem de índio-cineasta que problematiza questões ligadas ao seu trabalho e ao fato de viver entre dois mundos: o indígena e o ocidental. Ele reflete sobre a percepção que se tem dos índios na sociedade brasileira e sobre como essa dupla dimensão de vida ainda é vista como contraditória.

“Filme e cultura”

Em *Katxa Nawa* (2008), *Kene Yuxi* (2010) e *Nixpu Pima* (em fase de produção), e também nos curtas-metragens *Uma escola huni kuĩ*, de 2008, e *Bimi, mestra de kene*, de 2009, é central o tema da cultura. São os últimos em ordem cronológica e, se inseridos no conjunto de filmes produzidos até agora na Praia do Carapanã, oferecem uma ideia de como se está desenvolvendo o discurso sobre a valorização cultural iniciado por Joaquim Maná e hoje levado adiante por Zezinho através da realização de filmes.

Kaxta Nawa é o primeiro dessa série e trata do homônimo ritual da fertilidade. O primeiro *katxa nawa* filmado foi realizado na Praia do Carapanã com o dinheiro do Prêmio Cultura Indígena, ganho por Joaquim. Foi ele quem quis aquela festa e Zezinho quem a filmou. É um filme que representa o coletivo, diferentemente dos precedentes, que foram centrados em indivíduos. Para que ele fosse realizado, foi convidada toda a comunidade da terra indígena. Apesar de o filme privilegiar um olhar de conjunto, um espaço em primeiro plano é oferecido a duas figuras consideradas as mais influentes entre aquelas presentes nessa ocasião: Agostinho e Joaquim. Depois de *Maná Bai*, de 2007, Joaquim não abandonou mais a cena e aparece em todos os outros filmes até agora produzidos por Zezinho, nos quais assume um papel que poderíamos definir de “intelectual kaxinawá” que reflete sobre as questões da cultura e os seus reflexos políticos.

Os curtas-metragens *Uma escola huni kuĩ* e *Bimi, mestra de kene*, nos dão algumas pinceladas sobre o mundo das crianças e das mulheres. O primeiro oferece uma imagem da escola indígena através da qual se percebe o conceito de educação escolar da maneira que foi reelaborado pelos Kaxinawá e sobre o qual se fundamentam intervenções didáticas

específicas. A escola *huni kuĩ* dá o mesmo espaço à aprendizagem teórica e prática. Ensina a ler e escrever, mas estes instrumentos da cultura dos brancos são utilizados para dar visibilidade à cultura indígena. Internamente é contemplada também a aprendizagem de rituais, cantos e de competências relativas à produção e subsistência.

O segundo curta-metragem trata do tema da aquisição do conhecimento sobre *kene*, os motivos reportados na tessitura e nos desenhos corporais, que são considerados uma marca distintiva da identidade kaxinawá. Esse filme dá relevância à visão kaxinawá da aprendizagem que remete ao conceito, expresso por Kensinger (1995), de "corpo que aprende", segundo o qual o conhecimento viria literalmente incorporado. Na concepção kaxinawá, o conhecimento sobre *kene* residiria nos olhos, por isso, tratados com sumo de folhas que permitiriam "a visão" daqueles desenhos e, conseqüentemente, a possibilidade de reproduzi-los.

Kene Yuxi, que poderíamos traduzir como "O espírito do *kene*", talvez seja o filme mais interessante entre os realizados até agora por Zezinho. Dá também uma certa visibilidade ao mundo feminino e oferece uma visão articulada e diversificada sobre a realidade kaxinawá e sobre as múltiplas faces que o discurso sobre a cultura pode assumir nos vários contextos. Em geral, trata da tentativa de inverter o abandono das tradições. Continua com as pesquisas desenvolvidas por Joaquim Maná sobre o que é considerado o "grafismo tradicional kaxinawá", ou seja, o *kene*.

As gravações de *Kene Yuxi* aconteceram num período de três anos por causa das dificuldades encontradas e depois sabiamente incluídas nas edições como parte integrante daquele mosaico que dá uma visão panorâmica da atualidade dos Kaxinawá. No início, a voz em *off* de Zezinho, característica comum também às outras produções, explica a origem, a motivação e as intenções do filme, nascido do trabalho de pesquisa do pai para a monografia defendida em 2006. E é exatamente da pesquisa que quer se apropriar definitivamente para não deixá-la mais apenas nas mãos dos brancos (quase sempre antropólogos), dado que é sobre ela que se fundamenta o discurso da valorização cultural que se pretende realizar. Um grupo de representantes das mulheres da Praia do Carapanã gostaria de chegar até a terra indígena do Jordão, escolhida para confrontar-se com outras mulheres sobre *kene*, mas é um lugar onde não conseguirá entrar. O filme documenta a conversa tensa entre Zezinho e um representante do Jordão que exige um pagamento pela entrada deles na terra indígena. Zezinho procura esclarecer que não lucrará com aquela documentação sobre os *kene*, que tem, ao contrário, a intenção de

reforçar, registrar, socializar e divulgar o conhecimento do patrimônio comum kaxinawá. Superada a tentação de desistir do seu projeto de filme, a voz em *off* de Zezinho conta sobre a decisão de continuar de qualquer maneira, autonomamente, aquele trabalho. Por isso, depois de uma longa organização e graças ao financiamento de um projeto do Iphan destinado à regização oficial¹² dos *kene* como patrimônio cultural *huni kuĩ*, Zezinho convidou os parentes da Praia do Carapanã na sua aldeia para realizar um laboratório sobre os *kene*. Imagens de repertório são o pano de fundo para uma reconstrução histórica na qual se evidencia, por um lado, a relação entre a fragmentação do conhecimento *huni kuĩ* sobre os *kene* e as condições de semiescravidão às quais foram obrigados os Kaxinawá na época dos seringais, e por outro, a possibilidade de recuperação graças à vida de hoje na terra demarcada. Ao longo desse percurso histórico, algumas coisas foram perdidas e isso é demonstrado pelo fato de que não existe um acordo, por exemplo, sobre os nomes dos motivos *kene*, alguns dos quais atribuídos a desenhos errados, como se vê no livro de Joaquim. O laboratório do Iphan permitiu a revisão dos dados sobre os quais se elaborou um novo livro que se decidiu levar aos parentes do Purus¹³ para que os *kene* registrados pudessem ser comparados com os deles. A realidade encontrada no Purus é filmada e comentada criticamente por Zezinho. O filme mostra uma sociedade dividida em duas pelas gerações: de um lado os mais velhos detentores do conhecimento *huni kuĩ*, não subjugados pelos acontecimentos passados; do outro os jovens que, tornando-se evangélicos, não valorizam aquele conhecimento e até mesmo o rejeitam. Esse filme não relega o discurso da cultura apenas à valorização daquela tradicional e à sua retórica baseada no confronto com épocas passadas, mas sim se abre a situações diferentes que interessam hoje a uma parte dos jovens kaxinawá, para os quais a cultura valorizada não é a cultura *huni kuĩ*, mas aquela proveniente do mundo dos brancos.

O filme sobre *Nixpu Pima* ainda está em produção, em virtude do novo cargo que Zezinho assumiu como Assessor Especial dos Povos Indígenas no governo do Acre, empossado no dia 1º de janeiro de 2011. Essa nova atividade não lhe proporcionou o tempo necessário

12 As imagens do filme serviriam para documentar o processo de realização e o produto final para o Iphan reconhecê-lo como patrimônio cultural *huni kuĩ*. No final, ocorreram muitos problemas burocráticos e o reconhecimento oficial dos desenhos kaxinawá não se realizou.

13 Os kaxinawá do Purus estão entres os últimos contatados e por isso são considerados um dos grupos mais “tradicionais”.

para dedicar-se à respectiva edição. Não é excluída a possível relação entre tal escolha do governo por Zezinho e seu trabalho de cineasta¹⁴. Como explica Turner, de fato, ser um *cameraman* e um editor de vídeo significaria “cumular um papel de prestígio dentro da comunidade e uma forma de mediação importante, política e culturalmente, com a sociedade ocidental”. (TURNER, 1993, p. 85-86)

O filme tratará do *nixpu pima*, conhecido como batismo kaxinawá, um ritual de passagem que prevê a pintura dos dentes com a planta do *nixpu* (FIGURA 4) e que teria a função de fazer incorporar o conhecimento aos iniciados para transformar lhos em adultos fortes e bons trabalhadores. Para filmar, foi organizado um grande *nixpu pima*, do qual participei, e que exigiu longos preparativos. Foi procurado um pajé que ainda conservasse o conhecimento das músicas que acompanham as várias passagens do ritual e foram convidados todos os moradores da TI.

Figura 4 – Pintura dos dentes com o *nixpu*



Fonte: Marchese, 2012a, p. 321. Fotografia na Praia do Carapã, Aldeia Povo Junto no Futuro, outubro de 2009.

¹⁴ Isso se pode observar também no currículo do Zezinho, publicado na página web do governo do Acre, na qual além dos dados pessoais e da formação dele é evidenciada a sua trajetória profissional: foi presidente da Associação dos Produtores e Agricultores Kaxinawá da Praia do Carapanã (ASKAPA) durante dois mandatos; foi presidente da Associação do Movimento dos Agentes Agrofloretais Indígenas do Acre (AMAAIAC); foi jurado do Festival de Cinema Indígena de Nova York por duas vezes; é conselheiro da ONG Vídeo nas Aldeias; escreveu vários livros sobre gestão territorial e ambiental.

Como afirma Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 313):

Enquanto a antropologia contemporânea, como Marshall Sahlins apontou, vem procurando se desfazer da noção de cultura, por politicamente incorreta (e deixá-la aos cuidados dos estudos culturais), vários povos estão mais do que nunca celebrando suas 'culturas' e utilizando-a com sucesso para obter reparações por danos políticos. A política acadêmica e a política étnica caminham em direções contrárias. Mas a academia não pode ignorar que a 'cultura' está ressurgindo para assombrar a teoria ocidental [...]. [grifos do autor]

A esse ponto, é necessário esclarecer a distinção entre cultura e "cultura", como Cunha a define. Ela fala da primeira, da cultura sem aspas, como de "[...] um complexo unitário de pressupostos, modos de pensamento, hábitos e estilos que interagem entre si, conectados por caminhos secretos e explícitos com os arranjos práticos de uma sociedade [...]" (CUNHA, 2009, p. 357). Sobre a segunda, a "cultura" com aspas, ela afirma que "[...] tem a propriedade de uma metalinguagem: é uma noção reflexiva que de certo modo fala de si mesma." (CUNHA, 2009, p. 356).

Lidos através desta lente, os filmes produzidos na Praia do Carapanã revelam ter uma relação com ambas: com a cultura, se vistos como processo, e com a "cultura" se vistos como produto.

Cultura e "Cultura" através dos filmes

O que acontece quando a "cultura" contamina e é contaminada por aquilo de que fala, ou seja, pela cultura? Essa pergunta, que Cunha se põe a respeito da questão dos direitos intelectuais dos indígenas, também parece apropriada se transposta à questão da produção dos filmes indígenas analisados na dupla perspectiva de "produtos" e de "processos".

A realização de um filme põe em evidência uma série de processos que podem resultar interessantes ao menos quanto ao filme visto na sua forma final de produto. Buscarei, portanto agora, entrar nesse tipo de análise dos filmes, evitando, porém, as questões mais técnicas, como as relativas ao estilo das filmagens, aos tipos de enquadramento utilizados pelos indígenas, às sequências e cortes

realizados nas edições dos filmes ou sobre a linguagem narrativa escolhida. Ao contrário, tentarei observar o filme como produto que mostra a "cultura" que, enquanto reflexão e discurso indígena sobre a cultura, tem um valor político forte. Mas o filme e a sua realização também despertam processos que são intrinsecamente culturais e que, portanto, nos falam da nova realidade e identidade indígena, no nosso caso daquela dos Kaxinawá da Praia do Carapanã.

O filme como processo

Podemos acontecer que exatamente na ocasião das filmagens de um novo vídeo se vá a procurar informações dos mais velhos para poder dar vida novamente à pressuposta "forma originária" de uma festa, de um modo de produzir ou de cantar. Não há dúvidas que práticas em desuso, manualidades entorpecidas, possam encontrar no processo de realização do filme a ocasião propícia para reavivar-se e manifestar-se. Tal processo teria a ver com a cultura não apenas porque representa a ocasião para despertar conhecimentos tradicionais adormecidos por algumas gerações ou fragmentados pelos eventos históricos. Os seus efeitos seriam observados também por uma perspectiva mais ampla, sendo capaz de incluir o contexto global no qual os indígenas da Praia do Carapanã e, de modo mais geral, todos os outros, estão inseridos, recompondo assim um quadro mais verdadeiro sobre a dimensão cultural dos Kaxinawá de hoje.

O filme como processo que se ativa na organização e realização dessas festas e laboratórios, durante os quais pude constatar o interesse real em aprender dos mestres mais velhos e do pajé, tem a ver com a cultura não apenas de modo limitado à valorização da considerada cultura tradicional mas, sobretudo, em relação ao fato que poria em evidência a nova maneira de ser kaxinawá hoje: valorizando a tradição, mas sem renunciar aos desafios postos pela modernidade, como sujeitos do próprio discurso político. Como observa Ginsburg (apud TURNER, 1993, p. 83, grifo do autor), "a autodocumentação cultural indígena tende a focar não a recuperação de uma visão idealizada da cultura antes do contato, mas os 'processos de construção da identidade' no atual momento cultural".

Além disso, Turner (1993) observa que, na apropriação da tecnologia por povos indígenas, são os contextos de autodeterminação

aqueles nos quais a câmera tenderia a ser usada para afirmar e conservar a identidade e o material filmado trataria do registro da cultura tradicional. Apesar de falarem da cultura "tradicional", esses trabalhos não teriam de ser lidos de acordo com a noção de "autenticidade" porque, como ressalta Turner (1993), enfatizariam a atual identidade étnica através da construção de representações "híbridas" que combinam aspectos da cultura de massa e da tecnologia com elementos mais tradicionais. Assim, o filme, se analisado como processo, nos fala da identidade dos indígenas de hoje, que

[...] estão muito mais preocupados em apostar no futuro – demonstrando seu dinamismo cultural – que com a simples preservação de traços culturais que nós filtramos como 'autênticos', em referência à imagem idealizada e genérica de índio que continua sendo propagada pela grande mídia. (GALLOIS; CARELLI, 1995, p. 255, grifo do autor)

Trata-se, portanto, de afinar a capacidade de observação para poder colher o dinamismo cultural velado de "tradicionalismo".

O filme como produto

Trabalhando nas legendas de alguns desses filmes, logo me dei conta que se tratava de produtos que, pelo fato de ser um discurso/uma reflexão sobre a cultura, entram no âmbito daquilo que Carneiro da Cunha define "cultura" entre aspas. E por isso, quando decidi organizar o meu último período em campo durante o *nixpu pima* que seria registrado, esperava presenciar uma festa organizada para ser filmada, na qual os participantes também fossem em parte atores, no sentido cinematográfico. Em vez disso, encontrei-me diante de uma festa de uma semana, cujos presentes, com exceção do pajé, não se preocupavam nem um pouco com a câmera. Isso era demonstrado também pelo fato de que, apesar de Zezinho não estar presente para filmar em algumas fases cruciais do ritual, ninguém se preocupou em esperá-lo ou em ir chamá-lo. Ao contrário, todos se demonstravam atentíssimos no intento de aprender do pajé as músicas para poder realizar da melhor maneira possível o *nixpu pima*. A atenção principal centrava-se no aprendizado real do que é considerado pertencer à

própria cultura tradicional, e não no ser filmado. Observar isso me fez notar o quanto "cultura" e cultura estão de fato em uma relação dialética e circular alimentada pela produção de filmes: se vai procurar as pessoas mais velhas, conhecedoras do saber indígena, para realizar laboratórios e festas que põem em cena a cultura (sem aspas) para ser filmada, mas cujo produto final, o filme feito pelos mesmos indígenas, não poderá ser outra coisa senão um "discurso sobre a mesma". Portanto, em última análise, esse filme tratará da "cultura" (entre aspas), enquanto assumir conotações metalinguísticas e funções políticas. O filme como produto, que circula também em contexto extra-indígena, é sobretudo um "instrumento político e de autorreflexão", como explica Isaac Pinhanta, um índio ashaninka:

O fato de ser indígena e diretor dá a possibilidade de decidir o que mostrar e o que não mostrar para fora, de trocar experiências com outros povos e de refletir sobre as mudanças que nos interessam e, assim, sobre o curso que queremos dar à nossa própria história¹⁵.

Terence Turner (1993), um dos primeiros a por nas mãos dos indígenas uma câmera e o processo de edição já no início dos anos 1990, reflete sobre como os Kaiapó se apropriaram do uso do vídeo, utilizando-o para mediar uma série de relações entre a sociedade Kaiapó e a brasileira. Afrontando o tema da objetivação cultural que comporta de fato uma metarreflexão, aquela que os Kaiapó fazem sobre a própria cultura, Turner evidencia como essa objetivação, que é uma representação deles mesmos, foi transformada por eles em "identidade étnica" que, em última análise, se torna instrumento político nas estratégias postas em ação na relação com a sociedade nacional. Turner (1993, p. 114) responde às críticas de quem sustenta que essa construção de "representação" seja apenas um projeto ocidental, em um certo sentido, padecido pelos indígenas:

Contra esta ideia, tentei descrever como os Kaiapó conseguiram perceber em grande medida o poder da tecnologia do vídeo e sua influência; como, por formas variadas, a apresentação de sua própria cultura com o vídeo e seu uso 'para o consumo Kaiapó' originaram-se de suas próprias motivações conscientes; e como eles

15 Informação verbal fornecida por Isaac Pinhanta Ashaninka, em junho 2006. Sobre esse assunto ver Corrêa; Bloch; Carelli, 2004, p.17 e Corrêa; Bloch; Carelli, 2006, p. 16.

conseguiram, em parte pelo uso da tecnologia do vídeo, ganhar um 'lugar' significativo e ser algo bem diferente daquilo que o 'ocidente' [...] tentou 'permitir'. Em termos mais concretos, este 'lugar' agora soma uma série de reservas, que totalizam aproximadamente a área da Escócia [...] (grifos do autor).

O caso dos Kaiapó é exemplar pela capacidade que tiveram de transformar o próprio movimento de reivindicação territorial em evento midiático, manipulando bem a própria imagem e obtendo, em fim, uma vasta área demarcada. Na Praia do Carapanã, ao contrário, não é o uso do vídeo que contribuiu para a demarcação da terra, mas a demarcação da terra que, entre outras coisas, favoreceu também a produção de filmes.

Concluo tentando dar uma resposta à pergunta de Cunha: é na relação dialética criada quando a "cultura" contamina e é contaminada por aquilo de que fala, ou seja, pela cultura, que se delinea a identidade atual dos Kaxinawá, a qual é permeada por um dinamismo que, paradoxalmente, se traveste de uma etnicidade estática para pôr em prática as próprias estratégias políticas. Os filmes de Zezinho também mostram isso.

Referências

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DO ACRE (CPI/AC). **Índios do Acre: história e Organização**. 2. ed. Brasília, DF: MEC, 2002.

CORRÊA, M.; BLOCH, S.; CARELLI, V. **Mostra Vídeo nas Aldeias. Um olhar indígena**. Olinda: Sol Gráfica, 2004.

CORRÊA, M.; BLOCH, S.; CARELLI, V. **Mostra Vídeo nas Aldeias. Um olhar indígena**. Olinda: Sol Gráfica, 2006.

CUNHA, M. C. Cultura" e cultura: conhecimento tradicionais e direitos intelectuais. In: _____ (org.). **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

GALLOIS, D. T. , CARELLI, V. Diálogos entre povos indígenas: a experiência de dois encontros mediados pelo vídeo. **Revista de Antropologia**, v. 38, n. 1, p. 205-259, 1995.

KEESING, R. Le teorie della cultura rivisitate. In: BOROFKY, R. (a cura di), **L'antropologia culturale oggi**. Roma: Meltemi, 2000.

KENSINGER, M. K. **How real people ought to live: the Cashinahua of Eastern Peru**. Prospect Heights: Wave Land Press, 1995.

MARCHESE, D. **Eu entro pela perna direita**. Rio Branco: EDUFAC, 2005.

_____. Indios Kaxinawá dell'Acre (Brasile): Riflessioni su spazio e territorio. In: Solinas, P. G. (org.). **Campo, Spazio, Territorio. Approcci antropologici**. Catania: Ed.It, 2007. p. 61-75.

_____. La "cultura" filmata: uno sguardo kaxinawá sulla realtà. In: CASSELLA PALTRINIERI, A. (org.). **Incontri transatlantici. Il Brasile negli studi dell'antropologia italiana**. Aprilia: Novalogos, 2012a. p. 309-325.

_____. **Costruire territorio e far cultura: il caso degli indios Huni Kuñ della terra Indígena Kaxinawá Praia do Carapanã (Acre, Brasile)**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia)– Università di Siena, Siena, 2012b.

SAHLINS, M. Addio tristi tropici: l'etnografia nel contesto storico del mondo moderno. In: BOROFKY, R. (a cura di) **L'antropologia culturale oggi**. Roma: Meltemi, 2000.

SCHULTZ, H.; CHIARA, W. Informações sobre os índios do Alto rio Purus. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, Nova Série, v. 9, p.181-201, USP, 1955.

TURNER, T. Imagens desafiantes: a apropriação Kaiapó do Vídeo”. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 36, p. 81-121, 1993.

WEBER, I. **Um copo de cultura**. Os Huni Kuin (Kaxinawá) do rio Humaitá e a escola. Rio Branco: EDUFAC, 2006.

As práticas terapêuticas tradicionais entre os Ramkokamekra/Canela

Ana Caroline Amorim Oliveira

Professora do curso de Licenciatura em Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão.

E-mail: ana.caroline.oliveira@gmail.com

Recebido em: 12/08/2013.

Aprovado em: 18/11/2013.

Resumo: Neste artigo analiso as práticas terapêuticas tradicionais relacionadas aos resguardos de períodos liminares, menstruação, gravidez e pós-parto dos Ramkokamekra/Canela. Esses períodos liminares de construção da corporeidade e da saúde do indivíduo são compreendidos a partir de itinerários terapêuticos tradicionais. Os itinerários desse povo se constituem a partir das restrições e ações curativas e são alterados pela inserção dos serviços biomédicos que passam também a ser procurados pelos indígenas. Tais itinerários compõem um contexto terapêutico inserido numa zona de intermedialidade na qual coexistem distintas práticas: os saberes terapêuticos nativos e a biomedicina ocidental.

Palavras-chave: Ramkokamekra/Canela, Saúde Indígena, Corporeidade, Saberes terapêuticos, Intermedialidade.

Traditional therapeutic practices among the Ramkokamekra/Canela

Abstract: In this article I analyze the traditional therapeutic practices related to the resting phase of liminal periods – menstruation, pregnancy and post-partum – among the Ramkokamekra/Canela. These liminal periods of the individual's health and construction of corporeality are understood from traditional therapeutic itineraries. The itineraries of these people constitute themselves from the restrictions and curative actions. These itineraries are altered by the insertion of biomedical services that are also being sought by the Indians. Such itineraries denote a therapeutic context inserted in the intermediality zone with coexisting practices: the native therapeutic knowledge and the Western biomedicine.

Keywords: Ramkokamekra/Canela, Indigenous Health, Corporeality, Therapeutics Knowledge, Intermediality.

Introdução

Neste artigo analiso as práticas terapêuticas tradicionais relacionadas aos resguardos de períodos liminares, menstruação, gravidez e pós-parto dos Ramkokamekra/Canela¹. Esses períodos liminares de construção da corporeidade e da saúde do indivíduo são compreendidos a partir de itinerários terapêuticos tradicionais.

A sociedade Ramkokamekra/Canela é localizada na aldeia Escalvado, no Estado do Maranhão, caracterizada com base nos estudos de Nimuendajú (1946) como pertencente aos povos Timbira, tendo como uma das características a presença em regiões de cerrado. Os Ramkokamekra estão classificados no grupo dos Timbira Orientais, junto com os Apaniekra/Canela, Krikati, Pukobiê/Gavião, localizados no estado do Maranhão. E os Krahô estão localizados no Estado do Tocantins junto com os Apinajé, sendo estes considerados Timbira Ocidentais de acordo com Kurt Nimuendajú.

As práticas relativas aos resguardos entre os Ramkokamekra possuem duração específica referente a momentos liminares como as do período menstrual, da gravidez e do pós-parto, sobre os quais me deterei com mais detalhes neste artigo. A observação e vivência na comunidade fazem-me classificar como práticas curativas aquelas utilizadas para o restabelecimento da saúde quando o corpo já está enfermo, são elas: a ação do pajé (*kay*) sobre o enfermo e o uso das plantas terapêuticas.

Foi uma constante em campo a referência dos indígenas aos cuidados com o corpo, através da alimentação e do comportamento social, havendo sempre menção ao corpo forte, para deixar o corpo forte ou “evitar algo” para o corpo não ficar fraco. Com efeito, a noção de corporeidade entre os Ramkokamekra é construída através da busca constante pelo corpo forte e restabelecimento desse corpo, e da evitação do corpo fraco. Essa noção possui também uma

1 A pesquisa foi realizada durante a pesquisa de campo com bolsa CAPES para a dissertação de mestrado em Antropologia (UFPE) intitulada “Ritos, Corpos e Intermedialidade: análise das práticas de resguardo de proteção entre os Ramkokamekra /Canela” (2007) sob orientação do Prof. Dr. Renato Athias. Os primeiros contatos com os Timbira tiveram início durante a graduação através de uma parceria entre o grupo de pesquisa “Estado Multicultural e Políticas Públicas” da Universidade Federal do Maranhão e a Ong CTI-Centro de Trabalho Indigenista na área de educação.

conotação simbólica: o corpo não é apenas individual, mas principalmente sociocultural, como afirma Antônio Gonçalves (1998, p. 8): “As manifestações corporais são manifestações engendradas no seio de uma comunidade que codifica e decodifica sentidos, a partir dos quais as pessoas organizam suas vidas, classificam e criam espaços e neles transitam.”

Em suma, o corpo é um espaço simbólico de mediação entre outros espaços, inserido na cultura geral da sociedade e numa particular chamada cultura somática. Entre os Ramkokamekra, o corpo é um espaço simbólico de mediação entre as práticas terapêuticas tradicionais e as práticas biomédicas, ambas acionadas pelos próprios indígenas, assim como pelos profissionais de saúde presentes na aldeia. A busca pela saúde é produzida por um conjunto de ações que os índios realizam, configurando um itinerário terapêutico no sentido abordado pelos autores Paulo César Alves e Iara Souza (1999, p.133):

O itinerário terapêutico é o resultado de um determinado curso de ações, uma ação realizada ou o estado de coisas provocado por ela. Estabelecido por atos distintos que se sucedem e se sobrepõem, o itinerário terapêutico é um nome que designa conjunto de planos, estratégias e projetos voltados para um objeto preconcebido: o tratamento da aflição.

Tradicionalmente, os itinerários desse povo se constituem a partir das restrições e ações curativas. Esse itinerário é alterado pela inserção dos serviços biomédicos que passam também a ser procurados pelos indígenas. O que denota um contexto terapêutico inserido numa zona de intermedicalidade na qual coexistem práticas distintas: os saberes terapêuticos nativos e a biomedicina ocidental.

Neste artigo irei descrever as práticas terapêuticas preventivas dos Ramkokamekra, que se baseiam na construção do ‘corpo forte’ e no modo de os feitiços e as quebras dos resguardos produzirem, em momentos específicos, um ‘corpo fraco’ entre os indígenas. Esse movimento constante de construção do “corpo forte” e de evitação de ações que enfraqueçam e tornem o “corpo fraco” constitui um sistema terapêutico próprio.

O “Corpo Forte” e as práticas terapêuticas preventivas

Os Ramkokamekra possuem em seu conjunto de práticas terapêuticas tabus que servem como mecanismo de controle para cuidar da sua saúde, ou seja, do seu bem-estar físico e social. Apresento os principais tipos de resguardos que atuam no controle das práticas sociais, alimentares e sexuais, nos momentos liminares para a construção do indivíduo, para que seus corpos se tornem fortes.

A noção de corpo e saúde nem sempre é entendida no aspecto individual como nas sociedades ocidentais ou modernas, como já foi amplamente discutido por Marcel Mauss (2003), Le Breton (2006) e outros. Entre os Ramkokamekra, assim como em outros povos Jê e Timbira, o corpo é coletivo, baseado numa relação parental fundada na consubstancialidade (SOUZA, 2004). Esta é caracterizada pela co-procriação, pelo convívio e pela comensalidade. Sendo assim, os indivíduos de uma mesma família influenciam uns os corpos dos outros, pois consideram possuir a mesma substância, o mesmo sangue, relações essas caracterizadas como sendo de “parentes de sangue” (CROCKER, 2004; SOUZA, 2004).

Dessa forma, destaco que o sangue possui um grande valor nessa sociedade. O masculino é considerado como tendo um teor positivo (não-poluente), pois é construtor do sangue/corpo dos filhos. O das mulheres também realiza essa função. No entanto, também é visto como poluente em potencial quando se trata do sangue menstrual (*caprô*), ganhando assim um teor negativo. Segundo os interlocutores, homens e mulheres, o *caprô* significa tanto o sangue da menstruação quanto o estado de estar menstruada, um estado poluente e por isso perigoso. Os homens e as crianças devem evitar o contato com as mulheres menstruadas, pois podem causar enfermidades a si mesmos e aos filhos.

Acredita-se na co-procriação, isto é, que todos os homens que tiveram relação com a mulher que engravidou é também seu pai (*inxú*), tendo ajudado na construção da criança através do seu fluido corporal, o sêmen. Existem, dessa forma, os pais sociais, que são os maridos oficiais das esposas, e os pais “ajudantes”, homens com os quais essas mulheres tiveram relações sexuais (MELATTI, 1978; CROCKER, 2004). A primeira atitude da mulher grávida deve ser a de avisar de sua gestação aos homens com os quais teve relações sexuais para que eles evitem o enfraquecimento/poluição do seu corpo com a ingestão de alimentos poluentes como carnes de caça.

O resguardo é acionado de forma a não prejudicar o bebê. Os homens casados, geralmente não contam as suas esposas que estão de resguardo pela gravidez de outra mulher, dizendo apenas que estão doentes. Como conta a interlocutora Maricota, de 45 anos:

– Quando a mulher descobre que tá grávida, a inxé dela fala com ela, pergunta se ela teve com mais alguém além do marido. Pra ela contar a verdade... Ela tem que avisar, né? Avisar os outros para eles fazerem o resguardo também... pro menino não ficar doente, não nascer doente, fraquinho... mas conta só pra eles mesmo... sem as mulher saber...²

Antigamente não se guardava segredo sobre a identidade dos pais “ajudantes” (CROCKER, 2004). O contato com os não-índios e com a televisão³ trouxe outros valores morais, sobretudo relativos à monogamia e à fidelidade, que influenciam os códigos sociais vigentes. Aliado a isso, ressalto a presença dos missionários protestantes na aldeia que consideram a ideia dos pais “ajudantes” como algo negativo, ligado à infidelidade e ao pecado.

A consubstancialidade entre pais e filhos é relacionada aos fluidos corporais, principalmente o sangue, que segundo me foi relatado, é influenciado pela ingestão de determinados alimentos. Ou seja, alguns alimentos são considerados fortificantes e outros poluentes, estes últimos ao serem ingeridos interferem no sangue e, conseqüentemente, no corpo, enfraquecendo-o. Como afirma Maria Eunice Maciel (2001, p. 2) em sua análise antropológica sobre a alimentação humana, “Há uma escolha, uma seleção do que é considerado ‘comida’ e, dentro desta grande classificação, quais as permitidas e as proibidas e em que situação isto se aplica”.

A consubstancialidade nesse povo é também, e principalmente, marcada pelas práticas restritivas na alimentação a fim de mantê-lo saudável (não-poluído) através de seu cumprimento, como também visto entre outros povos Timbira (cf. DAMATTA, 1976; NIMUENDAJÚ, 1946).

2 Informação verbal fornecida por Maricota Canela, na Aldeia Escalvado, em fevereiro de 2007.

3 A energia elétrica chegou à Aldeia Escalvado em 2003 introduzindo a televisão e com isso modificou alguns hábitos da comunidade.

Entre os Ramkokamekra os resguardos são denominados de *ajkri*. Crocker analisa as restrições de proteção à saúde destes como tendo uma função positiva na sociedade, ou seja, que os indígenas acreditariam que as realizando estariam prevenidos das poluições e, conseqüentemente, das doenças que poderiam contrair:

It is interesting that the optimistic Canela assume that positive forces will prevail over the negative ones and that through the use of these restrictive taboos, the effects of these pollutions can almost always be significantly reduced or eliminated. (CROCKER, 1993, p. 325)

Essas seriam, portanto, as práticas terapêuticas preventivas. Entendo-as como formas coletivas de manutenção da saúde e, por conseguinte, do corpo forte, as quais todo indivíduo Ramkokamekra deve a priori cumpri-las. Essa prevenção das poluições foi observada em campo quando percebi que os indígenas não comiam o coração do boi, pois caso comessem poderiam adquirir curê, um tipo de furúnculo nas costas. Também observei quando um homem no período de resguardo evitou matar uma cobra, pois tinha um filho ainda pequeno. Caso matasse a cobra seu filho iria chorar muito só podendo ser curado pelo pajé. É o que eles denominam de choro de recém-nascido. Ao evitar essas ações eles estavam protegendo sua saúde e também a de seus filhos: Em muitos momentos durante o campo perguntei aos indígenas o porquê dos tantos resguardos, e eles sempre respondiam: “É a lei dos mehin (índios). É a nossa cultura. Tem que respeitar.”⁴

É uma lei marcada no corpo, através dos resguardos, como uma forma de não esquecer-la, como já afirmado por Clastres (2003). Pude perceber também esse controle social em casos de menstruação, gravidez e pós-parto, nos quais se exigem, da mesma forma, os devidos resguardos para a formação e construção simbólica do corpo social indígena.

4 Informação verbal fornecida por Zé Carlos Canela e Jojó Canela, na Aldeia Escalvado, em fevereiro de 2007.

Construção da corporeidade e da saúde Ramkokamekra

Para os Ramkokamekra, os tabus de proteção e construção do corpo forte são realizados principalmente durante a menstruação, antes do parto e no pós-parto; pois constatei que quando estavam passando por esses períodos sempre se remetiam aos seus resguardos e restrições. Portanto, tais períodos são cruciais, haja vista serem considerados perigosos e suscetíveis às substâncias poluentes, principalmente o sangue, podendo afetar o corpo da criança. Esses resguardos devem ser cumpridos por homens e mulheres, tanto os pais sociais, como os pais “ajudantes”, pois todos estão interligados na concepção da criança, seu sangue e corpo.

As mulheres cumprem o resguardo junto com o marido. Ambos são totalmente proibidos de ingerir carne, principalmente as de caça (veado, caititu, peba, entre outros), consideradas fonte em potencial de poluição. Segundo eles “fazem até os cabelos cair”. Alimentam-se apenas de fava, mandioca, feijão, farinha, e principalmente arroz. Esses alimentos são considerados “bons” (não-poluentes), tornam a mulher mais bonita “com os cabelos pretos e lisos”. Ter cabelos lisos, pretos e brilhosos é um dos principais elementos da feminilidade Ramkokamekra, reforçados pelos resguardos do período menstrual que refletem essa noção de beleza. Como afirma a interlocutora Edwirges, 40 anos:

– É por causa dos resguardos que a mulher mehin fica velha mais tarde, fica com os cabelo liso, liso, e pretinho, pretinho... índio demora a ter cabelo branco. Os kupen⁵ não faz resguardo, come qualquer coisa,... come de tudo mesmo, faz de tudo... não respeita nada. Aí fica com os cabelos branco, fica velho cedo... índio demora a ficar velho e morrer... é o resguardo é o respeito....⁶

Além das restrições alimentares no período menstrual, existem as restrições comportamentais, que são ainda mais rigorosas. Os homens e as crianças não devem entrar em contato ou em proximidade com

5 *Kupen* é a denominação na língua Canela para o não-indígena, geralmente designando(a) homem/mulher branco(a).

6 Informação verbal fornecida por Edwirges Canela, na Aldeia Escalvado, em fevereiro de 2007.

mulheres menstruadas, podendo ser perigoso para ambos. Até mesmo os maridos devem evitar o contato para não enfraquecer seu corpo impedindo-os de realizar as atividades diárias. Principalmente quando eles são corredores de tora e pajés, a quebra desse resguardo gera sonolência, fadiga e mal-estar. Segundo os mais velhos, antigamente os homens casados dormiam no pátio durante o período menstrual de suas mulheres. Atualmente, os casados não realizam mais essa prática, ficando na mesma casa, mas dormindo separadamente.

Os homens devem evitar o sangue menstrual, tanto por cuidado com sua saúde, como pelos seus filhos e/ou possíveis filhos, caso seja um pai-ajudante e não saiba. As mulheres e seus filhos não podem se aproximar de outras mulheres menstruadas, pois o sangue (*caprô*) da menstruação pode poluir e enfraquecer o corpo da criança pequena. O homem pode ser poluído pelo sangue da mulher tanto pela relação sexual como por qualquer tipo de contato, por menor que seja. Como por exemplo, quando uma mulher desrespeita um homem em resguardo. Esse desrespeito é caracterizado pela atitude de uma mulher de passar por um homem em resguardo. Esse período é de conhecimento de toda a comunidade, assim a mulher sabendo disso pode entrar em contato com o homem nesse período, de alguma maneira, tocando ou jogando algo em sua direção, como terra, por exemplo. Essa ação terá como efeito poluir o corpo da criança enfraquecendo a sua saúde e causando enfermidades e sofrimento. Nesse caso, o pai deve tomar banho de folha de pau-de-leite, planta esta considerada, pelo leite e pelas folhas, um fortificante. Como forma de proteção contra o sangue menstrual, os homens utilizam uma planta denominada Hõr Curàhti ka⁷, em que se queima a casca, até transformá-la em carvão, o qual é passado depois por todo o corpo a fim de bloquear a entrada de líquido poluente

Segundo os indígenas, a criança não é afetada pelo sangue da sua própria mãe, mas sim pelo de outras mulheres por ser um fluido corporal que não é constituinte de sua formação como o dos pais e parentes próximos. Por isso, quando uma mulher está menstruada, não deve tocar em crianças, pois provocará o adoecimento destas. Pude presenciar em campo a observação desta norma. Nesses casos, a mulher que provocou o adoecimento da criança deve dar banhos com plantas, a fim de restabelecer a saúde da criança e o seu bem-estar.

7 Os interlocutores não souberam me informar o nome em português.

Ao se descobrir grávida, geralmente em torno dos dois, três meses, por atraso da menstruação, a mulher inicia o resguardo alimentar para a proteção do seu corpo e do bebê, que inclui não poder comer órgãos internos de nenhum animal. A alimentação da mulher grávida é composta basicamente de farinha branca, mandioca e cereais como milho, fava, feijão e arroz, não podendo também comer carne de caça. Esses animais possuem partes mais poluentes (como a traseira e o rabo) que outras (como a dianteira). A galinha e seus derivados são especialmente proibidos, sendo um tabu usá-los como alimentos, por ser um animal que cisca no chão. O descumprimento dessas regras pode provocar enfermidades no bebê e prejudicar a construção do seu corpo. Como afirma Maricota, 40 anos:

– O primeiro filho ou filha, a mulher tá gestante, pode ser dois meses, três meses, aí o que ela vai comer? Ela já vai criar alguma coisa na cabeça, quer dizer resguardo, já vai começando. Ela não come ovo cozido, tripa de animal, principalmente de boi, coisa gordurosa, porco... porque quando nasce, nasce chorando, empatando a mulher de sentar. E comer parte traseira de animal faz com que demore a criança a nascer⁸.

Após o parto, os indígenas realizam práticas preventivas para a manutenção da saúde da criança. Passam-lhe fumo por todo o corpo contra os espíritos dos mortos, para que estes, caso entrem em contato com a criança, não a façam adoecer, nem mesmo se os pais forem enfeitiçados. Amarra-se um fio de palha de pau-de-leite nas pernas e punhos para protegê-la até o umbigo cair e as pintam com urucum contra as enfermidades.

Outra prática preventiva é realizada pelo pai social que pega o miolo da palmeira Hot Rê hô⁹ e o come para fortalecer o seu próprio corpo e conseqüentemente o da criança. Como afirma o interlocutor Zé Carlos:

– Às vezes se nascer mora dessa (16 horas), ou ontem de manhã, o que que o pai vai fazer? Ele tem que buscar o sumo da “patia”, ele vai cortar pedaço e rala, aí o pai engole, só o pai, aí depois vai passar no corpo todo do recém-nascido, pra não

8 Informação fornecida em conversa informal por Maricota na Aldeia Escalvado, em fevereiro de 2007.

9 Os interlocutores não souberam me informar o nome em português.

chorar, aí pode misturar com fumo, aí passa no corpo. Depois a gente vamo buscar pau-de-leite, uma casquinha de novinho, aí raspa aquela casca, tira uma cordinha, amarra aqui (braço), pra proteger a saúde¹⁰.

Os pais iniciam o resguardo concomitante com o período do pós-parto. Os Ramkokamekra consideram os resguardos masculinos mais severos e duradouros do que os femininos. Os homens reforçam em seus discursos o sofrimento pelos quais passam durante esse período. Por exemplo, o fígado bovino causa dores no estômago, e se o homem estiver de resguardo a criança adocece. Os homens dizem que o resguardo do primeiro filho é sempre o mais doloroso, pois é a primeira vez que sofrem e caso o descumpram é o recém-nascido quem irá sofrer, como afirma o interlocutor Jojô:

– O homem sofre mais. A mulher sofre mais cedo... quando a minha mulher tava grávida fiquei agoniado, perguntava pros velhos o que eu podia comer. E aí não podia comer quase nada. Eu não podia correr de tora... senão a criança chorava, chorava, chorava... assim a criança sofre, sofre muito...¹¹

As relações sexuais nesse período são estritamente proibidas. Em campo visitei a casa de uma mulher que havia dado à luz. Ela estava no espaço central da casa, separado por cortinas, e o seu marido estava isolado em um quarto, deitado, não podendo realizar nenhum tipo de esforço. Nos primeiros dias, até que o umbigo do recém-nascido caia, marido e mulher não podem tomar banho, nem participar da vida da aldeia, evitando também contato com pessoas que não sejam parentes próximos. Esse período de cuidado extremo, caracterizado pelo isolamento dos pais, evitação de alimentos e fluidos corporais poluentes é mais rígido durante os primeiros dias, até a queda do umbigo. Nesse estágio a criança ainda é considerada muito frágil e precisa de toda a força (simbolicamente representada pelo sangue dos corpos dos pais) para ter seu corpo construído. No momento da queda do umbigo o pai o enrola em um pano branco, faz um buraco no pé de uma sucupira, árvore de madeira forte e de

10 Informação verbal fornecida por Zé Carlos Canela, na Aldeia Escalvado, em fevereiro de 2007.

11 Informação verbal fornecida por Jojô Canela, na Aldeia Escalvado, em fevereiro de 2007.

alta longevidade, ali o depositando. Existe uma relação entre o que essa árvore representa, em termos de força e longevidade, e o corpo do recém-nascido, o qual receberá essas características.

Após a queda do umbigo os pais podem voltar gradativamente a circular pela aldeia e participar das atividades cotidianas como as reuniões do pátio. Porém, os homens ficam proibidos de realizar atividade que exijam muito esforço físico como correr de tora e manter relações sexuais, tudo para não colocar em risco a saúde da criança. Podem voltar a tomar banho inicialmente dentro de casa e lentamente podem banhar-se no brejo. De acordo com os indígenas, o período de resguardo pós-parto varia de acordo com a pessoa, se o seu corpo está forte ou não.

Vale ressaltar que o resguardo do pai “ajudante” é de apenas quarenta dias. Segundo os interlocutores, o período do resguardo era mais longo antigamente. Como afirma Eduardo: “nos tempo antigo a criança já estava correndo, já corria muito e o pai ainda estavam de resguardo, respeitando a lei.” Em contrapartida, a mulher tem um resguardo de, em média, dois meses de duração após o nascimento do filho.

A dieta alimentar dos pais nesse período é basicamente a mesma dos demais resguardos. Os pais devem comer juntos, após a queda do umbigo e ao mesmo tempo, pois caso um coma antes do outro, quem comeu primeiro adoce ficando com dor de cabeça, além de a própria criança começar a chorar.

Entendo esse rito como uma forma de expressar a consubstancialidade dos Ramkokamekra, pois nesse momento os pais possuem a mesma substância, o mesmo sangue, representado pelo filho, fruto desse imbricamento. O filho está em um processo de construção corporal e social para a obtenção de um corpo forte, que podemos dizer ser o ideal de corporeidade Ramkokamekra.

Depois que o umbigo cai o pai pode sair de casa, mas não pode frequentar as atividades sociais da aldeia, evitando o pátio. O resguardo permanece com relação à alimentação e aos contatos corporais e sexuais. Isso faz com que o homem tenha constante cuidado, pois o descumprimento das proibições afeta a saúde da criança fazendo-a sofrer, como eles dizem, havendo aqui uma relação entre o sofrimento e a doença. É o que eles chamam de choro de recém-nascido que é desencadeado, principal e unicamente, pelo próprio pai, quando este tem relações sexuais com outras mulheres. Uma vez

que isso ocorre o recém-nascido sente dores, às vezes tem diarreia, mas a principal característica é o choro constante, sem interrupção, que pode levá-lo à morte em alguns dias. Observei ser esta a mais comum das quebras de resguardo. Como explica o interlocutor Jojô:

– Quando uma pessoa tá com resguardo, aí ele vai quebrar resguardo na outra mulher. Não é na própria mulher dele, não. Aí menino começa a chorar. Chora, chora, ... Aí pajé vai curar aquele recém-nascido e aí manda a mulher mandar perguntar. Mulher da pessoa mesmo. Aí ela vai perguntar, e ele vai dizer, porque ele tem pena do menino. A mulher dele não vai se zangar. Não vai se zangar. Vai ter que aguentar. Porque ele vai ter mais pena do filho, da criança. Aí o que que ele vai fazer ? Tira a folha do pau-de-leite, e bota de molho e vai buscar aquele mulher que fez relação com ele. Aí o que que ele vai fazer ? Dar o banho, os dois, primeiro a mulher e homem também dá o banho naquele recém-nascido. Único remédio é esse. Não tem remédio outro, não. Aí dá os banho, umas duas vezes aí para de chorar. Na mesma hora pára de chorar. Porque quando dá o banho assim ele vai dormir... aí vai passar aquilo, ele vai esquecendo¹².

Nos casos de choro de recém-nascido chama-se o pajé como relata o interlocutor. Em virtude de sua ligação com o sobrenatural, o pajé pode ver o que os outros não vêem, desvendando a causa do choro provocado pela quebra de resguardo sexual. Em outros casos presenciados em campo, quando o pai não admitia a quebra de resguardo, o pajé descobria com quantas e quais as mulheres o pai tinha tido relação sexual e fazia com que ele fosse dar o banho junto com as respectivas mulheres. O pai é um canal aberto para a entrada de poluição no corpo do recém-nascido, por isso tantas restrições, haja vista que ao se proteger das substâncias poluentes protegerá, conseqüentemente, a saúde do seu filho. O homem, como canal de entrada de possíveis poluentes para a criança, deve se proteger, além das mulheres, também de determinados animais.

Entre os Ramkokamekra também existe uma preocupação especial com as cobras, a despeito das espécies. O sangue desse animal, seu rastro (que eles consideram possuir pedaços de pele), ossos e, principalmente, a sua urina que são substâncias poluentes, irão

12 Informação verbal fornecida por Jojô Canela, na Aldeia Escalvado, em fevereiro de 2007.

provocar um adoecimento/enfraquecimento da criança bem como desse adulto. Independentemente de estar de resguardo, qualquer pessoa ao pisar em algumas dessas substâncias sofrerá inflamação, dor e febre debilitando o indivíduo. Em campo presenciei um caso de um jovem que estava com os pés inchados e inflamados com bolhas e pus, sem poder pisar no chão, porque havia entrado em contato com esses resquícios corporais das cobras.

A finalização do resguardo de homens e mulheres ocorre publicamente através da realização do *berubu*, comida típica dos povos Timbira feita de carne bovina ou de carne de caça e mandioca coberta com folhas de bananeira, enterrada e cozida pelo vapor do carvão. O *berubu* nesse caso é uma comida ritual que simboliza o fim do resguardo, do período de privação e sofrimento, a passagem de um momento extraordinário para o momento de volta à normalidade da vida social, como afirma o interlocutor Zé Carlos: “– Aí mesmo, prepara um berubuzinho, aí vai chamar o marido, os dois come juntos, não pode comer fora não, aí diz que tá terminado resguardo”¹³.

Dessa forma, percebemos que os momentos de fecundação, concepção e nascimento são momentos de construção da corporeidade dos indivíduos Ramkokamekra. Há uma preocupação com a criança por ser percebida como um ser em construção social, e sobretudo corporal, diretamente relacionada com os comportamentos de seus pais, especialmente durante um período específico, como afirma Rodrigues (2006, p. 81):

[...] talvez em nenhuma sociedade conhecida a criança seja considerada um membro completo apenas em virtude do nascimento: é necessário incorporá-la, por meio de procedimentos simbólicos e dar-lhe um lugar particular no sistema social, aplicando-lhe um nome, atribuindo-lhe papéis, fazendo-a, enfim, nascer socialmente. Trata-se de procedimentos rituais destinados a promover a sua transição do estado de natureza para o estado de cultura.

Entre os Ramkokamekra, constato que os “procedimentos simbólicos” representam a transição e/ou passagem do “estado de natureza” para o estado sociocultural, caracterizados pelos resguardos paternos e de parentes devido à consubstancialidade na qual a

13 Informação verbal fornecida por Zé Carlos Canela, na Aldeia Escalvado, em fevereiro de 2007.

corporeidade é construída coletivamente, envolvendo outros corpos: mãe, pais (social e contribuinte), não parentes e a criança que está sendo formada.

Em oposição ao corpo da criança, em formação, o do velho é um corpo forte, por já ter cumprido todas as restrições durante a juventude. São socialmente dispensados das práticas cotidianas como tomar banho de madrugada, acordar cedo, ir para a roça, ir para as reuniões no pátio, correr de tora, incluindo também os tabus alimentares. O seu corpo já está protegido das substâncias poluentes o que legitima sua liberdade de não mais cumprir os resguardos, usufruindo dos benefícios do fortalecimento do seu corpo, não tendo mais filhos pequenos para proteger. Poderíamos caracterizar a situação da velhice para além da transição, já que os velhos não transitam entre status nenhum, é o próprio status de ancião que o libera dos tabus e das obrigações. Pois não são mais crianças que ainda não adentraram totalmente nas responsabilidades da vida social e ao mesmo tempo já não são mais tão importantes nas obrigações coletivas da comunidade, podendo romper regras e quebrar certos tabus. A idade, nesse caso, permite tal liberalização. Como presenciado na aldeia, por diversos momentos, quando ocorria a divisão de bois comprados pela comunidade, o coração, considerado potencialmente poluente, não podia ser ingerido pelos jovens, enquanto os mais velhos estavam “liberados” para ingeri-lo. Esta liberação do corpo do velho para a ingestão de alimentos considerados poluentes é novamente reprimida, caso um homem velho case com uma mulher jovem, que queira ter filhos, devendo o homem voltar a cumprir os resguardos preparando o seu corpo para a construção do corpo do filho (CROCKER, 2004). Dessa forma, podemos perceber que os velhos podem não cumprir os resguardos de proteção contra substâncias poluentes, pois seu corpo está fortalecido para si próprio, mas não para a construção do corpo de outro ser. Esses momentos são caracterizados pela busca do fortalecimento do corpo pelos indivíduos. Entretanto, eles podem ser acometidos por enfermidades, um estado de corpo fraco, tanto em função de descumprimentos de resguardos como também por causas sobrenaturais.

No trabalho de campo foi presenciado que é comum o não-cumprimento das restrições exigidas, acarretando as “punições” que irão ocasionar enfermidades no indivíduo. Como afirma Rodrigues (2006, p. 31), “os tabus têm como principal característica a não existência de mediações entre a transgressão e a punição, existindo

uma relação direta entre as duas posições, a punição derivando automaticamente da violação”.

Para o corpo voltar ao estado saudável de corpo forte, os indígenas recorrem às práticas curativas. Estas se constituem na procura pelo pajé e no uso de plantas terapêuticas. O ápice das práticas curativas entre os Ramkokamekra é a descoberta da causa das enfermidades, que poderá ser em decorrência do descumprimento do resguardo (de cunho individual) ou por feitiço (feito por outra pessoa ou por algum espírito – *mekaron* – e que não depende diretamente do sujeito).

Feito isso, executam-se ações para a cura e, conseqüentemente, o restabelecimento do corpo forte. Apesar de todos terem certo conhecimento sobre as práticas terapêuticas curativas, geralmente é o pajé quem “descobre” a causa e indica o remédio. Dessa forma, no presente tópico enfoco as duas principais causas de enfermidades entre os Ramkokamekra: os feitiços e a quebra de resguardos.

Feitiços e quebras de resguardos

Na cosmologia da sociedade Ramkokamekra co-existem a aldeia dos espíritos e a aldeia dos vivos (NIMUENDAJÚ, 1946; CROCKER, 2004). Esses dois mundos estão interligados, num processo de constante comunicação, pois os espíritos (*mekaron*) interferem no mundo dos vivos, ocasionando desordens na vida coletiva como doenças e mortes provenientes do feitiço. Segundo os indígenas, apenas o pajé possui os conhecimentos necessários para interagir e atuar no mundo dos espíritos.

Os feitiços, dentro da cosmovisão Ramkokamekra, são as causas de muitas doenças. Estar enfeitado significa ser acometido por alguma enfermidade, caracterizada por um grande sofrimento, sem que nenhuma de suas práticas terapêuticas resolva essa aflição, desencadeada por motivos exteriores como um espírito ou um indivíduo. Apenas os pajés podem identificar e retirar o feitiço. Além desse poder, os pajés têm determinadas especialidades, identificadas no trabalho de campo e em conversas com eles, como a de curar dores em geral, curar as enfermidades por quebra de resguardo (principalmente os choros de recém-nascido) e curar enfermidades que assolam as aldeias, provocadas por espíritos.

Nessa sociedade, os feitiços são desencadeados pelo contato com os espíritos, ou por terceiros que ao se sentirem ofendidos ou enciumados pedem ao pajé para enfeitiçar. Talvez pelo fato de o pajé estar numa posição liminar, entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, eles sejam vistos com temor e com muito respeito pela comunidade. Eles detêm o poder de saber coisas além do domínio comum e de interferir no bem-estar de um indivíduo, na normalidade da vida cotidiana, provocando sofrimentos e enfermidades, assim como curando. Um poder que está além do conhecimento dos indivíduos comuns, por estar relacionado aos espíritos. Em razão disso, os indígenas se referiam em vários momentos ao cuidado que se deve ter perante um pajé, pois caso se sinta irritado, ofendido e/ou ridicularizado pode usar de seu poder para enfeitiçar alguém provocando doenças.

Na aldeia, como pude presenciar algumas vezes, quando ocorria algum tipo de enfermidade que não se detectava a causa imediata, o pajé logo definia como feitiço provocado por pessoa ou por um *mekaron*. Os motivos de alguém ser alvo de feitiço geralmente estão ligados a desentendimentos, desrespeitos, inveja e ciúmes. Entre os homens os feitiços são lançados na maioria das vezes por questões de ciúmes ou por negação de algum favor. Entre as mulheres, a principal causa se deve a recusas sexuais. Contudo, os pajés podem se arrepender por ter colocado um feitiço em alguém ao ver o sofrimento da pessoa, retirando-o sem se identificar. Se isso não acontecer, apenas outro pajé pode retirar o feitiço.

Os feitiços também podem ser atribuídos aos espíritos de pessoas já falecidas que podem se transformar em animais ou elementos da natureza (CUNHA, 1987; MELLATI, 1978; NIMUENDAJÚ, 2001; CROCKER, 2004). Eles transformam-se ou disfarçam-se na aparência de pessoa vivas para entrar em contato com os vivos. Tal contato ocasiona o enfraquecimento do corpo do indivíduo, pois os espíritos (*mekaron*) são considerados fonte de grande poluição. Dessa maneira, qualquer forma de contato com os *mekaron* (mesmo que seja impossível saber quando é um *mekaron* disfarçado) – olhar, falar, tocar – é totalmente proibido. Exemplifico isso com um caso vivenciado em campo, no qual uma gestante no quarto mês começou a sentir dores na barriga.

As dores já duravam alguns dias e a família dizia que a mulher estava assim porque a criança estava *icraxô* (doente). O pajé então

descobriu que ela havia entrado em contato com algum espírito; nesse caso, havia mantido relações sexuais com ele, retirando “unhas de *mekaron*” da cabeça da gestante.

O olhar do pajé é diferente do olhar das outras pessoas, possuindo uma visão que passa por outros mundos e lugares. Tal dom os capacita a ultrapassar fronteiras e barreiras de tempo e espaço, permitindo-lhes enxergar quando uma doença está vindo para a comunidade.

O bom pajé é aquele que consegue desenvolver esse olhar através do cumprimento dos resguardos durante os ritos de iniciação, estando apto para curar. Sobre isso o pajé Raimundo Roberto relata:

No começo de curador de curar, vejo uma coisa assim lá do outro lado, lá da Barra do Corda, lá dos Porquinhos, você vê umas coisa... De longe você vê umas coisa. Tem uma visão de longe, né? É. É. Ai você pode curar. Logo não pode curar [sic]. Vai aprender a receber aquele feitiço, o filhote do bicho, de qualquer bicho, que começou de ensinar vocês porque vai sempre aguardando, aguardando... respeitando... respeitando... (referindo-se aos resguardos)¹⁴.

A cura pelo pajé acontece quando ele retira, através de um ritual de cura, os “objetos” que foram colocados na pessoa – por quem o enfeitiçou. Esses objetos são colocados em lugares que geram desconforto, eles podem ser: cabelos, maribondos, espinhos, abelhas, pedras, espinhas de peixe, unha, fígado, couro e coração de animais e até as unhas de *mekaron* como há pouco exemplificado. Os pajés chamam de *hà* (doença) ou *mêhû xy* (feitiço) aquilo que sai do corpo da pessoa enfeitiçada. Os lugares onde esses objetos são “colocados” no corpo ocasionando dor são variados como: estômago, cabeça, olhos, pernas, entre outros. Tais objetos não podem ser vistos por ninguém, apenas pelo pajé, pois se uma pessoa comum olhar perde a visão.

As enfermidades ocasionadas por feitiços são consideradas como independentes dos indivíduos, entendidas como decorrentes sobretudo da interferência do mundo dos espíritos na aldeia dos vivos. Dessa forma, a culpa pelo enfraquecimento do corpo não se

14 Informação verbal fornecida por Raimundo Roberto Canela, na Aldeia Escalvado, em fevereiro de 2007.

deve ao indivíduo, mas sim aos espíritos ou às pessoas que interferiram em sua saúde. Esses acontecimentos, que aparentemente fogem do controle dos demais indivíduos, são do domínio do pajé que dá respostas ao não-controle da saúde e do corpo dos indivíduos Ramkokamekra.

Já as quebras de resguardo, isto é, seu descumprimento, são as mais comuns causas de enfraquecimento do corpo. Esse estado de fraqueza ocorre em consequência do descumprimento por parte do indivíduo das normas sociais, acarretando certa culpabilidade pelo mesmo. Isso ocorre com mais frequência na época da puberdade, quando os jovens geralmente acabam por ter o corpo poluído por serem mais suscetíveis a ter relações sexuais (CROCKER, 2004). Como, por exemplo, o contato com mulheres em período menstrual ou que ingeriram alimentos poluídos como pequenos animais de caça como tatu, caititu e principalmente as partes internas de animais de caça, que vão ocasionar sonolência e lassidão no jovem. Os mais velhos então percebem que o jovem ingeriu ou praticou algo que não deveria. Ao reconhecer os sinais de enfraquecimento do corpo, buscam “no mato” as folhas da planta Tingui (nome popular), que na língua nativa é *Hôhô*, e fazem um chá, o qual deve ser tomado tanto pelo jovem quanto por seus pais. De forma semelhante aos jovens, os corredores e caçadores possuem restrições temporárias, principalmente relacionadas ao ato sexual, pois o contato com os fluidos corporais é poluente. Os corredores de tora precisam constantemente proteger seu corpo para terem força e resistência, devem cumprir as restrições sexuais para que possam ser bons corredores. Quando alguém não demonstra um bom desempenho é visto pela comunidade como não tendo cumprido efetivamente as restrições sexuais e alimentares.

Em decorrência do enfraquecimento do corpo, utiliza-se de plantas terapêuticas para o seu fortalecimento e, conseqüentemente, para o restabelecimento da sua saúde. Os chás e os banhos feitos das folhas, da casca e da raiz das plantas que produzem cores escuras e sabores amargos são uma das principais formas de se tornar forte novamente, como a casca da planta *Toxà Ka* (nome na língua nativa) que o jovem toma para ser um bom corredor e o *Athure Jarê* (nome na língua nativa), da qual se usa a raiz para fazer o chá e as folhas colocadas nos joelhos e pernas antes de correr. Segundo os informantes “serve para dar força nas pernas para o corredor”. A

utilização de folhas no corpo como uma forma de transmitir força quando se encontra enfraquecido é muito comum principalmente entre os corredores. Utiliza-se a mandioca de veado (nome popular) na língua indígena Coti Re Hõ, com a qual se deve esfregar as pernas após tomar banho no rio, de manhã cedo e em jejum.

Muitas dessas plantas que são utilizadas para purificar o corpo do indivíduo têm como tabu a restrição sexual, fonte poluidora em potencial. Para que ele seja reconhecido como um bom corredor, deve ficar forte. Além de cumprir os resguardos, pode também ingerir alimentos e substâncias que o façam ficar mais forte ainda. Como afirma o pajé Raimundo Roberto:

O meu respeito de guardar a... resguardo, de comer carne, seis meses que eu gastei, seis meses. Seis meses eu aprendi a ser corredor, eu corri muito, corri muito de tora pesada. Eh... quem toma resguardo assim, cumprindo resguardo, então eh... vai ser duro de pegar com tora, correr com tora. Eu era o melhor corredor, ninguém ganhava de mim, não. Eu sempre ganhava e tinha gente com medo de correr comigo. Então eu estava sempre cumprindo resguardo, assim dentro da casa, dentro do quarto, eu cumprindo resguardo respeitando... eu nem estava comendo carne. Eu estava sempre comendo só arroz, e... lá um dia eu comia fava e comia batatas, comendo essa coisa boa, essa coisa boa [...]¹⁵.

As práticas curativas dos indígenas, através das plantas, estão interligadas às práticas preventivas dos resguardos, numa busca constante pela saúde. Entre os Ramkokamekra essas práticas preventivas e curativas refletem que a percepção de corporeidade dessa sociedade é baseada na consubstancialidade, a noção de uma substância comum formadora dos corpos e da saúde dos pais e filhos. Dessa forma, as ações desencadeadas pelos indivíduos como forma de se precaver do enfraquecimento e a construção do tornar-se forte realizam um itinerário terapêutico baseado em suas práticas tradicionais que evidenciam a necessidade de controle do corpo, e manutenção da saúde através de um complexo de tabus.

Pude perceber, com base na análise das práticas terapêuticas tradicionais, a existência de um sistema terapêutico tradicional, o

15 Informação verbal fornecida por Raimundo Roberto Canela, na Aldeia Escalvado, em fevereiro de 2007.

qual possui várias formas de se evitar e tratar uma mesma enfermidade, podendo ser pelo cumprimento das restrições, por intermédio do pajé ou pelo uso das plantas terapêuticas. Destarte, considero que a rede saúde-enfermidade-atenção ou, nesse caso, a busca e manutenção do corpo forte e a evitação do corpo fraco, um sistema terapêutico nativo. Este sistema terapêutico indígena está em constante relação com o sistema biomédico que desencadeia outros itinerários terapêuticos igualmente complexos.

Referências

ALVES, P. C.; SOUZA, I. M. A. Escolha e avaliação de tratamento para problemas de saúde: considerações sobre o itinerário terapêutico. In: _____. **Experiências de doença e narrativa**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

BRETON, Le. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

CLASTRES, P. Da tortura nas sociedades primitivas. In: _____. **Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

CROCKER, W. Taboo System: a preliminary exploration of an anxiety-reducing device. In: VERHANDLUNGEN des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses, Stuttgart-Munchen. Munchen: [s.n.], 1968. Jg. 3.

_____. **The Canela: kinship, ritual, and sex in an amazonian tribe**. 2. Ed. Belmont, USA: Wardsworth/Thompson Learning Inc., 2004.

CUNHA, M. C. da. De amigos formais e pessoas; de companheiros, espelhos e identidades. In: _____. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DAMATTA, Roberto. Uma reconsideração da morfologia social Apinayé". In: SCHADEN, E. (org.). **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976. p.149-163.

DAMATTA, R. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 31-56, abr. 2000.

MACIEL, M. E. Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin? **Revista Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 7, n. 16, p. 145-156, dez. 2001.

MAUSS, M. As técnicas do corpo. In: _____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

MELATTI, J. C. **Ritos de uma tribo Timbira**. São Paulo: Ática, 1978.

NIMUENDAJÚ, C. **The eastern Timbira**. [Oakland]: University of California Press, 1946.

NIMUENDAJU, C. A corrida de toras dos Timbira. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, out. 2001. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132001000200008&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 23 jan. 2015. Acesso em: out. 2006.

RODRIGUES, J. C. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

SOUZA, M. C. de. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 25-60, 2004.

Os Fulni-ô: quem são esses índios? Múltiplos olhares para o reconhecimento das sociodiversidades indígenas no Brasil

Edson Silva

Professor do Programa de Pós-Graduação em História
da Universidade Federal de Campina Grande.

E-mail: edson.edsilva@hotmail.com

Recebido em: 09/09/2013.

Aprovado em: 23/09/2013.

Resenha do livro: SCHRÖDER, Peter (org.). **Cultura, identidade e território no nordeste indígena**: os Fulni-ô. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2012.

Em se tratando dos “índios”, no geral e mesmo ainda no meio acadêmico, após alguns anos de pesquisas e de convivência nesse ambiente com colegas de diferentes áreas do conhecimento, constatamos que um dos maiores desafios é a superação de visões exóticas para abordagens críticas, aprofundadas sobre a história, as sociodiversidades indígenas e as relações dos povos indígenas com e na nossa sociedade. Isso vale tanto mais quando diz respeito às singularidades de povos como os Fulni-ô, falantes do Yaathe e do Português, sendo o único povo bilíngue no Nordeste (excetuando o Maranhão), habitando em Águas Belas no Agreste pernambucano, cerca de 300 km do Recife.

Sobre as sociodiversidades indígenas, em nosso país o índio Gersem Baniwa (os Baniwa habitam as margens do Rio Içana, em aldeias no Alto Rio Negro e nos centros urbanos de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel e Barcelos/AM), que é Mestre e recém-Doutor em Antropologia pela UnB, publicou o livro *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*, no qual escreveu:

A sua diversidade, a história de cada um e o contexto em que vivem criam dificuldades para enquadrá-los em uma definição única. Eles mesmos, em geral, não aceitam as tentativas exteriores de retratá-los e defendem como um princípio fundamental o direito de se autodefinirem. (BANIWA, 2006, p.47)

Após discorrer sobre as complexidades das organizações sociopolíticas dos diferentes povos indígenas nas Américas, questionando as visões etnocêntricas dos colonizadores europeus, o pesquisador indígena ainda afirmou:

Desta constatação histórica importa destacar que, quando falamos de diversidade cultural indígena, estamos falando de diversidade de civilizações autônomas e de culturas; de sistemas políticos, jurídicos, econômicos, enfim, de organizações sociais, econômicas e políticas construídas ao longo de milhares de anos, do mesmo modo que outras civilizações dos demais continentes europeu, asiático, africano e a Oceania. Não se trata, portanto, de civilizações ou culturas superiores ou inferiores, mas de civilizações e culturas equivalentes, mas diferentes. (BANIWA, 2006, p. 49)

Na introdução do livro aqui resenhado, o organizador da coletânea, Peter Schröder, antropólogo e professor no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), de forma bastante emblemática e provocativa, afirmou: “É fácil escrever sobre os Fulni-ô”, e para isso basta recorrer a uma bibliografia existente. Mas, no parágrafo seguinte, Schröder enfatiza que, apesar da literatura disponível, é difícil escrever sobre aquele povo indígena, em virtude do desconhecimento resultante de barreiras impostas pelos Fulni-ô que impedem o acesso a sua organização sociopolítica e expressões socioculturais, notadamente a língua e o ritual religioso do Ouricuri, e também em razão das contestações e questionamentos dos índios aos escritos a seu respeito, elaborado por pesquisadores, mais especificamente pelos antropólogos.

Após o texto, no qual o organizador da coletânea procurou situar de forma resumida a história territorial Fulni-ô, segue-se o texto de Miguel Foti que resultou da Dissertação de Mestrado na UnB em 1991, na qual o antropólogo procurou descrever e refletir, a partir do cotidiano durante seu trabalho de campo, o universo simbólico Fulni-ô, baseado na resistência do segredo das expressões socioculturais daquele povo indígena.

O texto seguinte de Eliana Quirino, que teve sua promissora trajetória de pesquisadora interrompida com o seu falecimento em outubro de 2011, é uma discussão baseada principalmente na sua

Dissertação de Mestrado em Antropologia/UFRN. Tendo como base as memórias Fulni-ô, a exemplo do aparecimento da imagem de N. Sra. da Conceição, a participação indígena na Guerra do Paraguai, a marcante e sempre remorada atuação do Pe. Alfredo Dâmaso em defesa dos índios em Águas Belas, a autora discutiu como essas narrativas são fundamentais para afirmação da identidade indígena e os direitos territoriais reivindicados.

Um exercício em discutir a identidade étnica a partir do próprio ponto de vista indígena foi realizado no texto seguinte, por Wilke Torres de Melo, indígena Fulni-ô formado em Ciências Sociais pela UFRPE e atualmente realizando pesquisa de mestrado sobre o sistema político Fulni-ô. Em seu texto, Wilke procurou evidenciar as imbricações entre identidade étnica e reciprocidade entre os Fulni-ô, discutindo as relações endógenas e exógenas de poder vistas a partir do princípio da união, do respeito e da reciprocidade baseados na expressão Fulni-ô *Safenkia Fortheke*, que segundo o autor caracteriza e unifica aquele povo indígena.

A participação de Wilker na coletânea é significativa por se tratar de uma reflexão “nativa”. Além disso, como informa o organizador na introdução do livro, em iniciativa inédita todos os artigos foram enviados ao pesquisador indígena antes da publicação para serem discutidos entre os Fulni-ô, como forma de apresentarem sugestões e as “visões Indígenas” sobre conteúdos dos textos.

Uma contribuição com uma abordagem diferenciada é o artigo de Carla Siqueira Campos, resultado de sua Dissertação em Antropologia/UFPE, na qual a autora discute a organização e produção econômica Fulni-ô fundada no acesso aos recursos ambientais no Semiárido, nas diferentes formas de aquisição de recursos econômicos por meios de salários, aposentadorias e os tão conhecidos “projetos” e as suas influências na qualidade de vida dos indígenas.

O artigo seguinte da coletânea, de autoria de Áurea Fabiana A. de Albuquerque Gerum, uma economista, e Werner Doppler, estudioso alemão de sistemas agrícolas rurais nos trópicos, a primeira vista parece muito técnico em virtude das várias tabelas e gráficos. Seus autores discutiram com base em dados empíricos as relações entre a disponibilidade de terras, a renda das famílias e o uso dos recursos produtivos entre os Fulni-ô.

No último artigo da coletânea, Sérgio Neves Dantas abordou como as músicas Fulni-ô expressam aspectos da memória identitária

e mística daquele povo indígena. O autor procurou também evidenciar a dimensão poética e sagrada dessa musicalidade. Sua análise baseia-se, sobretudo, na produção musical contemporânea gravada por grupos de índios Fulni-ô, como forma de afirmação da identidade étnica daquele povo.

Publicado como primeiro volume da série Antropologia e Etnicidade, sob os auspícios do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE), um dos núcleos de pesquisas no PPGA/UFPE, o livro é composto por sete artigos e completado com uma relação bibliográfica comentada sobre os Fulni-ô, trazendo ainda em anexo vários documentos relativos às terras daquele povo indígena.

A publicação dessa coletânea é muito oportuna pelo fato de reunir um conjunto de textos com diferentes olhares e abordagens que procuram fugir do exotismo, como também do simplismo em tratar sobre um povo tão singular, situado no contexto sócio-histórico do que se convencionou chamar-se Nordeste brasileiro, onde a presença indígena foi em muito ignorada pelos estudos acadêmicos e deliberadamente negada, seja pelas autoridades constituídas, seja também pelo senso comum.

Diante exíguo conhecimento que se tem sobre os Fulni-ô e da dispersão dos poucos estudos publicados a respeito daquele povo indígena, provavelmente a primeira edição dessa importante coletânea será brevemente esgotada. Pensando em uma segunda edição seguem sugestões. A primeira diz respeito ao próprio título do livro, pois da forma com consta, ao serem referenciados, os Fulni-ô aparecem como última parte do título: *Cultura, identidade e território no Nordeste indígena: os Fulni-ô*. Para um efeito prático da referência bibliográfica, propomos então uma inversão no título para: *Os Fulni-ô: cultura, identidade e território no Nordeste indígena*.

Sugerimos também a inclusão de mapas de localização que compreendam o Nordeste, Pernambuco, o Agreste e Águas Belas, onde habitam os Fulni-ô. A nosso ver é tal mapa imprescindível, pois possibilitará a visualização do povo indígena em questão e o contexto das relações históricas e socioespaciais em que o grupo está inserido. Sabemos que imagens de uma forma em geral enriquecem a produção bibliográfica, todavia a inclusão de fotografias, ao menos em preto e branco, também enriqueceria muito as abordagens dos textos.

Por fim, uma pergunta: para enriquecer mais ainda a coletânea,

por que não acrescentar na Introdução de uma reedição comentários sobre quais foram as argumentações dos Fulni-ô a respeito das leituras prévias dos textos antes da publicação e como ocorreu a recepção daquele povo ao receber o livro publicado?

Lamentamos a ausência na coletânea de artigos na área de História. Infelizmente, frente ainda ao pouco interesse de historiadores sobre a temática, colegas de outras áreas, principalmente da Antropologia, cada vez procuram suprir essa lacuna, realizando pesquisas em fontes históricas para embasarem seus estudos e reflexões a respeito dos povos indígenas.

Ainda para uma segunda edição, ou um possível e merecido segundo volume da coletânea, lembramos o estudo *A extinção do Aldeamento do Ipanema em Pernambuco: disputa fundiária e a construção da imagem dos "índios misturados" no século XIX*, apresentado em 2006 por Mariana Albuquerque Dantas como Monografia de Conclusão do Curso de Bacharelado em História/UFPE.

A mesma autora defendeu na UFF/RJ, em 2010, a Dissertação de Mestrado intitulada *História dinâmica social e estratégias indígenas: disputas e alianças no Aldeamento do Ipanema em Águas Belas, Pernambuco. (1860-1920)*. São duas pesquisas baseadas amplamente em fontes históricas disponíveis no Arquivo Público Estadual de Pernambuco e nas discussões da produção bibliográfica atualizada sobre os povos indígenas no Nordeste.

No momento em que a sociedade civil no Brasil, por meio dos movimentos sociais, principalmente na Educação, questiona os discursos sobre uma suposta identidade cultural nacional, a publicação dessa coletânea reveste-se, portanto, de um grande significado. A afirmação das sociodiversidades no país, questionando a mestiçagem como ideia de uma cultura e identidade nacional, significa o reconhecimento dos povos indígenas (SILVA, 2012), a exemplo dos Fulni-ô, em suas diferentes expressões socioculturais.

Busca-se compreender as possibilidades de coexistência socioculturais, fundamentada nos princípios da interculturalidade,

A interculturalidade é uma prática de vida que pressupõe a possibilidade de convivência e coexistência entre culturas e identidades. Sua base é o diálogo entre diferentes, que se faz presente por meio de diversas linguagens e expressões culturais, visando à superação de intolerância e da violência entre indivíduos e grupos sociais culturalmente distintos. (BANIWA, 2006, p. 51)

Essa coletânea é uma excelente referência tanto para pesquisadores especializados no estudo da temática indígena, como para as demais pessoas interessadas sobre o assunto e principalmente professores indígenas e não-indígenas que terão em mãos uma fonte de estudos sobre o tema, mais precisamente ainda na flagrante ausência de subsídios, objetivando atender as exigências da Lei 11.645/2008, que determinou a inclusão do ensino da história e culturas dos povos indígenas nas escolas públicas e privadas no Brasil.

Referências

BANIWA, G. dos Stos. L. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília, DF: MEC: Secad; Rio de Janeiro: Museu Nacional: UFRJ, 2006.

DANTAS, M. A. **A extinção do Aldeamento do Ipanema em Pernambuco**: disputa fundiária e a construção da imagem dos "índios misturados" no século XIX. 2006. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

_____. **História dinâmica social e estratégias indígenas**: disputas e alianças no Aldeamento do Ipanema em Águas Belas, Pernambuco (1860-1920). 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

SILVA, E. História e diversidades: os direitos às diferenças. Questionando Chico Buarque, Tom Zé, Lenine... In: MOREIRA, H. A. (org.). **Africanidades**: repensando identidades, discursos e ensino de História da África. Recife: Livro Rápido: UPE, 2012.

Fronteiras Desiguais

João Paulo Peixoto Costa

Doutorando pela Universidade Estadual de Campinas.

E-mail: qdedo@hotmail.com

Recebido em: 18/09/2013.

Aprovado em: 23/09/2013.

Resenha do livro: SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. **Espelhos partidos**: etnia, legislação e desigualdade na Colônia. Manaus: Editora Universidade Federal do Amazonas, 2011.

Das bandeiras levantadas por variados movimentos sociais e étnicos no Brasil, atualmente, a questão do fim dos estereótipos, tão vulgarmente propagado nos meios de comunicação para representar a tal da “diversidade cultural”, ainda mantém lugar de destaque, mesmo que pareça uma discussão “primária” (já que, teoricamente, seria óbvio que somos diferentes). Os povos indígenas, por exemplo, em suas reivindicações por reconhecimento por parte da sociedade civil, buscam ser vistos não por antigas características que os enquadravam numa homogeneidade exótica, mas a partir de suas próprias concepções repletas de diversidade.

Um desconhecimento arrogante parece reinar na maioria dos discursos que se dirigem a essa população, e o que mais intriga, a própria academia ainda engatinha em muitos meios para superar essa situação. Só há pouco tempo, a historiografia, graças a nomes como o de John Manuel Monteiro, tenta falar em diversos espaços, através de cuidadosos trabalhos com documentação, que os índios também têm história. Dizer isso, todavia, não é suficiente: os estudos que se debruçam sobre o passado desses povos vêm atentando cada vez mais para o fato de que os “discursos homogeneizantes”, combatidos pelos grupos atuais, precisam ser incorporados também nas análises históricas.

A obra *Espelhos Partidos*, fruto da tese de Patrícia Sampaio¹,

1 Patrícia Maria Melo Sampaio possui doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense e pós-doutorado pela Unicamp. Professora do departamento de história da Universidade Federal do Amazonas, é líder do grupo de pesquisa História Indígena e da Escravidão Africana na Amazônia (HINDIA) e pesquisadora do Núcleo de Pesquisa em Política, Instituições e Práticas Sociais – POLIS.

defendida no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense em 2001, é um feliz e rico exemplo dessa renovação historiográfica. O estudo, que se concentra na região das capitanias do Rio Negro e Grão-Pará, já é esclarecedor (mas não só por isso) por tratar de um espaço colonial português na América que não era propriamente *Brasil*, mas o Estado do Grão-Pará e Maranhão. Ou seja, a busca por combater estereótipos já inicia com a própria delimitação espacial, ao estipular um contexto bem diferente dos conhecidos paulistanos ou cariocas.

Desde o início, a proposta da autora é apresentar os sertões de uma região que, assim como outras nos domínios lusitanos, era profundamente crivada por uma série de diversidades étnicas e sociais. Os grupos indígenas, produtores de uma babel linguística protagonista dessa história, são tratados enquanto agentes que mantinham múltiplas e complexas relações com diferentes personagens coloniais, como proprietários, administradores, representantes da coroa, negros escravos e forros, mestiços etc. Muito além de serem apresentados como “inseridos” na lógica colonial, vemos pela aguçada análise documental que os índios, *gentios* ou aliados, eram coautores desse universo. Para isso, sabiam habilmente transitar por entre espaços e manipular elementos por eles criados ou modificados, revelando identidades fluidas, intimamente relacionadas com suas variadas formas de busca pela realização de seus interesses.

O livro é composto por duas partes: a primeira, *Quando o fim é o começo: os mundos da fronteira na Amazônia do século XVIII*, apresenta os vastos “sertões” amazônicos dos setecentos, revelando espaços e estratégias com que os grupos iriam lidar naquele mundo de fronteira(s), entre Espanha e Portugal, entre a barbárie (os matos) e a civilização (as vilas), “na tentativa de aproximar-se da complexidade que caracteriza os sertões do Grão-Pará nesse período” (p. 33).

Em seguida, *Códigos de fronteira: consolidando diferenças*. Essa segunda parte dialoga prioritariamente com os principais conjuntos legais indigenistas deste período: o Diretório dos Índios e a Carta Régia de 1798. Apesar de direcionados para um grupo específico daquela população, o seu peso na formação social e sua importância no funcionamento econômico destas capitanias faziam com que as transformações advindas desses arcabouços legais tivessem alcance bem mais amplo.

Por elas é possível perceber a enorme capacidade de leitura dos

índios do contexto que se constituía ao seu redor. Longe de serem unicamente limitadores de suas ações por atitudes coercitivas, as leis eram também elementos apropriados pelos grupos indígenas em suas práticas políticas.

O que mais chama atenção na leitura dessa obra é a grande variedade de tipos sociais que constituíam aquela realidade fronteiriça. O caráter limítrofe daqueles sertões era latente nos embates que se davam entre agentes que faziam do mundo ocidental e das antigas tradições realidades não tão separadas, mas ao contrário, geralmente conviventes. Nesse ambiente flutuante, índios *brabos* por vezes passavam para o lado aliado, que por sua vez, eram atravessados pelas hierarquias criadas pela lei, mas cuja capacidade de ação fugia e muito ao controle das autoridades.

Algumas conclusões da autora, contudo, não levaram em conta a heterogeneidade do território brasileiro no que dizia respeito à aplicação das leis indigenistas. Concordando com a ideia de Manuela Carneiro da Cunha, de que ao longo do século XIX a questão indígena passou a estar mais ligada à terra que à mão de obra, Sampaio acredita que a viabilidade da Carta Régia de 1798 no Grão-Pará se explicava pela contínua demanda de trabalhadores índios, ao contrário de outras regiões que continuaram utilizando os artigos do Diretório (p. 245). Contudo, esse não parecia ser o caso das capitanias do Ceará e Rio Grande do Norte, possuidoras de significativa população nativa e que permaneceram com a lei pombalina até meados dos oitocentos. Além disso, lá também se presenciaram "intervenções das populações nativas sobre a legislação pombalina", que segundo a autora, seria uma das explicações sua revogação no norte do país (p. 226). Se as atitudes de rebeldia dos índios, resultantes das opressões sofridas por autoridades instituídas, provocavam declarações de insucesso dessa legislação, estas não eram exclusivas do Grão-Pará, estando presentes também em regiões que não aplicaram a Carta Régia de 1798.

O mérito maior do estudo em questão está em afirmar, convincentemente, que a análise da história desses povos não deve se resumir a perspectivas homogeneizantes que os enquadrem em submissos inertes, nem tampouco em guerreiros obstinados. A realidade social setecentista amazônica foi interferida fortemente pela ação desses grupos, que não estavam à margem do processo, mas como já foi dito aqui, eram dele coautores. O destino das práticas

civilizatórias propostas em Portugal, cujo “fracasso” era sempre atribuído aos administradores sedentos pelo abuso da mão de obra, foi modificado em relação às ideias originais pela própria obstinação dos índios em realizar seus objetivos a partir de suas próprias opiniões, frequentemente divergentes das autoridades coloniais.

Na conclusão, o livro encerra tratando de silêncios: conta a breve história de duas crianças índias, Iuri e Isabella, cujos ancestrais e primeiros anos de vida pouco se conhece. Foram levadas para a atual Alemanha pelos viajantes Spix e Martius como artigos de curiosidades, e tiveram suas vidas encerradas pouco depois de chegarem ao continente europeu. A indiferença em relação a essas pessoas, cujo espectro silencioso é ensurdecidamente revelador, relaciona-se diretamente com toda a história da relação da nossa sociedade com outros grupos étnicos, com índios, negros e ciganos, com minorias negligenciadas, com o incomodante “outro”. A historiografia, também silenciada e silenciante, era cúmplice dessa tendência, ao acreditar durante tanto tempo que registros para recuperar uma “suposta história” dos indígenas nem existiam. Dar o tom de denúncia a estas considerações finais, de forma provocativa e estimulante para outras reflexões, gritando contra emudecimentos reveladores, é mais que um serviço ao público: é um convite a toda a sociedade para se repensar, se (re)representar, se desconhecer, para, talvez, saber melhor de si.

Instruções aos autores

Normas para publicação de artigos na Revista Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas

A revista Especiaria recebe semestralmente artigos com temas relacionados às ciências humanas. Confira os temas e os períodos de chamada em www.uesc.br/revistas/especiarias.

1. Categorias de trabalhos publicados na revista

(obs: 1 lauda = 2.100 caracteres com espaços)

Artigo(*paper*): texto inédito; pode ser assinado por até três autores.

Padrão: não ultrapassar 25 laudas, digitadas com fonte Times New Roman, 12 pts e entrelinha 1,5.

Tradução: texto em língua estrangeira com tradução inédita (ou revisão crítica de tradução já realizada) para o português; deve ser assinada por apenas um autor.

Padrão: número de laudas será analisado conforme o texto, digitadas com fonte Times New Roman, 12 pts e entrelinha 1,5.

Resenha (*review*): de uma obra escrita ou audiovisual recém-publicada; deve ser assinada por apenas um autor.

Padrão: de 3 a 5 laudas, digitadas com fonte Times New Roman, 12 pts e entrelinha 1,5; a primeira parte da resenha deve ser a apresentação de todos os dados bibliográficos da respectiva obra.

2. Envio dos arquivos

Os textos deverão ser digitados em editor de texto, preferencialmente no MS-Word, salvos em arquivo.doc, e enviados para: especiaria@uesc.br

Todos os trabalhos devem ser acompanhados de uma folha de rosto com as seguintes informações:

- Nome completo, endereço, telefone e e-mail do autor.
- Formação e filiação institucional do autor.
- Título do trabalho.
- Resumo de aproximadamente 700 caracteres (com espaços), em português e em inglês (abstract), acompanhados respectivamente de cinco palavras-chave. Se o artigo for escrito em espanhol, então seu resumo e palavras-chave devem ser em espanhol, português e inglês.

3. Avaliação, termos e condições

O artigo recebido é primeiramente avaliado pelos editores, a fim de se verificar as seguintes exigências básicas: formato, linguagem científica, linha editorial, ineditismo e contribuição relevante ao debate ou descrição do respectivo tema. Os textos assim selecionados são enviados a dois pareceristas (revisão paritária, *peer review*). O diálogo entre autor e revisor é arbitrado anonimamente pelos editores. Sob essa condição, os autores recebem cópias dos pareceres de seus artigos.

Ao submeter um texto, os autores declaram aceitar os termos e condições correspondentes e cedem seus direitos autorais à Revista Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas.

A versão digital de todos os textos estará disponível gratuitamente no site da revista.

O conteúdo dos textos é de responsabilidade de seus autores.

Os editores poderão aplicar alterações somente em relação à forma dos artigos, a fim de garantir a clareza e o respeito aos padrões da publicação.

4. Configuração de página, títulos de seções, citações, siglas, notas e imagens

Medida de configuração de página para A4; margens esquerda e superior 3,0 cm; margens direita e inferior 2,0 cm.

O título principal deve ser em fonte Times New Roman, 14pts, negrito, centralizado. Cada título de seção deve ser numerado em algarismos arábicos e alinhado à esquerda, em fonte Times New Roman, 12pts, negrito. Antes do título de cada seção deve haver duas marcas de parágrafo que a distancie do parágrafo anterior e depois do título de cada seção deve haver uma marca de parágrafo que a distancie do parágrafo seguinte.

Para as citações diretas e indiretas (paráfrases) deverá ser usado o sistema autor-data conforme ABNT NBR10520. Exemplo: “[...] de acordo com Miranda (1984, p. 35)” ou “(MIRANDA, 1984, p. 35)”. Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano deverão ser diferenciados, adicionando-se, sequencialmente, uma letra depois da data: (MIRANDA, 2001a), (MIRANDA, 2001b); o mesmo recurso deverá ser observado na lista de referências.

Citações diretas com o máximo de três linhas devem ser apresentadas no texto, entre aspas; as com mais de três linhas devem ser destacadas do texto com uma linha de espaço depois do texto anterior e outra linha de espaço antes do texto posterior, com redução da fonte para 10 pts, recuo de 4 cm à esquerda e entrelinha simples.

Siglas deverão ser introduzidas entre parênteses e, fora dos parênteses, antecedidas de suas significações. Ex.: “[...] dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)”.

Todas as notas devem ser inseridas no final do texto e antes das referências, numeradas sequencialmente em algarismos arábicos.

Imagens (gráfico, desenho, esquema, diagrama, fluxograma, fotografia, quadro, mapa, planta, retrato etc.) devem ser introduzidas em suas respectivas posições no texto e enviadas também em

arquivos separados, preferentemente no formato JPEG (com 300 dpi de resolução). Os gráficos e/ou tabelas devem vir acompanhados de seus arquivos de imagem correspondentes.

Identificação das imagens no texto. Qualquer imagem será identificada na parte inferior, precedida da palavra designativa (sua descrição ou título), seguida de seu número de ordem de ocorrência no texto, em algarismos arábicos, e, entre parênteses, da fonte (caso não seja de autoria do próprio autor).

5. Referências

Na lista de referências devem constar somente os autores que foram citados no texto direta ou indiretamente.

Seguem abaixo alguns exemplos básicos. Para outro tipo de referência consulte a ABNT NBR 6023 mais atualizada.

- Livros. Exemplos:

ROMILLY, Jacqueline de. **A tragédia grega**. Brasília: UnB, 1998.

ORLANDI, E. **Análise do discurso**, princípios e procedimentos. 5. ed. Campinas: Pontes Editores, 2003.

- Partes de livro. Exemplos:

ROMANO, Giovanni. Imagens da juventude na era moderna. In: LEVI, G.; SCHMIDT, J. (Orgs.). **História dos jovens 2**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 7-16.

SANTOS, F. R. dos. A colonização da terra do Tucujús. In: _____. **História do Amapá, 1o grau**. 2. ed. Macapá: Valcan, 1994. cap. 3.

- Artigos em periódicos. Exemplo:

REZENDE, Fernando. A imprevidência da previdência. **Revista de Economia Política**, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 51-68, abr.- jun. 1984.

- Trabalhos de conclusão de cursos acadêmicos (especialização, mestrado e doutorado). Exemplo:

LOPES, Roberto Paulo Machado. **Universidade pública edesenvolvimento local**: uma abordagem a partir dos gastos da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. 2001. Dissertação (Mestrado em Economia). Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1998.

- Documento disponível exclusivamente em meio eletrônico. As referências devem seguir o mesmo formato indicado para artigos e/ou matéria de publicações diversas, acrescida das informações relativas à descrição física do meio eletrônico (CD-ROM, on-line e outros). Quando se tratar de obras consultadas on-line, deve-se indicar as informações do endereço eletrônico entre os sinais <>, precedido da expressão "Disponível em:" e seguido da expressão "Acesso em:". Exemplo:

ADORNO, Sérgio; CARDIA, Nancy. Democracy, violence and human rights in contemporary Brazil". **Latin American Studies Association**, v. xl, n. 2 e 3, p. 23-25, 2009. Disponível em: <<http://lasa.international.pitt.edu/files/forum/2009-SpringSummer.pdf>>. Acesso em: 22 dez. 2012.

HISTÓRIA, CULTURA E DIREITOS INDÍGENAS

Povos indígenas, governança indigenista e autonomia política indígena em perspectiva comparada: elementos para o diálogo interétnico no Brasil e no Canadá
Cristhian Teófilo da Silva

Resistencia: una respuesta indígena al neoliberalismo. El caso mapuche
Jorge Calbucura

Sesmarias, posses e terras indígenas na vila de Ilhéus (Bahia, 1758-1822)
Marcelo Henrique Dias

Freguesias de índios na Capitania de Ilhéus: instituição e extinção da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição dos índios Grens, 1759-1814
Terezinha Marcis

Tradução e mediação: interações sociais entre colonos e os 'tapuias' no Sertão das Jacobinas (1656-1697)
Solon Natalício Araújo dos Santos

Núcleos urbanos e política indigenista: o caso das vilas indígenas na província da Bahia (século XIX)
André de Almeida Rego

A "Reforma dos Costumes" nas escolas das vilas de índios de Porto Seguro: das políticas indigenistas às políticas indígenas
Francisco Cancela

Política indigenista e hegemonia: professores indígenas e "promotores culturais bilíngues" no México (1948 – 1970)
Lígia Duque Platero

O "retorno da terra": estratégias de resistência territorial na aldeia tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia
Daniela Fernandes Alarcon

Os Kaxinawá em cena: filmes indígenas na Praia do Carapanã
Daniela Marchese

As práticas terapêuticas tradicionais entre os Ramkokamekra/Canela
Ana Caroline Amorim Oliveira

Os Fulni-ô: quem são esses índios? Múltiplos olhares para o reconhecimento das sociodiversidades indígenas no Brasil
Edson Silva

Fronteiras Desiguais
João Paulo Peixoto Costa

ISSN 1517-5081



9 1771517 1508006