HISTÓRIAS INDÍGENAS

MEMÓRIA, INTERCULTURALIDADE E CIDADANIA NA AMÉRICA LATINA

IZABEL MISSAGIA DE MATTOS
CHANTAL CRAMAUSSEL
VÂNIA MARIA LOSADA MOREIRA
ANA PAULA DA SILVA
ORGANIZADORAS

El Colegio de Michoacán
fflch
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo
HUMANITAS
UFRRJ
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

HISTÓRIAS INDÍGENAS

Memória, interculturalidade e cidadania na América Latina

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Reitor: *Vahan Agopyan*
Vice-Reitor: *Antonio Carlos Hernandes*

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
Diretor: *Paulo Martins*
Vice-Diretora: *Ana Paula Torres Megiani*

EDITORA HUMANITAS
Presidente: *Ieda Maria Alves*

Rua do Lago, 717 – Cidade Universitária
05508-080 – São Paulo – SP – Brasil
Telefone: 11 3091-0458
E-mail: editorafflch@usp.br

Proibida a reprodução parcial ou integral desta obra por qualquer meio eletrônico, mecânico, inclusive por processo xerográfico, sem permissão expressa do editor (Lei nº. 9.610, de 19.02.98).

Foi feito o depósito legal
Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*
Novembro 2020

Izabel Missagia de Mattos
Chantal Cramaussel
Vânia Maria Losada Moreira
Ana Paula da Silva
(Organizadoras)

HISTÓRIAS INDÍGENAS

Memória, interculturalidade e cidadania na América Latina

História Diversa, 19

HUMANITAS
fflch FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
UFRRJ UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
EL COLEGIO DE MICHOACÁN, A. C.

São Paulo, 2020

Copyright © 2020 *Autores*

História Diversa, 19

Coordenação:
André Figueiredo Rodrigues

Catalogação na Publicação (CIP)
Serviço de Biblioteca e Documentação da FFLCH/USP
Maria Imaculada da Conceição – CRB-8/6409

H673 Histórias indígenas : memória, interculturalidade e cidadania na América Latina / Izabel Missagia de Mattos (organizadora). -- São Paulo : Humanitas; Zamora : El Colegio de Michoacán, 2020.
376 p. -- (História Diversa ; v. 19)

Textos em português e espanhol.
ISBN 978-65-990466-7-4
ISBN 978-607-544-124-5

1. Antropologia cultural e social. 2. Etnologia. 3. Índios – América Latina (História) (Sociologia) (Antropologia). 4. Cidadania. 5. Memórias. I. Mattos, Izabel Missagia de. II. Série.

CDD 301.2

SERVIÇO DE EDITORAÇÃO E DISTRIBUIÇÃO FFLCH/USP

Coordenação Editorial: Mª. Helena G. Rodrigues – MTb n. 28.840/SP

Diagramação: Selma Consoli MTb n. 28.839/SP

Capa: Mito Yanomami. Denilson Baniwa, 2017.

Comissão Editorial da série História Diversa

André Figueiredo Rodrigues (UNESP) – presidente
Ana Maria de Almeida Camargo (USP)
Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi (UNESP)
Carla Maria Junho Anastasia (UFMG / UNIMONTES)
Cecília Helena Lorenzini de Salles Oliveira (USP)
Francisco Eduardo Alves de Almeida (EGN)
Juciene Ricarte Apolinário (UFCG)
Luciano Raposo de Almeida Figueiredo (UFF)
Maria Cristina Mineiro Scatamacchia (USP)

SUMÁRIO

Prefácio 7
João Pacheco de Oliveira

Introdução: redes e produções contemporâneas sobre/com indígenas na América Latina 15
Izabel Missagia, Chantal Cramaussel, Vânia Moreira e Ana Paula da Silva

PARTE I - MEMÓRIA E INTERCULTURALIDADE

Os estudos indígenas e o brasilianismo contemporâneo na América do Norte 47
Hal Langfur

A vida do *Borum Kuêk*, a repatriação do crânio e o encontro indígena 61
Izabel Missagia de Mattos

Arte verbal, poder ritual y memoria histórica: formas indígenas de "re-membrar" el mundo en las tierras bajas de Sudamérica 95
Jonathan Hill

Luta e agências dos Akroá-Gamela no passado e no presente: entre o Piauí e Maranhão 127
Juciene Ricarte Apolinário

Herança ancestral – os fios da memória 143
Zélia Puri

Um jeito de trabalhar juntos. Sobre 'Dja Guata Porã: Rio de Janeiro indígena' 159
Sandra Benites, Pablo Lafuente

Imaginando fronteiras: uma história negra e indígena do Brasil pós-colonial 171
Yuko Miki

PARTE II - PARADOXOS DA INVISIBILIDADE: TRABALHO INDÍGENA E PROTAGONISMO

¿Recuperación demográfica o desaparición de los indios? 193
Chantal Cramaussel

Política e protagonismo indígena na era pombalina: entre novas possibilidades e antigas restrições 215
Vânia Maria Losada Moreira

Indios aliados en la transición del súbdito al ciudadano: los moquinos de Sandía, Nuevo México 235
Danna A. Levin Rojo

O "Padrón de las Familias Emigradas de la Banda Oriental" e a movimentação de indígenas missioneiros pelas fronteiras platinas (1811) 253
Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo

De soldados étnicos a ciudadanos. Los lanceros indígenas en el Río de la Plata en el siglo XIX..... 275
Silvia Ratto

Obrigados a servir: exploração da força de trabalho indígena no Rio de Janeiro (século XIX).....299
Ana Paula da Silva, José Ribamar Bessa Freire

Povos indígenas e a violência na província paulista na última década do Império..... 321
Soraia Dornelles

La crisis de la justicia y la justicia indígena en Bolivia.....347
Pedro Celestino Pachaguaya

Minibiografias dos Autores 367

PREFÁCIO

João Pacheco de Oliveira[1]

O livro *Histórias Indígenas: memória, interculturalidade e cidadania na América Latina* foi produzido sob um espírito de intercâmbio acadêmico internacional entre a Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, no Brasil, e o El Colegio de Michoacán, no México. Resulta de um encontro entre pesquisadores intitulado "V Seminário Internacional América Indígena: Memória, cidadania e interculturalidade", realizado no Campus da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, no Auditório Paulo Freire (ICHS/UFRRJ), organizado pelas Profas. Dras. Izabel Missagia de Mattos e Vânia Maria Losada Moreira, entre outros, nos dias 30 e 31 de outubro de 2018, contando com o apoio do El Colegio de Michoacan.

Ao longo destes dois dias foram apresentados 11 trabalhos agrupados em 03 mesas-redondas e 02 conferências centrais (de abertura e fechamento). O auditório sempre lotado de estudantes da UFRRJ e de outras universidades do estado, inscritos em ciências sociais, história e outras disciplinas, estimulava o debate e a reflexão crítica. Naquele contexto aconteceu um diálogo fecundo entre pesquisadores da UFRRJ, de outras instituições do Rio de Janeiro (MN e UERJ) e de outros estados brasileiros (Paraíba, Rio Grande do Sul e São Paulo), bem como de e seus colegas vindos do México, dos Estados Unidos, da Bolívia e Argentina. Foi neste espaço denso e participativo, remetendo a uma história precedente de encontros e muitos diálogos, que este livro foi concebido e teve a sua estrutura delineada.

---

[1] Museu Nacional/UFRJ e PPGAS-UFAM.

O livro, organizado pelas Profas. Dras. Chantal Cramaussel (El Colegio de Michoácan), Izabel Missagia de Mattos (UFRRJ), Vânia Maria Losada Moreira (UFRRJ) e Ana Paula Silva (UERJ), se compõe de 15 artigos agrupados em duas grandes áreas temáticas. Os capítulos da primeira parte apresentam investigações sobre a história dos índios no Brasil, enquanto a segunda parte focaliza regiões de fronteira no México, Argentina e Brasil, abordando ainda temáticas relativas ao trabalho e a cidadania indígena em contextos de formação nacional, terminando com o problema extremamente atual da administração da justiça no Estado Plurinacional da Bolívia. Contêm ainda uma introdução que articula as diversas contribuições reunidas e destaca algumas convergências e transversalidades.

O encontro entre os europeus e as populações autóctones a oeste do oceano Atlântico foi um dos mais importantes pontos de inflexão na história da humanidade. Pensado num primeiro momento modestamente como uma ilha, os cartógrafos pouco a pouco ali revelaram um imenso continente. Em alguns relatos a enorme diferença de civilizações inspirou fascínio e até admiração, mas logo em muitos lugares os encontros assumiram uma outra direção, recebendo a marca de uma relação colonial.

O desvendamento daqueles imensos espaços foi ditado assim sobretudo pelo desejo de exploração de suas riquezas e de submissão a mais completa possível de suas populações. O ecúmeno se revelou cindido entre um Novo Mundo e um Velho Mundo, em que um lado da humanidade atribui ao outro o trabalho, a norma, os nomes e a alma, enquanto aquele outro é condenado à subalternidade, ao silêncio, às práticas escondidas e reprimidas.

Ser indígena ou europeu (ainda que descendente), nativo ou estrangeiro, ser pagão ou batizado, ter sangue puro ou mesclado, possuir (ou não) padrinhos poderosos representava uma diferença fundamental. Foi imposta assim uma forma dualista de conceber o gênero humano, baseada numa oposição supostamente

visceral, constitutiva de toda a sociabilidade e justificadora das hierarquias.

A formação nacional e o estabelecimento de democracias representativas criou um domínio público de confluência, cidadania e igualdade de direitos. Algo importante sem dúvida mas cujos impactos foram bastante limitados para romper a dualidade constitutiva dessas sociedades. Em todos os outros aspectos da vida social as jovens nações continuaram carregadas de profundas desigualdades. A clivagem colonial, agora reproduzida em termos um pouco diferentes, manteve-se operante, separando claramente em termos de poder, prestígio e direitos os que eram reconhecidos como membros da nação e os "os outros", que eram pensados como naturalmente excluídos. As práticas de discriminação étnica e racial, o exercício da intolerância e o uso abusivo do poder econômico e político prosseguiram como práticas correntes.

Eu participei ativamente do Seminário em 2018 e recebi a honrosa incumbência de fazer a conferência de abertura, que foi intitulada "Os indígenas como ponto cego das teorias sobre o Brasil". Em termos gerais ali recuperei alguns pontos do prefácio ao livro *O Nascimento do Brasil e outros ensaios. Pacificação, regime tutelar e formação de alteridades*", publicado anteriormente e agraciado com o prêmio da ANPOCS de 2017 de melhor obra das ciências sociais naquele ano. Não teria sentido aqui nesta publicação coletiva repetir o que havia dito naquela oportunidade, uma vez que aquele livro e seu prefácio já circularam bastante (a edição impressa foi esgotada

e está já disponível uma tradução em espanhol[2]), assim como tornados de acesso fácil e gratuito pela internet[3].

Assim neste prefácio irei concentrar-me em duas questões teóricas que de certa forma demarcam a divisão em duas partes deste livro – a agência ou protagonismo indígena e o sentido da memória nacional. Tais questões estão muito bem expostas e fundamentadas nos artigos deste livro, desenvolvidas com muita propriedade pelos seus autores e embebidas em contextos etnográficos e históricos muito densos. As minhas observações a seguir, longe de serem algo conclusivo, são simples comentários introdutórios, correspondendo a uma tentativa de diálogo entre as hipóteses de meu livro e aqueles ricos trabalhos que pude conhecer durante o seminário.

Permitam-me iniciar pela questão da forma de existência de memórias sobre os indígenas. É algo comum que historiadores e antropólogos apontem como as populações indígenas foram apagadas da documentação oficial e que continuem a ser ainda hoje ignoradas pelas autoridades e pelas elites. Uma dificuldade para escrever sobre o passado dos indígenas têm sido arquivos que pegaram fogo ou que por descaso ou intencionalmente foram destruídos. Ademais muitos documentos importantes, seguem de acesso extremamente difícil, em arquivos existentes no exterior ou em acervos privados, além dos que foram classificados como sigilosos e sem possibilidade de acesso.

Falar em invisibilidade do indígena na memória nacional foi um tropos bastante comum em décadas passadas mas hoje se revela como uma postura parcial e limitada. A medida que se aprofunda

---

[2] Pacheco de Oliveira, João. *Exterminio y Tutela. Procesos de formación de alteridades em el Brasil*. Buenos Aires, UNSAM-Edita, 2019. Pacheco de Oliveira, João. *O Nascimento do Brasil e outros ensaios*. Pacificação, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Ed. Contracapa, 2016.

[3] http://jpoantropologia.com.br/pt/wp-content/uploads/2018/02/JPO-O-Nascimento-do-Brasil-livro-em-portugu%C3%AAs-10-MG.pdf

a investigação histórica as fontes sobre os indígenas apresentam-se como copiosas e bastante diversificadas. Com as ressalvas feitas no parágrafo anterior, não é mais possível insistir no tema da invisibilidade dos indígenas ou na inexistência de documentação sobre eles.

Se não nos limitarmos a conceber os indígenas em termos sincrônicos, a partir exclusivamente dos territórios que conseguiram hoje ter reconhecido pelo Estado brasileiro (o mapa das terras indígenas fornecido pela agência indigenista oficial e pelas organizações não governamentais), logo perceberemos que os indígenas – ao contrário das representações produzidas sobre eles pelas elites – foram fundamentais na construção do Brasil.

A formação de riquezas e a acumulação econômica sempre dependeram do avanço de fronteiras agrícolas, pastoris ou extrativistas sobre territórios ocupados por indígenas e do estabelecimento de formas de trabalho compulsório em que os indígenas foram largamente utilizados. Com uma invisibilização total dos indígenas a história do Brasil não poderia ser narrada e nem faria sentido, pois em todo tempo e lugar a sua trama requer o aparecimento de indígenas nas alianças políticas, nas associações econômicas, religiosas e matrimoniais, sendo objeto de ações militares e de deslocamentos compulsivos.

A memória nacional sobre os indígenas está longe de ser homogênea, ela é tensa e contraditória refletindo as diferentes formas de objetificação encontradas em distintas situações históricas e nas diversificadas representações ali engendradas ou dominantes. A invisibilidade não é um fato geral, vigente em quaisquer contextos, ela se constitui em um paradoxo, tal como colocado no subtítulo da segunda parte deste livro.

O modo que me parece mais adequado de trabalhar com o caráter heterogêneo e heteróclito das memórias relativas aos indígenas é pensá-las através de distintos regimes de memória.

Em termos bem esquemáticos (como seria esperado em um prefácio) remetendo a cinco distintas formas de objetificação[4], considerando respectivamente o índio como inimigo e como súdito (ambas próprias do regime colonial), como ancestral do brasileiro (indianismo), como um incapacitado a ser tutelado (indigenismo republicano) ou como o protetor do meio ambiente (o recente discurso ecológico).

Embora me utilize de uma expressão – regime de memória – formulada por Johannes Fabian[5] e que ele aplica pontualmente a arquiteturas de memória internamente estruturadas, cabe registrar que não estou pensando em configurações sistemáticas e fechadas, mas sim em formas muito dinâmicas de produção de discursos que coexistem simultaneamente dentro de uma sociedade.

Os regimes de memória, tal como com eles opero, longe de serem construções arquitetônicas, mais se assemelham às correntes (marítimas ou fluviais) que arrastam pessoas e embarcações, que possuem uma grande força centrífuga, mas que alteram incessantemente as suas formas e mudam também o seu leito. A existência de tais regimes de memória não se limita de modo algum às situações históricas em que os grupos que os formularam foram hegemônicos, eles são frequentemente ativados dentro de outros contextos históricos, podendo possuir usos sociais modificados, engendrando novos significantes e significados.

As memórias são sempre ativadas em função de estratégias contemporâneas, o que remete a curiosos paradoxos. Em certos pontos imagens românticas sobre os indígenas, características do indianismo do século XIX, são utilizadas pelo regime tutelar (republicano) e mesmo pelo ecologismo (do fim do século XX

---

4 Vide Pacheco de Oliveira, 2016 (26-31) e 2019 (44-48)

5 Fabian, Johannes. "Ethnology and history". Em: *Anthropology with an Attitude.Critical essays*. Stanford University Press, 2001 (70-85).

e começo do XXI). As enunciações atuais da política indigesta brasileira (2020) retomam narrativas e imagens do período colonial, tratando o índio como inimigo, embora seus direitos tenham sido fixados nas últimas quatro décadas, no interior de uma ordem jurídica marcada pela globalização e pelo multiculturalismo.

Aproveito a referência a atualidade para passar ao meu segundo tema – a agência ou protagonismo indígena. Realizar uma etnografia de um povo indígena hoje não pode seguir de maneira acrítica as recomendações metodológicas de Malinowski (1922)[6], ignorando a situação colonial e descrevendo os nativos atuais como se as suas práticas e criações culturais apenas repetissem o que fizeram as gerações passadas. Os indígenas, como qualquer grupo humano, não produzem a sua cultura como o senso comum pensa que as abelhas produzem o seu mel.

Também não seria mais possível pensar em um trabalho etnográfico que não fosse marcado por uma postura dialógica, em que os indígenas não sejam vistos como meros informantes mas como interlocutores efetivos dentro de uma situação etnográfica.

A forma de organização social e a cultura atual de cada povo indígena vêm à luz dentro de um outro contexto, surgindo como resposta a seus problemas contemporâneos, implicando em novas tecnologias e saberes, na elaboração de estratégias políticas e identitárias que lhes permitam acessar direitos e garantir o seu bem viver em condições anunciadas pelos seus antepassados e por tradições próprias. Escapando assim à crise do capitalismo e ao mundo em desencanto do homem ocidental.

Os regimes de memória que circulam na consciência social, que embasam e legitimam as práticas sociais em relação aos indígenas, não foram jamais construídos por eles, mas resultam de representações forjadas pelos que os colocaram em condição

[6] Malinowski, Bronisław. *Argonauts of the Western Pacific*. London, Helion, 1922.

subalterna. A nova voz indígena não poderá corresponder de modo algum à ilusão de descoberta de uma ontologia pretérita, destilada da história e sem projeção para o futuro.

Agora começamos a ver esboçar-se um novo e qualitativamente diverso regime de memória, nos muitos encontros em que as tradições específicas dos povos indígenas dialogam entre si, nas mobilizações promovidas pelas organizações indígenas, nos museus indígenas, nos artistas e comunicadores sociais, nos indígenas que são antropólogos, linguistas e historiadores. Neste livro já podemos vislumbrar um pouco do perfil deste novo regime de memória através dos ensaios criativos de profissionais, intelectuais e ativistas indígenas.

INTRODUÇÃO: REDES E PRODUÇÕES CONTEMPORÂNEAS SOBRE/COM INDÍGENAS NA AMÉRICA LATINA

Izabel Missagia de Mattos
Chantal Cramaussel
Vânia Maria Losada Moreira
Ana Paula da Silva

Esta coletânea resulta de esforços para a consolidação de redes acadêmicas nacionais e internacionais acerca da investigação de temáticas relativas aos povos indígenas nas Américas, a partir do entrecruzamento das áreas interdisciplinares da Antropologia e da História.

A despeito da dramática situação dos indígenas sob o regime militar de 1964 e do clima de pessimismo com relação às suas possibilidades de sobrevivência – que caracterizou o ambiente acadêmico e político de meados do século XX –, ecos da renovação do interesse pela investigação histórica dos povos colonizados passaram também a ser observados no Brasil, a partir do final da década de 1970. A valorização das perspectivas nativas, propiciadoras de diálogos entre a Antropologia e a História, tornou-se uma característica dessa renovação[1].

[1] Uma das obras que inspiraram este movimento no Brasil foi organizada por Johnathan Hill, *Rethinking History and Myth: Native South American Perspectives on the Past* Urbana, IL: University of Illinois Press, 1988, que realiza, nesse volume, o balanço do projeto de uma "etnohistória" enquanto ferramenta metodológica interdisciplinar.

A emergência de povos indígenas e a organização autônoma de seus movimentos sociais, ao lado da notável tendência ao aumento demográfico – que veio desmistificar as previsões dos cientistas sociais sobre o inelutável destino de desaparecimento da população indígena no país – fizeram parte de um contexto mais amplo de luta pela redemocratização do país, que exigiu um maior engajamento de pesquisadores em prol do reconhecimento dos direitos humanos e sociais dos povos indígenas.

No bojo dessas transformações políticas e sociais, proporcionando fundamentos para o reconhecimento e compreensão da presença dos povos indígenas no processo histórico e dando suporte à luta pelo acolhimento de seus direitos fundamentais, passou a ser configurada, no plano acadêmico, uma série de projetos de novas abordagens investigativas sobre os indígenas na história, em um movimento que continua a se renovar. A existência de acadêmicos indígenas no cenário brasileiro contemporâneo se afigura como uma realidade plenamente possível, ainda que pequena e vulnerável, apontando para o aprofundamento da consciência histórica e social no país, como indicam os trabalhos das pesquisadoras Sandra Benites e Zélia Puri neste volume. Neste sentido, igualmente o estudo do antropólogo boliviano Pedro Pachaguaya Yujra – que também é aymara – serve aqui para demonstrar como a percepção e a análise de fenômenos relativos à interculturalidade pode atingir uma perspectiva pluridimensional, sob a dupla mirada sobre o "outro" – capacidade acadêmica que o pesquisador indígena, de fato, alcança.

Um das categorias seminais da renovação teórica na história dos índios no continente americano foi o conceito de etnogênese, utilizado para abarcar as lutas "culturais e políticas simultâneas dos povos para criar identidades duradouras em contextos gerais de mudança radical e descontinuidade".[2] Um amplo esforço de pesquisadores

[2] Johnathan Hill, Ed. *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, *1996*, p. 01. A noção de "etnogênese" tem uma

foi, então, realizado, no sentido de identificar o fenômeno em situações tanto no passado como na contemporaneidade, em comunidades indígenas e afrodescendentes. Esta ferramenta analítica serviu para a identificação, análise e reconhecimento de processos de construção de identidades, configuradas no interior de situações sociais e históricas mais abrangentes, sobretudo no contexto da redemocratização no Brasil[3].

Uma rede internacional de pesquisadores sobre os indígenas em perspectiva histórica vem se articulando há cerca de quinze anos com investigadores brasileiros. Consideramos como momento crucial desse processo a organização do *Seminario Internacional Sociedades en movimiento: los pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX* na Argentina, em 2006, sob os auspícios do saudoso Raúl

longa história na Antropologia, tendo sido utilizado em 1975 por Gerald Sider para o estudo sobre o povo Lumbee, nos Estados Unidos. O termo, tal como propunha Sider, serve para contrapor ao etnocídio, como processo reverso. (Cf. João Francisco Kleba Lisboa, Etnogênese e movimento indígena: lutas políticas e identitárias na virada do século XX para o XXI. Em: *Interethnic@*– Revista de Estudos em Relações Interétnicas, v. 20, n. 2, 2017, p. 68-86.) Guillaume Boccara define etnogênese de forma a ressaltar o processo contínuo de inovação cultural desencadeado pela expansão europeia e recusando a oposição entre "pureza originária/contaminação pós-contato". Cf. "Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificacón y Mestizaje em Tiempos de Globalización". Em: *Mundo Nuevo Nuevos Mundos*, Debates, 2001. Para um estudo do conceito, ver John Monteiro, Entre o Etnocídio e a Etnogênese: Identidades Indígenas e Coloniais. MONTEIRO, John Manuel. Entre o Etnocídio e a Etnogênese: Identidades Indígenas e Coloniais. Em: Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese de Livre-docência em Etnologia, Departamento de Antropologia da Unicamp. Campinas, 2901, p. 53-78. Disponível na página da internet organizada por John Monteiro até 2012, *Os Índios na História do Brasil: Informações, Estudos e Imagens.* https://plutao.ifch.unicamp.br/ihb/index.htm (Acesso em 17 de julho de 2020).

[3] A Constituição do Brasil de 1988 passou a reconhecer os direitos originários dos povos indígenas sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Ao Estado brasileiro passou a ser atribuída a incumbência de cumprir esses direitos por meio de demarcações de terras indígenas. Para esse processo, a expertise de antropólogos tornou-se crucial, inclusive na investigação de documentação histórica para a fundamentação dos pleitos.

Mandrini, Sara Ortelli e Antonio Escobar[4]. Como desdobramento desta iniciativa, foi organizado em 2008, em Sucre, na Bolívia, o *Simposio Internacional e Interdisciplinario: La etnohistoria: fronteras transdisciplinarias en la producción del conocimiento*, por Cynthia Radding[5]. Estiveram presentes em ambos os eventos as autoras desta coletânea, Izabel Missagia de Mattos e Silvia Mabel Ratto e, no segundo, também Danna Levin Rojo.

Por meio desta rede inicial, novos pesquisadores foram agregados em Seminários e Congressos nacionais e internacionais, a exemplo dos acontecidos em reuniões como *International Congress of Americanists* (ICA); Associação de Historiadores Latino-Americanistas e Europeus (AHILA), *Latin American Studies Association* (LASA), Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM); Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS); Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) e Associação Nacional de História (ANPUH)[6]. Sob a liderança de John

---

[4] Deste encontro, foi organizado um volume especial do Anuario del IEHS em 2007 com os trabalhos apresentados em Tandil (Argentina) em agosto de 2006. Chantal Cramaussel, Raúl Mandrini e Cynthia Radding, por sua vez, contribuíram na coletânea organizada por Edward Countryman y Juliana Barr, *Contested Spaces in Early America*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press-Southern Methodist University, 2014. Este livro inclui estudos sobre história indígena nos Estados Unidos, tendo sido produzido ao longo de dois anos de encontros e debates que propuseram a temática da história indígena de forma não setorizada.

[5] Um dos principais produtos destas parcerias foi o livro, organizado por Cynthia Radding e Danna Levin Rojo, acerca das Zonas de Fronteira (*borderlands*) na Ibero-América, a partir das contribuições de autores que participaram de colóquios sobre a temática em eventosrealizados no México em 2014 e Estados Unidos em 2015. Cf. Cynthia Radding e Danna Levin (orgs.) *The* [Oxford] *Handbook of Borderlands in the Iberian World*. New York: Oxford University Press, 2019. Desta obra, participaram os autores deste livro: Chantal Cramaussel, Hal Lanfur e Izabel Missagia de Mattos, contando ainda com um capítulo de John Monteiro, que estava no projeto antes do seu falecimento em março de 2013.

[6] Dessas reuniões, foram produzidos dossiês em revistas especializadas, a exemplo de *Memoria Americana,* v.16, n.1, 2008 (Dossier "Etnias y Nación en América Latina: historia y comparación"), organizado por Ingrid De Jong e Izabel Missagia de Mattos,

Monteiro, foi criado, no âmbito da ANPUH, o Grupo de Trabalho "Os Índios na História", em 2009, visando à troca de informações, à disseminação de pesquisas e ao debate da temática, promovendo ainda a discussão sobre ensino da História e das culturas indígenas segundo a Lei nº 11.645 de 2008[7].

A partir de 2013, passou a ser organizado o Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina (CIPIAL), avançando nos objetivos de preencher lacunas existentes na investigação dos povos indígenas sob óticas disciplinares diversas e em estudos comparativos, reunindo pesquisadores indígenas e não-indígenas de diversos países. Em 2020 foi criada a RINEPI (Red de Investigaciones sobre Estudios desde/sobre/con Pueblos Indígenas) que passou a integrar parte dos pesquisadores presentes neste livro,

---

que conta com artigo de Vânia Losada Moreira); *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (on line), 2011 (Dossier "Atravesando fronteras. Circulación de población en los márgenes iberoamericanos. Siglos XVI-XIX") (https://journals.openedition.org/nuevomundo/60702), que conta com artigo de Izabel Missagia de Mattos; *Habitus* v. 14, n. 2, 2016 (Dossiê: "América Indígena: processos de mediação e ressignificação), organizado por Izabel Missagia de Mattos e Marlene Ossami; *Habitus* v. 17, n. 2, 2019 (Dossiê "Missões Religiosas entre Indígenas em Perspectiva Comparada"), organizado por Izabel Missagia de Mattos e Márcio Couto Henrique, com contribuição de Chantal Cramaussel; bem como coletâneas, como a organizada por Ingrid de Jong e Antonio Escobar Ohmstede (coords), *Las Poblaciones Indígenas en la Conformación de las Naciones y los Estados en la América Latina Decimonónica*. Ciudad de México: El Colegio de México; CIESAS; Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2016, que conta com artigo de autoria de Vânia Moreira. Sob a organização de José Marcos Medina Bustos, Eugenia Alicia Néspolo y Regina Lira Larios (coords.), *Liderazgos indígenas en zonas de frontera Iberoamericanas siglos XVIII-XIX*. Hermosillo: El Colegio de Sonora, Universidad Nacional de Luján, Universidad Nacional Autónoma de México, 2020 e conta com a participação das autoras Ana Paula da Silva, Chantal Cramaussel e Izabel Missagia de Mattos.

7 Esta Lei alterou a de nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, e estabeleceu a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena" no currículo oficial da rede de ensino brasileira. Três capítulos da presente coletânea, de Izabel Missagia de Mattos, Karina Melo e Soraia Dornelles foram tributários da orientação de John Monteiro – um dos principais expoentes deste movimento de renovação da História dos índios no Brasil, a quem agradecemos *in memoriam*.

a saber: Izabel Missagia de Mattos, João Pacheco de Oliveira, Juciene Ricarte; Karina Melo; Pedro Pachaguaya; Soraia Dornelles e Vânia Losada Moreira.

No âmbito da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), investigações sobre as temáticas indígenas vêm sendo realizadas no âmbito dos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e História, que resultam em um número significativo de dissertações e teses de pesquisadores abrigados no Núcleo de História dos Índios e do Indigenismo do Núcleo de Estudos da Política e História Social (NEPHS/UFRRJ) – cujas reuniões periódicas de apresentação de avanços nas pesquisas e discussões têm papel fundamental na formação de estudantes de graduação e pós-graduação. Além disso, desde 2014, com a realização do I Seminário Internacional América Indígena (SIAI): Políticas indígenas e indigenismo nas Américas, o NEPHS/UFRRJ tem investido na internacionalização do debate acadêmico e na integração entre investigadores. Desse modo, dando continuidade a esse esforço foram realizados o II SIAI: Territórios e Territorialidades Indígenas – arquivos, conflitos, educação (2013); o III SIAI: Processos de Mediação e Mestiçagens (2015); o IV SIAI: Memória, Alteridade e Visibilidade Histórica (2017); e, mais recentemente, o V SIAI: Memória, Cidadania e Interculturalidade (2018), que viabilizou a reunião presencial de boa parte dos pesquisadores presentes neste livro[8].

A iniciativa para a construção de uma rede colaborativa entre Portugal, Espanha e França para o levantamento de fontes e o estudo da história dos povos indígenas da América, em perspectivas

[8] Há que se destacar a dinamicidade da produção sobre história indígena e do indigenismo em diversos núcleos de estudos presentes em Universidades de quase todas as regiões do país, a exemplo do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo na Amazônia (HINDIA/ na Universidade Federal do Pará).

interdisciplinares, vem sendo realizada no âmbito do grupo de pesquisa de Seminário Permanente Mundos Indígenas, organizado no Centro de História do Além Mar (CHAM) na Universidade Nova de Lisboa e coordenado por Juciene Ricarte Apolinário, da Universidade Federal de Campina Grande, de cujo Conselho Científico também fazem parte Izabel Missagia de Mattos e Vânia Maria Losada Moreira, ambas do NEPHS/SIAI. O Seminário Permanente Mundos Indígenas foi responsável pela edição de três edições de Congressos Internacionais Mundos Indígenas (COIMI), realizados em parceria com universidades europeias, em Campina Grande, Lisboa, Paris e Sevilha.

Em sua última edição, o SIAI contou com a estreita colaboração do El Colegio de Michocán (COLMICH), do México, que resultou em um acordo de cooperação que viabilizou a coedição deste livro[9].

A parceria do SIAI com o Programa de Estudos dos Povos Indígenas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PROÍNDIO/UERJ), coordenado por José Ribamar Bessa Freire, tem somado esforços na direção da necessária inclusão dos saberes e memórias indígenas no movimento de renovação teórica das reflexões acadêmicas. Os estudos dos temas *memórias* e *saberes* indígenas, de maneiras diversas e em momentos distintos, têm inspirado reflexões críticas sobre a relevância dos povos originários na construção dos Estados nacionais, bem como da importância dos seus conhecimentos tradicionais para, entre outros, a conservação da biodiversidade e o combate à crise ecológica que ameaça a vida no planeta. Os pesquisadores do PROINDIO, entre outras atividades, prestam assessorias às comunidades indígenas, instituições governamentais e não-governamentais. A exposição *Dja*

[9] Agradecemos ainda a Mary Karasch, que não pôde estar presente no V SIAI, mas generosamente contribuiu para a presente edição com pontuais, porém preciosos comentários e sugestões para esta edição.

Guatá Porã: *Rio de Janeiro Indígena* – apresentada no Museu de Arte do Rio entre 2017 e 2018 – foi assessorada pelos pesquisadores do PROINDIO, sendo neste livro representados por Ana Paula da Silva, José Ribamar Bessa, Pablo Lafuente e Sandra Benites[10]. Entre suas diversas iniciativas de pesquisa, ensino e assessorias, o PROINDIO/UERJ atuou no pioneiro projeto de mapeamento e sistematização de documentos históricos em arquivos das capitais brasileiras, do qual muitos pesquisadores têm se valido em suas investigações – como é o caso, nesta coletânea, dos trabalhos de Ana Paula da Silva, Hal Langfur, Izabel Missagia de Mattos e Yuko Miki.[11]

Por fim, é importante assinalar o projeto em curso coordenado por João Pacheco de Oliveira no âmbito do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, *Os Brasis e suas Memórias: os indígenas na formação nacional*, do qual fazem parte 23 programas de pós-graduação em Antropologia e História em vários estados do país, contando com a colaboração de 60 pesquisadores indígenas e não-indígenas, entre os quais Izabel Missagia de Mattos e Vânia Losada Moreira[12]. A metodologia do projeto assenta-se na construção de biografias indígenas, as quais, para além de traçarem histórias de vidas, entrelaçam também as histórias de um povo

[10] Desde a década de 1990, o PROINDIO vem se consolidando como um espaço de diálogo, reflexão e produção de conhecimentos sobre os povos indígenas desde a formação do Brasil. Entre outras atividades, seus pesquisadores ministram cursos de formação de professores e de pesquisadores indígenas, atendendo às suas demandas e interesses próprios, a exemplo do Saberes Indígenas na Escola (SIE), desenvolvido com os Guarani do Rio de Janeiro, voltado para a valorização dos patrimônios imateriais e da língua *mbya*. A Rede SIE é formada por sete Instituições de Ensino Superior, abrangendo os estados do sul e sudeste do país, com parcerias na região amazônica. Atualmente é coordenada pela Universidade Federal de Minas Gerais.

[11] Destaca-se neste trabalho de documentação histórica a publicação do guia de fonte "Os Índios em Arquivos do Rio de Janeiro", editado em dois volumes, e do livro "Aldeamentos indígenas no Rio de Janeiro" – resultados das investigações cuidadosas em instituições arquivísticas da capital, acervos cartoriais, judiciários e municipais.

[12] Agradecemos a João Pacheco de Oliveira por sua contribuição a esta Introdução.

e de um lugar. A biografia do indígena Kuêk neste volume, tal qual descrita e analisada por Izabel Missagia de Mattos, utiliza o método preconizado pelo projeto. A partir do conteúdo dos *Brasis e suas Memórias,* foram ainda organizados um site[13] e uma revista especializada[14].

* * *

A conquista da América portuguesa e espanhola não foi um processo homogêneo e realizado de um só golpe. Pode-se mesmo falar que houve várias conquistas ao longo do tempo e do espaço. Nos tempos coloniais, os portugueses fixaram-se de preferência nas regiões litorâneas, enviando os aventureiros – nos dizeres do historiador Sérgio Buarque de Holanda[15] – para a conquista dos (de)sertões por meio de *bandeiras,* que eram praticamente cidades móveis, em busca de descobertas de ouro e de exploração de mão de obra indígena escrava. Sobretudo, os bandeirantes paulistas forçaram a ampliação do território conquistado, expandindo o império colonial português, contínua e violentamente, de forma aparentemente "desorganizada" e "fora da lei", visando, além dos descobertos auríferos, a captura de plantéis de escravos indígenas

[13] Cf. https://osbrasisesuasmemorias.com.br/o-projeto/

[14] Trata-se da revista científica eletrônica *Memórias Indígenas,* "que busca estabelecer um espaço de diálogo e reflexão a partir da visibilidade de narrativas silenciadas sobre os povos indígenas na formação do Brasil. Privilegiando o aspecto biográfico, a revista pretende constituir um espaço de aprofundamento acerca da participação indígena na história nacional e na contemporaneidade, bem como fornecer subsídios importantes para a compreensão de como povos e comunidades indígenas chegaram a sua situação atual, recuperando lutas de personagens que foram decisivos para a definição de suas terras, seus direitos, suas línguas, identidades e projetos de futuro". (https://revistas.ufrj.br/index.php/mi)

[15] Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Ed. José Olympio, 1936.

– uma das atividades econômicas mais importantes no período, como demonstrou John Monteiro.[16]

O território colonial pode ser concebido como o espaço transformado segundo lógicas ou estruturas que podem ser administrativas, econômicas, militares, jurídicas, etc. Por isso há que se comparar as diferentes estratégias da colonização portuguesa, em relação à espanhola, de conquista territorial e ocupação espacial, sobretudo no que diz respeito à criação de aparato administrativo e judiciário, já que os espanhóis se estabeleceram de forma mais fixa e planejada em povoados dispostos no interior dos espaços conquistados, assentados em localidades já ocupadas por indígenas. Com efeito, a organização política do espaço na América portuguesa pode ser considerada tardia em comparação com a América espanhola[17]. A estruturação mais precoce da malha judiciária da América espanhola tem relação com as alianças estabelecidas com as famílias consideradas pelos espanhóis como parte da "nobreza indígena", tanto no México como no Peru[18].

O capítulo de Hal Langfur, que abre o livro, sugere paralelismo entre a história dos índios no sudeste do Brasil e a dos índios no norte do México. Os paralelos são múltiplos: uma população dispersa, supostamente pouco numerosa e sem uma estrutura política centralizada. Os espanhóis, reconhecendo que não conseguiriam tributar esse indígenas, tratou-os de modo semelhante aos portugueses no Brasil, aldeando parte deles em missões e tratando os ainda não avassalados como bárbaros "antropófagos".

---

16 Ver John Manuel Monteiro, *Negros da Terra*: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1994.

17 Cf. Mafalda Soares da Cunha e António Castro Nunes. Territorialização e poder na América portuguesa. A criação de comarcas, séculos XVI-XVIII. *Tempo,* vol.22, n. 39, 2016.

18 Cf. Solange Alberro, *Movilidad social y sociedades indígenas de Nueva España*: Las élites, siglos XVI-XVIII, México: El Colegio de México, 2019.

Ao comparar a história tardia das "conquistas" das fronteiras do império espanhol e do norte do México com as da Amazônia portuguesa, após a reforma pombalina, a historiadora Chantal Cramaussel aponta a surpreendente possibilidade de paralelos e analogias entre as histórias dos povos indígenas. Em que pesem suas diferenças, podem ser assinaladas semelhanças nos processos envolvidos nas "estreitas relações entre fortalezas e missões militares, a importância do comércio na incorporação dos nativos ao mundo ocidental e a progressiva invisibilidade dos índios ao se estabelecerem em povoados onde a miscigenação cultural não destruiu completamente o conhecimento adquirido ao longo dos séculos pelos ameríndios".[19]

Os povos do norte da Nova Espanha, com efeito, não se refugiaram nas florestas, mas em outros ambientes inóspitos para os espanhóis, como desertos e montanhas. Mas a diferença de ecossistemas e as inúmeras particularidades socioculturais que distinguem os povos indígenas no Brasil e no norte do México não devem impedir o desenvolvimento de uma perspectiva comparativa, quando os vemos por meio das lentes dos conquistadores europeus, que os combateram. Desse ponto de vista, os espanhóis e portugueses foram impiedosos e indistinguíveis.

A participação dos povos indígenas na história do século XIX da América Latina vem sendo estudada de forma comparativa por meio de temas, expressões e significados mais frequentes, como a ocupação de seus territórios e os diversos processos de resistências à expansão do Estado; a ideia da inferioridade racial indígena e o trabalho compulsório; o papel dos mediadores e mestiços em suas lutas por autonomia e/ou cidadania.[20] Todas essas temáticas

---

[19] Chantal Cramaussel, Resenha do livro de Márcio Couto Henrique. *Sem Vieira nem Pombal*, Ed. UERJ, 2018). Em: *Historia Mexicana,* LXXI: 2 (282), oct.-dic. 2021, ISSN 2448-6531.

[20] Cf. Ingrid de Jong e Antonio Escobar Ohmstede (coords), *Las Poblaciones Indígenas* ...

aparecem neste livro, como eixo central da discussão ou como referência contextual da argumentação.

Uma característica comum entre as campanhas de conquista do deserto na Argentina e a "civilização" dos sertões no Brasil do século XIX foi a atribuição de categorias para os indígenas relativas à sua maior ou menor resistência à expansão nacional. Este é o caso dos estereótipos "selvagens", "bravos", "bárbaros", "antropófagos", de um lado, e, de outro, "mansos", "amigos" e "civilizados". Tais categorias estiveram estreitamente relacionadas aos violentos processos de disputa de tudo que pertencia aos indígenas, inclusive suas próprias vidas e liberdade, e geraram processos de etnificação e territorialização dos povos indígenas, violentamente assaltados nos contextos coloniais/imperiais/nacionais[21].

Os territórios conquistados durante o processo de expansão dos Estados Nacionais no Brasil e na Argentina eram considerados "vazios", não por estarem depopulados, mas sobretudo por afigurarem-se como antíteses da civilização. O processo de conquista do deserto na Argentina demonstra várias semelhanças com as campanhas de extermínio indígena no Uruguai e as guerras na Araucania chilena, mas também com as "entradas" e "bandeiras" brasileiras, usadas como método de conquista dos sertões, seja no período colonial, seja durante a formação do Estado nacional ao longo do Oitocentos. Tais analogias históricas bem demonstram a importância de mirarmos a história indígena para além das fronteiras nacionais e sugerem outra, de caráter linguístico, uma vez que a palavra *sertão* igualmente contém o significado de deserto (de-sertão).

Os indígenas fazem parte da história nacional em países que se consideram mestiços. No México, a autoimagem de uma nação

[21] Cf. Izabel Missagia de Mattos. Indígenas do deserto e do sertão nos contextos de formação de nacionalidades, século XIX. *Habitus* v. 14, n. 2, 2016, pp. 213-226.

mestiça em grande parte se assenta no desconhecimento sobre a questão de quem eram os indígenas nos tempos coloniais e do que aconteceu com eles ao longo da independência e do processo de formação dos Estados nacionais. Chantal Cramaussel discute a invisibilização dos indígenas no México setentrional, descontruindo a mestiçagem por meio da metodologia da demografia histórica, que constitui importante ferramenta para o preenchimento de lacunas na investigação de povos indígenas em todo o continente.

Nos países do Cone Sul do continente, a promoção estatal de imigração massiva de europeus no século XIX deu origem a uma narrativa sobre o desaparecimento do indígena, que se sobrepôs à ideia de uma formação nacional de identidade mestiça. No caso brasileiro, houve ainda a especificidade da importância econômica do tráfico transatlântico e da escravização de africanos em larga escala, que resultou na expressiva presença da população negra e de afrodescendentes na população ao longo da história. Do mesmo modo com o ocorrido com os indígenas, também os afrodescendentes tiveram seu papel de protagonistas invisibilizado nas narrativas oficiais sobre a história nacional. Além disso, a participação política, bem como o reconhecimento tanto dos dramas histórico-sociais quanto dos anseios e reinvindicações dos ameríndios e afrodescendentes na nacionalidade brasileira têm sido dificultada de diversas formas. As histórias indígenas e a História atlântica apresentam hoje interessantes aproximações: ambas vêm revitalizando a historiografia brasileira no sentido de desconstruir narrativas hegemônicas, enfatizando o protagonismo dos povos indígenas e negros. O capítulo de Yuko Miki, neste livro, lançando seu olhar para fenômenos ocorridos no século XIX em uma região de fronteira atlântica no Brasil, propõe um giro nos estudos da chamada "história indígena" de modo que possa ser igualmente

compreendida no interior desse movimento de revitalização dos estudos sobre os quilombos nos períodos da escravidão ou da pós-emancipação e, ainda que criticamente, no campo mais abrangente da história nacional[22].

A história dos índios do norte do México, como no Brasil, permaneceu, a princípio, relegada aos antropólogos – em particular, aos pesquisadores norteamericanos que, devido à sua própria história nacional e à conquista do oeste, interessaram-se pelas populações nativas, já que parte do sudoeste estadunidense conformava o antigo norte mexicano. A conquista e o extermínio da população aborígine no norte da Nova Espanha ocorreu no final do século XIX, sendo esse fato reconhecido nas narrativas oficiais da história nacional mexicana, que enfatiza a luta contra os apaches e os comanches. Os espanhóis disputaram com os povos nativos da região as margens dos rios, onde sua presença era mais numerosa. Nas últimas décadas, os pesquisadores no México vêm demonstrando que os conquistadores dependiam da força de trabalho indígena, tal como no Brasil –onde o problema da escravização e da utilização de sua mão-de-obra indígena, desde os tempos coloniais, passou a ser investigada a partir das indagações da Nova História indígena.

O que ocorreu no norte da Nova Espanha não pode ser considerado um desaparecimento real dos indígenas, mas sua

[22] Cabe lembrar aqui que o pensamento social brasileiro, por meio da pesquisa de antropólogos como Roberto da Mata, há muito vem apontando para este problema da inexistência de um sentido de igualitarismo na cultura brasileira, sobretudo devido à herança escravocrata e hierárquica na formação do tecido social. Segundo Mata: "Nós proclamamos a República, mas nós não somos republicanos. Por que não somos republicanos? Porque não nos preocupamos com a sorte daqueles escravos, que vieram da África, e que eram quem carregava o Brasil nas costas. E foi aí que começamos um grande movimento transumano, de imigração de massa, de trazer estrangeiros brancos para trabalharem no Brasil. E demos a esses estrangeiros condições que não demos aos negros que haviam sido alforriados". Em: Entrevista ao Jornal *Correio Braziliense*. 12/07/2020.

progressiva falta de discriminação enquanto categorias identificáveis nas fontes históricas. Na medida em que se incorporavam à sociedade colonial, os indígenas passaram a ser descritos como mestiços ou "mulatos", sem que, no entanto, recebessem uma designação específica como as categorias étnicas "caboclos" ou "tapuios" no Brasil. Os próprios indígenas tentavam não ser categorizados enquanto tais para evitar o pagamento de tributos. Esse processo de apagamento nos documentos oficiais serviu para enraizar, no conhecimento popular, a ideia de que os indígenas não fizeram parte do processo de conquista e colonização no norte de México. O apagamento dos indígenas no processo histórico brasileiro seguiu caminho semelhante, e uma das maiores contribuições da história indígena tem sido a de justamente tornar mais apurado e complexo o entendimento sobre o que era o Brasil colonial, imperial e republicano.

O livro que apresentamos está dividido em dois blocos: o primeiro, Memória e Interculturalidade, reúne capítulos que lidam com processos relativos às memórias e suas ressignificações contemporâneas no Brasil e na Amazônia indígena – que inclui um certo trabalho dialógico entre os saberes dos povos envolvidos em diferentes épocas com os conhecimentos acadêmicos de seus pesquisadores. Os capítulos que abrem e fecham esta primeira parte do livro correspondem a duas conferências realizadas nos Seminários Internacionais América Indígena de 2015 e 2018, apresentando uma visão mais abrangente sobre as temáticas do livro, com vistas a um horizonte comparativo. No segundo bloco estão agrupados estudos que se referem aos processos coloniais que resultaram no apagamento da presença dos indígenas na formação da nacionalidade em diferentes países da América Latina, ao mesmo em que, paradoxalmente, aponta a presença indígena, em diferentes facetas e estratégias, nas histórias nacionais do Brasil, México, Argentina e Bolívia.

* * *

As memórias se configuram em campos de disputa e relações de poder, nos quais ocorrem embates entre lembrança e esquecimento. No Brasil, os donos da memória silenciaram e apagaram os povos indígenas da memória social do país; todavia, ela vem sendo questionada por indígenas e pesquisadores de áreas diversas. Os textos presentes nesta coletânea discutem a necessidade de desconstrução dessas narrativas. As memórias sobre os indígenas aqui reunidas – consideradas de modo a abranger tanto a memória social quanto as memórias documentadas e as produzidas pelos pesquisadores – se assentam em bases materiais e simbólicas diversas, apresentando questionamentos, descrevendo acontecimentos e revelando seus movimentos de deslocamentos, rompimentos e restabelecimentos ao longo da história. Afinal, "para que haja memória, é preciso que o acontecimento ou o saber registrado saia da indiferença, que ele deixe o domínio da insignificância"[23].

Ao analisar as imagens fundacionais da nação brasileira e de outras nações originadas da colonização espanhola ao longo dos Oitocentos, entre as quais a presença indígena sempre se destaca, o antropólogo João Pacheco de Oliveira – referência para os estudos transversais entre Antropologia e História no Brasil – se vale do conceito "regimes de memória", expressão tomada do antropólogo polonês Johannes Fabian[24]. Levando em consideração os usos políticos dos movimentos conhecidos como "indianismo" em nações como o México e o Brasil imperial, torna-se possível contrastá-los na medida em que se carregam de ideais e valores distintos: no primeiro caso, republicanos e anticlericais e, no segundo – de maneira bem

[23] Jean Davallon, A Imagem, uma arte da de memória? Em Paul Achard et al. (org.) *Papel da Memória*. Campinas: Pontes, 1999, p. 25.

[24] João Pacheco de Oliveira, *O Nascimento do Brasil e outros ensaios*: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Ed. Contracapa, 2016, p. 26.

diversa –, calcado no Iluminismo português, monarquista e clerical. Por serem construtos relacionados a usos políticos, é necessário distinguir os "regimes de memória" do conceito de "memória coletiva" [25].

Nesta primeira parte do livro, os capítulos de Izabel Missagia de Mattos, Johnathan Hill, Juciene Ricarte Apolinário, Zélia Puri, Sandra Benites e Pablo Lafuente exploram as memórias indígenas sob ângulos diversos, apresentando conexões entre os indígenas do passado e seus descendentes atuais.

A perspectiva dos americanistas estadunidenses sobre os povos indígenas foi o tema abordado por Hall Langfur na conferência de abertura do III Seminário Internacional América Indígena: processos de mediação e mestiçagens. Para tanto, o autor tece comparações entre o espaço quase inexistente para o conhecimento dos povos da América portuguesa em relação à espanhola, enfatizando a importância dos estudos contemporâneos sobre a história indígena para o preenchimento dessas lacunas.

O capítulo de Izabel Missagia de Mattos analisa, por meio da biografia do "botocudo" (*borum*) Joachim Quäck, temas referentes aos processos de repatriação de restos humanos – uma via contemporânea para o acerto de contas com o passado colonial. Ao acompanhar sua trajetória, cruzam-se a história da Antropologia e a história violenta da abertura da fronteira de Mata Atlântica e seus impactos sobre os povos ali existentes. A guerra de extermínio decretada contra os indígenas conjugou etnocído e ecocídio e apresenta muitos paralelos para o entendimento das difíceis condições de sobrevivência dos povos indígenas nos dias atuais, continuamente ameaçados pela destruição ambiental e desrespeito aos seus direitos.

---

[25] Javier Alejandro Lifschitz, Os agenciamentos da memória política na América Latina. Em: *RBCS* v. 29 n. 85, 2014, p. 150.

O capítulo do antropólogo Johnathan Hill, apresentado como aula inaugural no Programa de Pós-Graduação de História da UFRRJ em 2019, defende a possibilidade de se estudar simultaneamente ontologias indígenas e as construções sociais da História. Baseando-se em longa pesquisa etnográfica, o autor examina discursos míticos e práticas rituais em diversos povos amazônicos que, segundo ele, podem legitimamente ser levados em conta na produção de conhecimento histórico, na medida em que este deve ser construído por meio de diferentes métodos e níveis de abrangência que propiciam uma conjugação de diálogos e olhares disciplinares distintos e pluriepistêmico. O autor utiliza o conceito "mitohistórico" para identificar certo gênero discursivo presente no acervo verbal e artístico, expressos por meio de performances e rituais em diferentes povos amazônicos. A partir de um cruzamento de métodos da etnomusicologia e da história, o antropólogo analisa no mitohistórico aqueles elementos dinâmicos que contribuem para a construção de comunidades políticas. Este gênero narrativo/performático pode ser analisado, inclusive, do ponto de vista das informações históricas que transporta, quando articulado, cotejado e contextualizado em contextos e histórias dos diversos Estados-nação nas Américas.

Juciene Ricarte Apolinário, em seu capítulo, aborda o processo de etnogênese do povo Akroá-Gamela, documentando-o por meio da investigação da memória coletiva e dos relatos orais dos mais velhos para cotejá-la à vasta gama de documentação colonial e imperial. Presentes na documentação colonial em ação contínua de guerra de "vingança", esses povos sofrem uma rápida diminuição em seu contingente populacional ao longo do século XIX, quando os enfrentamentos, violações, mortes de homens e mulheres Gamela e Akroá passaram a ser registrados com frequência nas Províncias do Piauí e do Maranhão. No contexto contemporâneo, os Akroá-Gamela se encontram na região da Baixada

Maranhense e demandam seus direitos étnicos e territoriais desde 2013.

Sandra Benites e Pablo Lafuente trazem alguns apontamentos sobre a experiência de concepção da mostra *Dja Guatá Porã: Rio de Janeiro Indígena*, do Museu de Arte do Rio de Janeiro (MAR), um exemplo de trabalho colaborativo de curadoria e participação indígena, em certo sentido, singular e inédito, construído por meio de diálogos interculturais entre comunidades, pesquisadores indígenas e não-indígenas. Afinal, as críticas pós-modernas aos museus etnográficos, igualmente às instituições museográficas dominantes, permitiram inverter as históricas relações de dominação, abrindo espaço para a apropriação indígena dos museus[26].

O processo de visibilidade e emergência do povo Puri, alinhado aos diferentes movimentos de reivindicações de pertencimento étnico e de etnogênese no Brasil, é o tema do capítulo da escritora e poeta indígena, Zélia Puri. Tecendo os fios de suas memórias afetivas e familiares, a autora aponta as possibilidades e os desafios do movimento de "ressurgência" e "resgate cultural", num Brasil ainda fortemente marcado pelo preconceito e desconhecimento da diversidade. No artigo de Zélia Puri, assim como no de Sandra Benites e Pablo Lafuente, optamos por preservar as marcas da variedade do português indígena.

Fechando esta primeira parte, o capítulo de Yuko Miki, preparado como conferência de encerramento do V SIAI, demonstra como, ao pesquisador estrangeiro, impressiona o fato de que os povos indígenas no Brasil possam ser considerados como elementos colocados à parte da história nacional, como se não houvessem se misturado com os outros povoadores do ponto de vista biológico

[26] Cf. Andrea Roca, Museus Indígenas na Costa Noroeste do Canadá e nos Estados Unidos: Colaboração, Colecionamento e Autorrepresentação. *Revista De Antropologia* 58 (2), 117-42, 2015.

e cultural. Propõe, assim, ao historiador um olhar que não seja cúmplice do ocultamento da violência anti-indígena, responsável pelo pensamento de fundação da nação que nega aos povos indígenas um lugar na história. Para isso, um dos caminhos apontados é o da necessária conexão com a história dos afrodescendentes.

É preciso destacar, ainda, que a pesquisa em zonas de fronteiras (*borderlands*) aparece com frequência em ambas as partes deste livro, como os de Izabel Missagia de Mattos e Yuko Miki – que enfocam processos na área etnográfica caracterizada como "atlântico meridional leste"[27] – na primeira parte e, na segunda, os de Chantal Cramaussel e Danna Levin Rojo, no norte do México, e os de Silvia Ratto e Karina Melo, respectivamente na Argentina e no sul do Brasil.

* * *

A segunda parte do livro, Os Paradoxos da Invisibilidade: Cidadania, Trabalho e Protagonismo, trata de questões específicas sobre o lugar que os indígenas ocuparam na história, em experiências no México, no Brasil, na Argentina e na Bolívia. Em contraste com as narrativas sobre o desaparecimento dos indígenas, as pesquisas historiográficas apresentadas nesta coletânea discutem a presença deles em diferentes níveis da vida social e política: no mundo do trabalho; nas frentes de guerra e fileiras dos exércitos; e protagonizando lutas por reconhecimento e direitos políticos, civis e sociais.[28]

---

[27] Cf. Julio Cezar Melatti, *Áreas Etnográficas da América Indígena*. Brasília, Disponível em: http://www.juliomelatti.pro.br/areas/00areas.pdf. Acesso em: 21 de julho de 2020.

[28] Para uma discussão crítica sobre o conceito e os usos do termo "protagonismo indígena" na Nova História indígena, ver, entre outros, a coletânea organizada por Maria Cristina Bohn Martins e Guilherme Galhegos Felippe, orgs. *Protagonismo Ameríndio de Ontem e Hoje*. Jundiaí: Pacco editorial, 2016.

A percepção de um "longo século XIX", temporalmente balizado entre os anos de 1780 e 1930, têm seduzido diferentes historiadores interessados na transição da colônia para os diferentes sistemas republicanos na antiga América espanhola.[29] Reconhece-se nesse logo século XIX um período de transição repleto de tensões e ambiguidades. Por um lado, percebe-se a emergência de novos valores, concepções de mundo, práticas institucionais e movimentos políticos e sociais que desestabilizaram o Antigo Regime e a ordem colonial na América, como o grande ciclo de insurgência do campesinato indígena no Andes das décadas de 1770 e 1780. Por outro, nota-se também a persistência e a continuidade histórica de concepções de mundo, hierarquias sociais e instituições herdadas do período colonial, que, com marchas e contramarchas, foram apenas gradualmente transformadas e substituídas por ideologias e instituições de caráter liberal e democrático no processo de construção dos Estados nacionais na região.

Viés interpretativo semelhante encontra-se presente na historiografia acerca do Brasil. Em relação aos indígenas, é compartilhada por diferentes historiadores a percepção de que a ruptura com os valores e as práticas do Antigo Regime começa com o consulado pombalino, que realizou profunda reforma na política indigenista colonial.[30] A transmigração da Corte portuguesa para o Rio de Janeiro, em 1808, foi seguida pela imediata implementação de uma política econômica de corte liberal que, tomadas em conjunto, abriram novas perspectivas econômicas e políticas para o Brasil, que se livrou das amarras coloniais. Por isso mesmo, tornou-se uma espécie de "consenso historiográfico" analisar a emancipação política

---

[29] Cf. Brooke Larson, *Trials of Nation Making.* Cambridge, GB: Cambridge University Press, 2004, p. 3.

[30] Vânia Maria Losada Moreira, *Reinventando a Autonomia. Liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo, 1535-1822*. São Paulo: Humanitas, 2019.

do Brasil em uma temporalidade mais larga, situando 1808 como um marco central[31] A independência se fez em 1822, mantendo várias instituições coloniais, como a escravidão e a dinastia dos Bragança no poder. Mas a independência também inaugurou aquilo que José Murilo de Carvalho qualificou de "longo e doloroso parto" do Estado-nação, um parto longo porque perduraria por todo o regime imperial.[32]

É nessa temporalidade de transição que se situa a maior parte dos estudos da segunda parte desta coletânea, que analisa questões fundamentais: a invisibilização dos indígenas nos documentos históricos e a importância dos métodos da pesquisa demográfica e histórica para resgatá-los do desaparecimento; o trabalho indígena e a precariedade de suas vidas e direitos; e o protagonismo indígena, em busca de cidadania e direitos.[33] Fogem desta temporalidade os estudos de Danna Levin Rojo, que discute a transição da condição de súdito para a de cidadão na longo duração da história colonial, e de Pedro Pachaguaya, que problematiza a questão jurídica no Estado Boliviano no contexto da história do tempo presente, marcado por lutas para implementar uma cidadania pluriétnica e multicultural.

---

[31] João Paulo G. Pimenta, A independência do Brasil como uma revolução: história e atualidade de um tema clássico. Em: *História da historiografia*, n.3, set. 2009, p. 53-82, p. 69.

[32] José Murilo de Carvalho, Introdução: as marcas do período. Em: Carvalho, José Murilo de (Coord.). *A construção nacional 1830-1889*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, p. 19.

[33] Sobre a cidadania no Antigo Regime português e colonial, ver: Vitorino Magalhães Godinho, *Estrutura da antiga sociedade portu*guesa. 3. ed. Lisboa: Editora Arcádia, 1977. p. 74; Maria Fernanda Baptista Bicalho, O que significa ser cidadão nos tempos coloniais, Em: Martha Abreu e Rachel Soihet, *Ensino de História*. Conceitos, temáticas e metodologia. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 139-151. Sobre a cidadania e a questão indígena a partir da constituição dos Estados nacionais, ver, entre outros: Ingrid de Jong e Antonio Escobar Ohmstede (coords), *opus cit.;* Vânia Maria Losada, De Índio a Guarda Nacional: Cidadania e Direitos Indígenas no Império (Vila de Itaguaí, 1822-1836)", *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 127-142; Deborah Yashar, *Contesting Citzenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

O capítulo de Chantal Cramaussel analisa o processo no qual os indígenas do norte da Nova Espanha deixaram de ser identificados enquanto tais na documentação colonial sem que, contudo, deixassem de existir. Em virtude do declínio demográfico da população indígena ter se apresentado de forma mais lenta naquela região do que no centro do vice-reinado, a constatação do senso comum era a de que a miscigenação teria ali ocorrido de forma mais rápida. As fontes quantitativas, no entanto, se revelaram insuficientes para cálculos precisos, devido à inexistência de registro dos tributos pagos pelos indígenas – que, usualmente, fornecem dados precisos para a mensuração mais exata. Ao se recorrer aos arquivos paroquiais para conhecer a composição da sociedade colonial, o que se observa são movimentos abruptos de altos e baixos da população indígena, com marcada tendência ao desaparecimento. No entanto, tais variações repentinas correspondem apenas a migrações forçadas através das *encomiendas*[34] ou distribuição de trabalhadores por meio do *repartimiento*. Para evitarem esses grandes deslocamentos, os indígenas passaram a se autodesignar como mulatos ou mestiços, deixando de aparecer nas fontes. É notável a semelhança do sistema de traslado dos indígenas na Nova Espanha com as *bandeiras* no Brasil.

[34] Na América espanhola eram designadas povoações aos espanhóis, que obtinham o direito de solicitar tributo em espécie a seus habitantes em troca de cuidar de sua evangelização, segundo a instituição jurídica das "encomiendas". Nas fronteiras da Nova Espanha, Chile e Paraguai, foram distribuídas também "encomiendas de guerra", como serviços pessoais exigidos aos indígenas em lugares que ainda não haviam sido conquistados, mas que os "encomienderos" conseguiam reunir por meio de força armada, ao lado de suas propriedades. As diferenças entre "encomienda" e redução à escravidão são muito pequenas. Os índios que não haviam sido distribuídos em *encomiendas* também eram obrigados a realizar anualmente trabalhos forçados, já que estavam sujeitos ao sistema de "repartimiento". Para um resumo sobre o assunto no norte do vice-reinado da Nova Espanha, ver Chantal Cramaussel, "La tributación de los indios en el septentrión novohispano", *Indios, españoles y mestizos en zonas de frontera, siglos XVII-XX*, José Marcos Medina y Raquel Padilla, eds., El Colegio de Sonora– El Colegio de Michoacán, 2013, pp. 19-52.

O capítulo escrito por Vânia Maria Losada Moreira enfoca um dos aspectos mais inovadores das reformas pombalinas, representado pelo Alvará de 7 de junho de 1755, que estendeu aos indígenas aldeados as mesmas prorrogativas políticas desfrutadas por portugueses do reino e da colônia. Na prática, isso permitiu que eles acedessem à cidadania típica do Antigo Regime, representada pela participação do governo civil e militar de suas vilas e povoado. De posse desse novo direito, a autora trata do protagonismo dos indígenas, dando especial destaque à luta política que empreenderam para proteger suas terras e seu comércio.

Danna Levin Rojo analisa a transição indígena da condição de súditos para a de cidadãos, localizando essa questão na longa duração do processo de conquista. Em um movimento complexo que envolveu a aliança entre certos povos indígenas e os espanhóis no Novo México, a autora analisa como a historiografia tem problematizado a categoria de indígenas aliados e como eles haviam negociado seus próprios interesses com os espanhóis. Os Tlaxcaltecas não foram os únicos que se aliaram aos conquistadores: também os Otomis, Tarascos e Nahuas participaram deste processo. Os índios sedentários do Novo México igualmente se aliaram aos europeus, após sua reconquista em 1596, passando a lutar com eles contra Comanches e Apaches e outros povos da pradaria. Foi o caso das cidades de Sandía e Abiquiú, formadas por indígenas que retornaram às suas terras no final do século XVI e coabitaram com outros nativos desenraizados de suas comunidades. O governo espanhol promoveu uma política de assentamento dos índios "amigáveis" na fronteira, para que pudessem constituir uma barreira de proteção para cidades espanholas localizadas mais ao sul.

Na conjuntura das disputas territoriais entre Portugal e Espanha, da crise do Antigo Regime e do surgimento de projetos políticos independentistas no eixo argentino, brasileiro e uruguaio, o capítulo de Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo explora a presença

indígena no "êxodo de 1811" e no exército liderado por José Gervásio Artigas. Para isso, cruza fontes e informações, destrinchando o censo de 1811, que registrou a movimentação espacial de populações nômades e núcleos familiares que acompanharam Artigas.

O estudo de Silvia Ratto analisa as características do serviço militar executado por indígenas na fronteira bonaerense, especialmente os chamados "lanceros", entre 1830 e 1870. Em um período particularmente conturbado, caracterizado por disputas políticas em torno de projetos independentistas divergentes, por lutas armadas entre as elites crioulas, por conquistas de territórios indígenas por meio de ações armadas, Ratto busca problematizar o lugar ocupado pelos indígenas nas forças militares crioulas, tendo como fio condutor a questão de saber se a incorporação dos indígenas nas fileiras dos exército foi, para eles, uma via de acesso à condição de "vecinos" e cidadãos.

Ana Paula da Silva e José Ribamar Bessa Freire, em uma perspectiva interdisciplinar, discutem a exploração da mão de obra indígena e as relações por eles tecidas na cidade do Rio de Janeiro (século XIX), relações essas atravessadas por tensões e violências. De modo sutil, os autores propõem uma reflexão acerca dos deslocamentos indígenas para áreas urbanas e das formas pelas quais esses migrantes forçados ou não imprimem suas marcas na construção desses espaços.

O capítulo de Soraia Dornelles analisa a precariedade da condição indígena durante o regime imperial brasileiro, quando a vida, a liberdade e as terras indígenas estavam constantemente em risco ou perigo. Utilizando a documentação policial e a imprensa da época, a autora demonstra que o crescente avanço do capital chocava-se com os interesses e direitos indígenas, presentes na legislação imperial como o Regulamento das Missões (1845) e a Lei de Terras (1850). Explora ainda como os confrontos políticos e territoriais terminaram por produzir justificativas sobre a

necessidade do extermínio étnico e social dos índios na última década do Império brasileiro.

O capítulo de Pedro Pachaguaya dedica-se a analisar o processo de crise jurídica no estado boliviano, descrevendo seus impasses e conflitos ao longo de 30 anos e demonstrando como os povos interpretam – de modo diferente dos acadêmicos e especialistas – os modos de implementação de políticas oriundas da reforma judicial no contexto do Estado Plurinacional. Inicialmente se tentou resolver a crise jurídica a partir de reformas baseadas no multiculturalismo neoliberal que, no entanto, subordinava o direito indígena. Em uma segunda etapa, buscou-se promover uma adequação à nova ordem constitucional que incorporou o direito indígena em uma situação de igualdade hierárquica. As situações de conflito, no entanto, levaram o governo a pretender resolver o problema a partir de um retorno ao monismo jurídico, ainda que o pluralismo jurídico seja constitucional. O autor identifica, ao longo do processo descrito, dois elementos equivocados: em primeiro lugar, a dinâmica social dos povos originários não pode ser transformada por leis; em segundo lugar, a percepção maniqueísta do direito indígena, tomando-o idealisticamente ou, ao contrário, como algo "selvagem" e incivilizado.

O livro *Histórias Indígenas* apresenta episódios e processos que fornecem uma visão global do lugar dos povos indígenas no passado e no presente, lançando luzes sobre o seu importante papel na história. Mas muita pesquisa ainda é necessária para reconstruir a memória dos povos originais da América. A sua diversidade, bem como as relações de enérgica oposição aos portugueses e espanhóis ou de alianças estratégicas com eles e, depois, com os governos nacionais, implica um necessário aprofundamento da história da região, indispensável em um continente tão vasto. No entanto, não existe apenas uma História indígena, mas histórias plurais que assim devem ser mantidas para evitar que as sociedades indígenas

possam ser tratadas de forma homogênea – como muitas das fontes históricas o fizeram em seu tempo. Marcar as diferenças entre os povos, seus modos de ser e de suas próprias histórias torna-se, assim, um desafio para o avanço do conhecimento sobre a memória histórica dos povos indígenas na América.

Bibliografia

ALBERRO, Solange. *Movilidad social y sociedades indígenas de Nueva España: Las élites, siglos XVI-XVIII*. México: El Colegio de México, 2019.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. O que significa ser cidadão nos tempos coloniais. Em: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel. *Ensino de História*. Conceitos, temáticas e metodologia. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 139-151.

BOCCARA, Guillaume. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2001. Disponível em: http://nuevomundo.revues.org/index426.html (Acesso em 17 de julho de 2020).

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Ed. José Olympio, 1936.

MEDINA BUSTOS, Marcos; NÉSPOLO, Eugenia Alicia y LIRA LARIOS, Regina (coords.), *Liderazgos indígenas en zonas de frontera Iberoamericanas siglos XVIII-XIX*. Hermosillo: El Colegio de Sonora, Universidad Nacional de Luján, Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.

CARVALHO, José Murilo de. Introdução: as marcas do período. Em: Carvalho, José Murilo de (Coord.). *A construção nacional 1830-1889*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

COUNTRYMAN Edward e BARR, Juliana, *Contested Spaces in Early America*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press-Southern Methodist University, 2014

CRAMAUSSEL, Chantal. Resenha do livro de Márcio Couto Henrique. *Sem Vieira nem Pombal*, Ed. UERJ, 2018). Em: *Historia Mexicana,* LXXI: 2 (282), oct.-dic. 2021.

CRAMAUSSEL, Chantal. La tributación de los indios en el septentrión novohispano. Em: MEDINA BUSTOS, Marcos e PADILLA, Raquel,

coords, *Indios, españoles y mestizos en zonas de frontera, siglos XVII-XX*, Hermosillo: El Colegio de Sonora– El Colegio de Michoacán, 2013, p. 19-52.

CUNHA, Mafalda Soares da; NUNES, António Castro, Territorialização e poder na América portuguesa. A criação de comarcas, séculos XVI-XVIII. *Tempo,* vol. 22, no. 39, 2016.

DAVALLON, Jean. A Imagem, uma arte da de memória? Em: ACHARD, Paul *et al.* (org.) *Papel da Memória*. Campinas: Pontes, 1999.

DE JONG Ingrid e OHMSTEDE, Antonio Escobar (coords), *Las Poblaciones Indígenas en la Conformación de las Naciones y los Estados en la América Latina Decimonónica.* Zamora: El Colegio de México-CIESAS, 2016.

GODINHO, Vitorino Magalhães. *Estrutura da antiga sociedade portuguesa*. 3. ed. Lisboa: Editora Arcádia, 1977.

HILL Johnathan *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

HILL Johnathan, *Rethinking History and Myth: Native South American Perspectives on the Past.* Urbana: University of Illinois Press, 1988,

LARSON, Brooke. *Trials of Nation Making*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. Os agenciamentos da memória política na América Latina. *RBCS*, v. 29, n. 85, p. 145-158, jun. 2014.

LISBOA, João Francisco Kleba. Etnogênese e movimento indígena: lutas políticas e identitárias na virada do século XX para o XXI. *Interethnic@*– Revista de Estudos em Relações Interétnicas, v. 20, n. 2, 2017, p. 68-86.

MARTINS, Maria Cristina Bohn e FELIPPE, Guilherme Galhego, orgs. *Protagonismo Ameríndio e Ontem e Hoje*. Jundiaí: Pacco editorial, 2016.

MEDINA BUSTOS, Marcos e PADILLA, Raquel, coords, *Indios, españoles y mestizos en zonas de frontera, siglos XVII-XX*, José Marcos Medina y Raquel Padilla, eds.. Hermosillo: El Colegio de Sonora– El Colegio de Michoacán, 2013.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. Indígenas do deserto e do sertão nos contextos de formação de nacionalidades, século XIX. *Habitus* v. 14, n. 2, 2016, p. 213-226.

MONTEIRO, John Manuel. Entre o Etnocídio e a Etnogênese: Identidades Indígenas e Coloniais. Em: Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese de Livre-docência em Etnologia, Departamento de Antropologia da Unicamp. Campinas, 2901, p. 53-78. Disponível na página da internet organizada por John Monteiro até 2012, *Os Índios na História do Brasil: Informações, Estudos e Imagens.* https://plutao.ifch.unicamp.br/ihb/index.htm (Acesso em 17 de julho de 2020).

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

MOREIRA, Vânia Maria Losada De índio a guarda nacional: cidadania e direitos indígenas no Império (vila de Itaguaí, 1822-1836)", *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 127-142.

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

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

PIMENTA, João Paulo G. A independência do Brasil como uma revolução: história e atualidade de um tema clássico. *História da historiografia*, n. 3, set. 2009, p. 53-82.

ROCA, Andrea. Museus indígenas na Costa Noroeste do Canadá e nos Estados Unidos: colaboração, colecionamento e autorrepresentação. *Revista De Antropologia* 58 (2), p. 117-42, 2015.

SIDER, Gerald M. Lumbee Indian cultural nationalism and ethnogenesis (Case study). *Dialectical Anthropology,* p. 161-172, 1975.

YASHAR, Deborah. *Contesting Citzenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

PARTE I - MEMÓRIA E INTERCULTURALIDADE

OS ESTUDOS INDÍGENAS E O BRASILIANISMO CONTEMPORÂNEO NA AMÉRICA DO NORTE[1]

Hal Langfur

Quando a Dra. Izabel Missagia me convidou para falar sobre o tema dos estudos indígenas e o brasilianismo contemporâneo na América do Norte, eu logo decidi não o fazer partindo da genealogia. O grupo de historiadores, etnohistoriadores e antropólogos ativos neste campo nos Estados Unidos é pequeno o suficiente para que possamos manter contato constante, colaborar em vários projetos e aprender muito com os trabalhos uns dos outros. Nossas tradições historiográficas nacionais implicam trabalharmos dentro de certos contextos específicos, que ajudam a explicar o motivo por escolhermos nossos assuntos de pesquisa e como lidamos com eles. No campo da etnohistória, ocorre-me, em especial, o legado influente do academicismo vigoroso focado nos povos nativos da América do Norte e na história de regiões fronteiriças. Mas, no final das contas, nossa genealogia liga brasilianistas aos brasileiros. Vocês são nossa família acadêmica, nossos mentores e interlocutores. Vocês, acima de tudo, estabeleceram os padrões pelos quais podemos nos comparar. Neste sentido, vocês conhecem – provavelmente melhor do que nós – os dados genealógicos que nós, pesquisadores estrangeiros, contribuímos ao campo que vocês institucionalizaram

[1] Conferência proferida no III Seminário Internacional América Indígena: Processos de Mediação e Mestiçagens, realizado na UFRRJ em setembro de 2015 e publicada em *Mnemosine* v.7 n.1, pp. 165-75, 2016.
Tradução de Ricardo Maciel dos Anjos.

e desenvolveram, questão por questão, palestra por palestra, livro por livro.

O que pode não ser tão óbvio, contudo, é a maneira com que nosso treinamento e estrutura institucional afeta a maneira em que nós, brasilianistas nos Estados Unidos envolvidos na área de história indígena, formulamos nossas pesquisas e transmitimos nossas descobertas – junto das suas descobertas – aos nossos alunos. Somos, quase sempre, contratados por departamentos de história, dentro dos quais somos os únicos pesquisadores estudando o Brasil. Frequentemente, somos os únicos – ou um entre dois ou três, em departamentos grandes – estudando a América Latina por inteiro. Recai sobre nós o ofício de ensinar sobre toda a longa história dessa grande região. No meu caso particular, na State University of New York at Buffalo, uma instituição de pesquisa relativamente grande, eu sou, como de costume, o único brasilianista no departamento de história, e tenho somente mais uma colega que trabalha com a América Latina. Suas áreas de ensino incluem as histórias do México, do Caribe e da América Latina contemporânea. As minhas incluem o Brasil (sim, *todo* o Brasil, de 1500 até o presente), América Latina colonial e o mundo atlântico. Sei que estas atribuições vão parecer absurdamente amplas para vocês, mas é esta a realidade das posições que ocupamos em uma profissão no qual três quartos dos docentes em história nacional se especializam na história ou dos Estados Unidos ou da Europa[2]. O um quarto restante se encarrega de ensinar sobre o resto do mundo, encargos os quais temos de convencer comitês de contratação de que estamos qualificados e aptos a exercer. Os cursos que ministramos e, inevitavelmente, os auxílios que recebemos, são influenciados por esta realidade.

[2] Robert B. Townsend, "The Rise and Decline of History Specializations over the Past 40 Years," *Perspectives on History* (Dec. 2015), https://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/december-2015/the-rise-and-decline-of-history-specializations-over-the-past-40-years.

Mas isso não é sempre algo ruim. A amplitude de nossas responsabilidades como professores nos faz focar em conexões e comparações. Também temos que nos comunicar com leitores de língua inglesa que enxergam o Brasil como uma parte da história maior da América Latina, e cujos fundamentos educacionais são os da história dos Estados Unidos. Quando obtemos sucesso, esta visão mais ampla nos ajuda a guiar alunos pelos excessos e excepcionalismos de historiografias nacionalistas, tanto brasileiras quanto norte-americanas. A maioria de nós que trabalha com os povos indígenas do Brasil colonial, por exemplo, inclui em algum grau, em nossos artigos e livros, paralelos puxados das Américas espanhola, britânica, e, frequentemente, também das francesa e holandesa.

Com estas considerações iniciais, permitam-me propor uma única questão. Esta é uma questão que todos vocês já perguntaram. É uma questão que tem energizado a expansão do interesse pelos estudos indígenas aqui no Brasil durante os últimos 30 anos. Depois de vocês, nós também temos feito essa pergunta – e o temos feito dentro dos parâmetros intelectuais e institucionais que descrevi. Enquanto nossas respostas têm muito em comum com as dos acadêmicos brasileiros, espero poder realçar também certas diferenças. A pergunta é esta: "Onde estão os índios?"

Onde estão os índios?

na maioria dos cursos introdutórios sobre o passado colonial da América Latina ensinados nas faculdades dos EUA, e na maioria dos livros didáticos utilizados nestes cursos, os índios dominam a cena. Digo, eles o fazem quando o tópico é a América espanhola. Por que é que eles desaparecem tão rapidamente do nosso panorama histórico da América portuguesa? Naturalmente, esta é uma questão que preocupa a maioria de nós que se propôs a fazer pesquisas no

campo da história indígena do Brasil. Achamos que é uma questão que diz respeito também aos historiadores da América do Norte colonial. Achamos que diz respeito aos nossos alunos. Achamos que explorar esta questão pode nos ajudar a compreender o que norte-americanos rotineiramente se esquecem de ensinar e não aprendem sobre a vastidão do hemisfério ocidental que existe além do território continental dos Estados Unidos.

Ao que o típico curso introdutório de história Latino-Americana em uma de nossas faculdades ou universidades prossegue, progredindo da conquista à consolidação da sociedade colonial na América espanhola, os índios estão por toda parte. É uma história que não se pode contar sem eles: Colombo encontrou os taínos na Ilha de São Domingos; Cortés, os maias e astecas no México; Pizarro, os incas no Peru. O caldeirão do Caribe já tinha, então, estabelecido os padrões de conquista, trabalho coercivo e colapso populacional que assolaram o território dos EUA. As densas populações, agriculturas intensivas, rotações de trabalho forçado e sistemas tributários estatais que anteriormente apoiavam a realeza, o clero e guerreiros, tornaram-se a base da riqueza colonial. Mas não obstante o quão mortais as doenças, o quão cruel a opressão, ou o quão determinados a coroa e a igreja estavam em transformar os sobreviventes desta catástrofe em cristãos desenraizados, os povos nativos persistiram e resistiram, impondo demandas sobre terras e recursos, opondo-se a avanços na depredação, negociando sua introjeção na sociedade colonial, e assegurando suas práticas culturais.

O Brasil, como os alunos americanos frequentemente aprendem, foi um caso atípico. Os portugueses tiveram que lidar com povos mais móveis e menos hierárquicos, espalhados por uma extensa costa atlântica. Sem o costume de produzir excedentes agrícolas, organizados em famílias e tribos, ao invés de em Estados poderosos e reunidos em vilas temporárias, ao invés de concentrados

em cidades imponentes, como Tenochtitlan e Cuzco, os povos brasileiros falantes de tupi, de acordo com as histórias convencionais, rapidamente sucumbiram, ou desapareceram floresta adentro. Alguns missionários denunciaram os abusos sofridos pelos índios, mas antes que uma conversão profunda ao cristianismo pudesse acontecer, os índios desapareceram, substituídos por um influxo de escravos africanos. Relatos da sociedade colonial brasileira amadurecida não mais afastavam às periferias os atuantes de fora das elites – como outrora fizeram – mas a ênfase é nos escravos africanos e em seus descendentes. Os povos nativos quase nunca aparecem. Índios são para a América espanhola, e não para a portuguesa, e alunos norte-americanos curiosos ficam se perguntando por quê.

Como os pesquisadores neste congresso sabem (e ajudaram a explicar), longe de desaparecerem rapidamente da costa atlântica da colônia, os povos nativos formavam a mão-de-obra litorânea primária – tanto livre quanto cativa – durante o primeiro século de colonização. Fora das mais lucrativas áreas produtoras de açúcar do nordeste, que tendia à mais cara mão-de-obra de escravos africanos a partir do início do século XVII, uma multiplicidade de nativos independentes e moradores de missões continuou a existir nos litorais durante o período colonial. Se os índios nunca desapareceram, se eles continuaram a ser figuras importantes em todas as regiões, por que é que os estudiosos ignoraram esta presença por tanto tempo? Esta é uma questão que muitos de vocês já ponderaram. Vocês sabem que a resposta é complexa. As origens intelectuais da desaparição dos índios brasileiros são históricas e historiográficas. Elas podem ser atribuídas a desenvolvimentos na disciplina acadêmica de história, e a limites disciplinares tradicionais. Eles têm a ver com impedimentos à permuta acadêmica que são surpreendentemente teimosos, apesar do mundo globalizado. Algumas palavras acerca de cada um destes motivos ajudará a clarear a natureza do problema, assim como o vivenciamos nos Estados Unidos.

Apagando a história indígena

mais uma vez, quero lembra-los que estou levando em consideração a perspectiva norte-americana, que tradicionalmente enxerga a história do Brasil como parte da história que engloba o passado da América Latina. Neste contexto, a ideia que os povos nativos exerceram uma influência modesta no começo da história do país vem, em parte, de dados demográficos. Populações indígenas pré-colombianas, cujos números são, até hoje, incertos e controversos, evidenciam distinções-chave entre as principais áreas de colonização durante o primeiro século de expansão ultramarina portuguesa e espanhola. Estimativas conservativas da população do México, logo antes do contato com os espanhóis, sugerem até 20 milhões de nativos. A região andina tinha até 12 milhões de habitantes. Em comparação, apesar do vasto território, a região que se tornou o Brasil era o lar de provavelmente três ou quatro – e talvez até seis ou mais – milhões de habitantes. Se assumirmos um colapso demográfico de até noventa por cento durante o primeiro século após o contato, a situação não melhora muito. Graças aos simples números de pessoas, os sobreviventes dos impérios Inca e Asteca exerceriam uma influência maior. Não há como estudiosos ignorarem a importância dos povos mesoamericanos e andinos na sociedade pós-conquista.

Os menos-numerosos e não sedentários índios, Tupis e não-Tupis, que viviam ao longo do litoral brasileiro confundiram os primeiros escritores dos primeiros relatos com sua diversidade linguística e fragmentação política. Os povos interioranos e suas dúzias de famílias linguísticas aumentaram enormemente esta situação desconcertante. Quão mais nômade o grupo, menores suas comunidades e menos articuladas suas hierarquias políticas. Porém, a organização social de grupos familiares indígenas podia ser bastante complexa – algo que observadores ignoraram durante

vários séculos. A ausência de uma liderança centralizada significou que grupos nativos na América portuguesa não se rendiam em massa. Sem riquezas acumuladas oriundas de ouro ou excedentes agrícolas e sem tradição de trabalho forçado, conquistar estes grupos apresentava poucas vantagens, já que liga-los a produção comercial visando lucro era demasiado dispendioso. Dadas estas características, não é surpreendente que a história brasileira não tenha sua versão de Cortés ou Pizarro – nenhum protagonista europeu relevante, tomado como herói ou vilão, sobre quem se baseiam as primeiras narrativas de encontro, resistência e subjugação indígena. Talvez seja o caso de nós, americanos, sermos especialmente suscetíveis a narrativas maniqueístas, o que dificulta nossa compreensão da complexidade do começo da história brasileira.

Diferenças em densidades populacionais, estratégias de subsistência e organização política e social só explicam parte do problema, contudo. Também se deve levar em conta ideologias nacionais e tendências das elites intelectuais. Aqui eu os convido a reconhecerem comigo uma cegueira há muito comum entre estudiosos brasileiros e americanos. Agora sabemos, por exemplo, que agricultura e aquicultura intensivas criaram excedentes agrícolas na bacia amazônica capazes de suportar sociedades maiores e mais estratificadas do que se pensava. Mas suas conquistas culturais – cerâmicas maravilhosas, tradições orais complexas e conhecimento inigualável da floresta – permanecem pouco apreciados. John Monteiro, nosso amigo e ligação transnacional, cuja falta é tão sentida, alertou aos estudiosos brasileiros e americanos sobre nossa visão limitada. Ele notou que a primeira geração de intelectuais brasileiros, no século XIX, que se propuseram a escrever a história de sua nação recentemente tornada independente, consagraram uma imagem de que os índios eram, cito: "nobres, valorosos e (especialmente) extintos (...) a ideia de que o início da história brasileira significava o fim dos índios se tornou tão comum que poucos historiadores (...)

se preocuparam em levar em consideração a presença e participação constantes dos povos indígenas, que, até os dias de hoje, continuam a tornar a história brasileira um enorme quebra-cabeças a ser resolvido por futuros estudiosos."[3] Similarmente ao Brasil, antes de a geração atual de estudiosos ocupar suas posições acadêmicas nos Estados Unidos, era raro que um brasilianista fizesse dos índios o foco de seus estudos.

Estamos mais certos do que nunca que foi um grande erro assumir que uma simples falta de fontes explicava até que ponto os índios tinham sido excluídos da história do Brasil. Escritores europeus, tanto religiosos quanto laicos, deixaram extensas descrições de grupos nativos no começo do século XVI. Tais documentos podem, tempos atrás, ter sido usados para explicar as mudanças sofridas por estes grupos depois que mercadores, missionários e colonos do além-mar surgiram nos litorais brasileiros. Mas, pelo contrário, historiadores evitaram o assunto, relegando-o aos etnógrafos, cujas descobertas, muitas vezes expressivas, contribuíram para uma visão de que sociedades nativas seriam incapazes de se adaptar a mudanças históricas, ou sequer de existir fora da história.

Os historiadores hesitaram, em parte, em aventurar-se pelo território de história indígena porque as provas arquivadas, independente de sua quantidade, eram demasiado desconexas, tendenciosas e difíceis de decodificar. Escritas por missionários, oficiais do governo, elites arrogantes e colonos sedentos por terras e mão-de-obra, as primeiras fontes publicadas e arquivadas simplesmente não permitiam, ao que tudo indicava, fazer uma reconstrução fiel dos pontos de vista dos nativos. Poucos documentos

[3] John M. Monteiro, "The Heathen Castes of Sixteenth-Century Portuguese America: Unity, Diversity, and the Invention of the Brazilian Indians," *Hispanic American Historical Review* 80, n. 4 (Nov. 2000): 710, 717.

sequer se referiam a índios individuais por nome, tampouco refletia seus pensamentos ou sentimentos. Desde o começo, porém, havia certa dissimulação nestes argumentos acerca das fontes: afinal, os documentos que explicitavam as perspectivas dos colonizadores também eram nebulosos. Elites letradas representavam os índios pré-literatos com preconceito. Mas eles também se descreviam de maneira complacente. Fontes que dizem respeito aos índios não eram os únicos documentos que mereciam ceticismo. Restringir a análise somente ao que era representado de maneira imparcial nos arquivos eliminaria a possibilidade de escrever a história de qualquer povo, seja ele colono ou índio.

Mudanças aconteceram lentamente, mas acadêmicos nos EUA, seguindo o exemplo de Manuela Carneiro da Cunha, John Monteiro, José Bessa Freire, e alguns outros, acabaram por fim a aplicar essa e outras percepções a fontes conhecidas, ignoradas e recém-descobertas. O relato documental começou a sugerir novos temas e significados perante as dificuldades analíticas em torno de entidades históricas que eram, em sua maioria, iliteratas. Junto com nossos colegas brasileiros, nós brasilianistas aprendemos a usar uma enorme quantidade de fontes arquivais mundanas, incluindo crônicas antigas, relatos de expedições, escritos de missionários, mapas manuscritos, estudos de propriedade, títulos de posse de terra, dados censitários, testamentos, inventários, casos de inquisição, processos judiciais, petições em nome de colonos e índios, remessas de vilas nativas, documentos eclesiásticos e certidões de nascimento, batismo e casamento.

Por fim, inovações advindas do estudo de escravos, camponeses, mulheres e outras pessoas cujas vozes os arquivos silenciaram, incluindo as dos nativos norte-americanos, ajudaram a atiçar mais interesse sobre a história indígena do Brasil. Assim como o reconhecimento de que a busca por um ponto de vista nativo virgem, inalterado pelo contato com os intrusos, pressupunha uma

visão estática de cultura, que tinha pouco a ver com os turbilhões, alcances e ambiguidades da realidade histórica. É aqui que o trabalho das Dras. Maria Regina Celestino de Almeida, Izabel Missagia e outros, presentes nesse congresso, tem sido tão influente conosco na América do Norte. Ao insistir na integridade do índio supostamente puro e isolado, estudiosos tinham os condenado duplamente a um passado imutável. Em primeiro lugar, estudiosos ajudaram a criar o mito do nativo primitivo, nobre ou selvagem, intocado pela história, diferente de e anterior à sociedade moderna. Então, quando não conseguiam, na prática, localizar tais distinções, dispensaram os índios históricos como corrompidos pelo contato com o mundo colonial. Caricatos dessa maneira, os índios eram ou convertidos ou canibais – ambos de interesse limitado a historiadores acadêmicos. Foi somente quando estudiosos mudaram seu foco para as conexões coloniais e relações interétnicas, para as sociedades híbridas, mestiçagens e culturas fluidas, que ricas histórias começaram a surgir a partir do encontro de povos nativos e não nativos, que interagiram uns com os outros ao longo dos séculos – tanto de formas violentas quanto pacíficas.

Mesmo no Brasil, como vocês sabem, não foi até o começo dos anos 1990 que os estudiosos que mencionei, munidos destas percepções e novas abordagens, lançaram o que pode ser chamado de um esforço coordenado para lidar com algumas das mais gritantes omissões e equívocos da história dos índios brasileiros. Houve, é claro, contribuições individuais precedentes, mas elas não trouxeram consigo as amplas mudanças que ocorreram na área nos anos 1990. A intensificação da pesquisa continua, aqui e conosco, de diversas formas. Suas descobertas continuam a nos impulsionar na América do Norte.

Tendo incorporado as ferramentas da antropologia, geografia cultural, estudos culturais e análise literária, os brasilianistas estão revisitando fontes antigas e descobrindo novas, assegurando assim

uma posição mais proeminente aos povos nativos na sociedade luso-brasileira e às suas margens territoriais. Queremos contribuir, mesmo que de maneira pequena, a este esforço colaborativo e transnacional de mudar as explicações convencionais do passado do Brasil que diminuíram a contribuição histórica de seus povos indígenas. Como aconteceu aqui, há quem, nos EUA, tenha começado a classificar os resultados deste esforço como a "nova história indígena" do Brasil – o que apenas reforça a importância das mudanças em curso. Stuart Schwartz outrora descreveu a mudança com uma referência ao romance de Thomas Hardy, *The Return of the Native* (*O Retorno do Nativo*). Estes dizeres, porém, sugerem a suplantação de uma "velha história indígena", que nunca existiu de fato, exceto como uma óbvia ausência.

De todos os historiadores nos EUA que pesquisam o período colonial brasileiro, há um número surpreendente – a maioria, penso eu – focado em história indígena. Antes que vocês se deixem impressionar por este fato, deixe-me esclarecer, não sem frustração e embaraço, que há menos de uma dúzia de estudiosos sobre o Brasil colonial em grandes faculdades e universidades em todo nosso país. Então, esta transformação, eu reitero, é uma transformação brasileira. Nós brasilianistas tivemos a sorte de ocupar nossos postos em uma época em que pudemos nos beneficiar do seu trabalho extraordinário.

Na esperança de proporcionar futuras trocas, deixarei na biblioteca da UFRRJ uma cópia da coletânea que organizei recentemente, *Native Brazil: Beyond the Convert and the Cannibal, 1500 – 1889* (University of New Mexico Press, 2014), que inclui trabalhos da maioria dos brasilianistas norte-americanos ativos na área de estudos indígenas coloniais e novecentistas. Tivemos a sorte de ter, nesta coletânea, contribuições das Dras. Maria Regina Celestino de Almeida e Maria Leônia Chaves de Resende, da UFSJ. Todas as contribuições neste livro visam desafiar a divisão acadêmica

tradicional dos índios brasileiros em dois grupos, que chamo de "os convertidos e os canibais", ou, em outras palavras, os que aceitaram o domínio colonial e os que o rejeitaram violentamente. Para vos dar uma prova da variedade presente neste trabalho, deixem-me explicar que os ensaios podem ser divididos em quatro grupos, de acordo com as regiões que discutem: Brasil costeiro nos séculos XVI e XVII, a bacia amazônica, Minas Gerais e Espírito Santo e, finalmente, Goiás. O capítulo escrito por Alida Meatcalf, da Rice University, explora autoridade religiosa, estrutura política e resistência indígena nas aldeias da Bahia do século XVI. Dra. Maria Regina compartilha com leitores de língua inglesa seu extraordinário trabalho sobre negociação e reconstituição étnica nas aldeias do Rio de Janeiro. O finado antropólogo Neil Whitehead examina a incursão de várias potências coloniais na região amazônica e as consequências disso ao longo de três séculos. Barbara Sommer, da Gettysburg College, discute o que ela descreve como uma "nobreza nativa" nas aldeias do Amazonas durante a época do Diretório. Nos capítulos focados no Sudeste, Dra. Leônia e eu documentamos o movimento, sob a pressão de uma invasão violenta, dos botocudos e de outros grupos da mata atlântica para as cidades e vilas de Minas Gerais. Judy Bieber, da University of New Mexico, relata a falha do governo em transformar os botocudos em trabalhadores agrícolas, após a declaração de guerra contra eles, em 1808. Finalmente, Mary Karasch e David McCreery, ambos recentemente aposentados das universidades de Michigan e Georgia, analisam as políticas e resistências em Goiás, durante os séculos XVIII e XIX. Creio que vocês verão no livro um panorama bastante útil do estado atual dos estudos indígenas entre os brasilianistas nos Estados Unidos.

É claro que há um público muito maior aqui para um trabalho de tal natureza. E o suporte institucional – por mais que sempre seja um problema no Brasil – é, não obstante, mais amplo aqui, o que encoraja que um maior número de historiadores profissionais

dedique suas carreiras ao campo. Como qualquer estudioso experiente da disciplina sabe, contudo, muito do que parece natural não o é, no que diz respeito à escrita da história. Devido a motivos particulares ao nosso passado nacional, em especial à proximidade, a maioria dos norte-americanos versados em história latino-americana foca nas regiões colonizadas pela Espanha – em especial o México. Há muito mais alunos de espanhol do que de português nos EUA. Dos historiadores que focam no Brasil, apenas uma minoria se especializa no período colonial, onde o impulso revisionista nos estudos indígenas tem se concentrado. Enquanto isso, um número alarmantemente pequeno de obras de pesquisadores brasileiros é traduzido para o inglês. Estas questões estruturais contribuem para a permeação lenta de novas ideias e pesquisas acadêmicas em nossos livros e salas de aula – que foi o ponto de partida desta minha fala. Esta situação é particularmente desafortunada neste momento, em que historiadores americanos têm sugerido perspectivas mais inclusivas atlânticas, hemisféricas e transnacionais mais inclusivas como antídotos para o paroquialismo e o excepcionalismo. Dada a natureza de organização social nativa, faz sentido comparar os povos não sedentários e semissedentários dos povos das Américas do Norte e do Sul. Estes grupos têm mais em comum uns com os outros do que com as grandes sociedades sedentárias do México e do Peru. Dedicar mais atenção a suas semelhanças e diferenças traria grandes benefícios às histórias comparativas indígenas e coloniais das Américas. Devíamos todos incentivar tais interesses comparativos entre nossos alunos.

Por fim, permitam-me terminar enfatizando uma maneira em que nós brasilianistas estudiosos dos povos nativos não somos diferentes de vocês. Refiro-me à nossa responsabilidade compartilhada. Passamos nossas vidas profissionais estudando e ensinando sobre povos que, em vários casos, foram derrotados e desterrados por um avanço colonial inexorável. Caçados e

massacrados, forçados a trabalhar, ou adoentados por epidemias, centenas de grupos acabaram por desaparecer como entidades distintas. Outros acharam maneiras de se adentrarem na sociedade colonial, e depois nacional, fazendo importantes, se restritas, escolhas ao longo de seu caminho. Seja favorecendo os fundos remotos da selva, vivendo em reservas indígenas, estudando e trabalhando em áreas urbanas, ou pressionando legisladores federais em Brasília em busca de tratamento melhor, eles continuam a reagir às circunstâncias, e lutam para dar forma a seus futuros. Hoje, os que se auto identificam como povos indígenas formam oficialmente menos de um por cento da população do Brasil. Seu número reduzido torna fácil esquecer a que ponto suas presenças foram importantes – e continuam a ser – muito depois de seu primeiro encontro com os europeus. Há ainda muito a ser feito por todos nós para ajudar a reconstruir as histórias de povos há muito reduzidos a estereótipos, erroneamente considerados diminuídos ou erradicados, e considerados irrelevantes, mesmo quando alteraram a história de uma parte enorme das Américas. Quero estender minha profunda gratidão à Dra. Izabel e a todos vocês, por terem me convidado para vir aqui e participar deste comprometimento conjunto.

A VIDA DO *BORUM* KUÊK, A REPATRIAÇÃO DO CRÂNIO E O ENCONTRO INDÍGENA

Izabel Missagia de Mattos

Todo dizer é político, especialmente o que envolve "mortos"
e, sobretudo, o que se refere aos mortos/indígenas[1].

Axel Lazzari

Introdução

A cidade mineira de Jequitinhonha, situada na fronteira com a Bahia, tornou-se palco de uma homenagem inédita no Brasil ao receber em novembro de 2011, por ocasião da comemoração de seus 200 anos, os restos mortais do um antigo habitante: *Kuêk*, ou Joachim Quäck (1804-1834) – como tornar-se-ia conhecido em sua segunda língua, a alemã. O evento foi marcado por homenagens, festejos e cerimônias solenes e contou com o protagonismo dos povos Krenak, Aranã, Mucurin, Maxakali, Pataxó, Pataxó Hã-hã-hãe e Pankararu – habitantes das proximidades – que manifestaram suas condolências por meio de cantos, danças e rituais[2].

---

1 Axel Lazzari em "Presentación del debate: Reclamos, restituciones y repatriaciones de restos humanos indígenas: cuerpos muertos, identidades, cosmologías, políticas y justicia". *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana,* 2011, p.03, tradução livre.

2 Em 2015, o Ministério Público Federal, com a intermediação do Ministério das Relações Exteriores, recebeu mostras de sangue dos Yanomami levadas para os Estados Unidos para pesquisa, sem a anuência dos indígenas. Após a devolução, os restos foram

O retorno dos restos de Kuêk – ou de suas "relíquias indígenas", segundo a promoção do evento pela Prefeitura Municipal de Jequitinhonha – forneceu ocasião para a organização de um Encontro Indígena que visou a celebrar os reflexos da co-existência entre as "nações" na produção científica, mobilizando também estudantes e representantes de movimentos sociais. Algumas discussões suscitadas pelo evento, do qual participei como convidada, interessam a este ensaio de cunho histórico/etnográfico[3].

A repatriação foi promovida pela assessora da Prefeitura de Jequitinhonha, a jornalista Solange Pereira, em sua gestão junto ao Consulado da Alemanha no Rio de Janeiro. O Instituto de Anatomia da Universidade de Bonn esteve de posse do crânio do indígena por, pelo menos, um século e meio[4]. Para representar a instituição científica, esteve presente no evento seu diretor Karl Schilling, professor de Anatomia e Biologia Celular e responsável pela identificação, liberação e traslado do crânio.

Este capítulo aborda temáticas relativas à vida de Kuêk, à história dos índios no Brasil, à história da Antropologia e aos processos de repatriação de restos humanos – considerados uma via para o acerto de contas com o passado colonial.

---

enterrados segundo os ritos fúnebres dos Yanomami. Cf. Alenice Baeta, Biopirataria, Cultura Material e Repatriação do 'Sangue Yanomami. Em: *Combate ao Racismo Ambiental*. Disponível em: https://racismoambiental.net.br/2016/04/07/biopirataria-cultura-material-e-repatriacao-do-sangue-yanomami/ (Acesso em 17 de julho de 2020) .

[3] Agradeço a Geralda Chaves Soares, pedagoga e indigenista atuante na região por décadas, pela indicação para participar do evento; por ceder algumas fotos de seu importante acervo pessoal e pela leitura atenciosa deste capítulo. Geralda foi uma das principais conferencistas e articuladoras do evento, onde apresentou seu livro *Na trilha guerreira dos Borun*, Belo Horizonte: Instituto Metodista Izabela Hendrix, 2010. As fotos sem indicação de autoria foram feitas por mim.

[4] Por ter vivido na Alemanha, a jornalista localizou o crânio. Consultados por ela a respeito do interesse pela repatriação, os Krenak demoraram a decidir-se sobre sua pertinência que, afinal, foi positivamente considerada.

Podemos denominar "regressiva"[5] a metodologia utilizada, que explora a biografia do menino indígena – *kruk*, em língua indígena, ou curuca, na língua franca[6] – nascido nas matas adjacentes ao antigo presídio de São Miguel por volta do ano de 1804. A opção pela biografia permite focalizar a análise sob um viés historiográfico mais propriamente social, em uma *zona de fronteira*[7] cujo estudo – muito além de dizer respeito apenas a processos locais – ilumina importantes elementos conformadores da nação brasileira[8].

O príncipe Maximilian Alexander Philipp zu Wied-Neuwied[9] (1782-1867) – doravante Maximiliano de Wied-Neuwied – adquiriu Kuêk aos 12 anos, como despojo de uma guerra ofensiva decretada contra os "botocudos antropófagos"[10] em 1808 pelo príncipe regente

---

5 Por "história regressiva", entendo uma metodologia que combina trabalho de campo etnográfico com pesquisa em arquivos de modo a relacionar presente e passado. Nathan Wachtel define o método tanto como combinação de problemáticas quanto das técnicas – históricas e etnográficas –, que tem como base um objeto também duplamente composto. Ver Andrea Daher em: "Nathan Wachtel: História e Antropologia de uma América 'Subterrânea'. Entrevista a Nathan Wachtel". *Sociologia & Antropologia,* 2014, vol.4, n.1, pp.259-276..

6 As linguistas Charlotte Emmerich e Ruth Montserrat mostraram como o vocábulo botocudo *kruk* (criança) "entrou para o léxico corrente dos brasileiros de Minas Gerais e Espírito Santo no século XIX sob a forma de 'curuca' ou 'curuquinha, para designar as crianças índias capturadas". Em: "Sobre os Aymorés, Kréns e Botocudos. Notas Linguísticas". *Boletim do Museu do Índio,* 1975, p.10

7 Para a noção de zona de fronteira (*borderlands*) ver Cynthia Radding em "Naturalizing Borderlands in Time and Space: imperial frontiers and historical indigeneities in the America", *Habitus* v. 14, n. 2, p. 5-19, 2017 e Cynthia Radding e Danna Levin Rojo (coords.), em *The [Oxford] Handbook of Borderlands in the Iberian World.* New York: Oxford University Press (2019).

8 Yuko Miki, *Frontiers of Citizenship: a black and indigenous history of postcolonial Brazil*. New York: Cambridge University Press, 2018.

9 Maximiliano de Wied havia estudado na Universidade de Göttingen e, inspirado, sobretudo, pelas viagens de Alexander von Humboldt, empreendeu a expedição científica ao Brasil entre 1815 e 1817, publicando as descobertas dessa expedição na obra *Viagem ao Brasil nos anos de 1815 a 1817* (1820-21).

10 Denominados pelos portugueses de "botocudos" por causa do adorno labial característico, o *imató* – disco de madeira leve comparada ao "botoque" utilizado como

de Portugal[11]. Kuêk passou a servi-lo em sua missão pioneira de descrever e classificar humanos e não-humanos presentes nos ambientes pelos quais expedicionou, de predomínio de Mata Atlântica. Renomeado Joachim Quäck pelo príncipe e vivendo no castelo de Neuwied – "pátria" do príncipe às margens do rio Reno, então anexada ao reino da Prússia –, o *borum* atuou como auxiliar da escrita etnográfica e como exemplar (vivo e/ou morto) das peripécias do viajante.

O antropólogo potiguar Luís da Câmara Cascudo (1898-1986) chegou a escrever uma crônica[12] sobre o "botucudo" que, cotejada a outras fontes e estudos sobre o período, será o fio condutor da biografia de Kuêk.

---

rolha das garrafas de cachaça –, este povo se autodesigna *Borum* (gente). Paul Ehrenreich, *Índios botocudos do Espírito Santo no século XIX*. Vitória, Ed. IHGES, 2004 (1887), pp. 47-48. A acusação de "antropofagia", por sua vez, está relacionada ao aspecto jurídico do decreto, para reivindicar um caráter de "justiça" à guerra movida contra os povos indígenas. Ainda que a prática da antropofagia não faça parte da sua cosmopolítica, o canibalismo foi insistentemente utilizado no corpo próprio daquele decreto como um dos seus principais argumentos jurídicos para a guerra movida contra aquele povo. Ver Izabel Missagia de Mattos, *opus cit.*, 2004.

11 Assinado no dia 13 de maio de 1808, o Decreto real determinava ainda a promoção da navegação do Rio Doce, pressionado pelos interesses dos ingleses. Ver Haruf Espíndola, A navegação do Rio Doce: 1800-1850, em: *Navigator*, v.3, n.5, p.50-72, 2007. Na prática, o Decreto autorizou o genocídio e a escravidão indígena

12 Luis da Câmara Cascudo. "Quack e o Príncipe de Wied-Neuwied". Especial para o *Diário de Notícias*. Rio de Janeiro, Domingo, 26 de Março de 1939. Note-se a proliferação de publicações de notícias sobre os botocudos na Corte devido, principalmente, às controvérsias geradas pela presença de uma família na Exposição Antropológica de 1882, explorada no artigo de Marina Vieira "A Exposição Antropológica Brasileira de de 1882 e a exibição de índios botocudos: performances de primeiro contato em um caso de zoológico humano brasileiro". *Horizontes Antropológicos*, ano 25, n. 53, 2019.

Chegada da urna com os restos de Quäck na Câmara Municipal de Jequitinhonha e as primeiras honrarias, que marcaram todos os três dias de evento[13]. (Foto: Geralda Soares)

Guerra e despojos, paisagens e exílio: a vida de Kuêk

Foi Quäck, botucudo, que atravessou o Atlântico, falou alemão, caçou nas tapadas principescas, cantou para sangue azul e está sepultado em Neuwied…

Tornou-se a atração … Aguentou os invernos, olhando a neve impossível em sua terra distante. …

Quäck, saudoso do genipapo e do urucu…em vez de depilado à ponta de espinho ou dente de cotia, raspavam-lhe a face escura,

[13] Os principais emblemas da repatriação descritos pelos pesquisadores latino-americanos podem ser observados na disposição dos elementos na Câmara Municipal de Jequitinhonha: a urna, com a bandeira; as autoridades políticas e diplomáticas: o cônsul adjunto da Alemanha no Rio de Janeiro, Makus Haas e a representação municipal; as autoridades científicas: o diretor do Instituto de Anatomia da Universidade de Bonn, Karl Schilling, a historiadora Christina Rostworowski da Costa e a antropóloga Izabel Missagia de Mattos; as lideranças Krenak. Tal como aconteceu na Argentina, também no Brasil a notícia foi amplamente coberta pela imprensa local, nacional e internacional.

> de zingomas salientes, lábios grossos, os dois olhinhos negros e desconfiados, furando assombros…
>
> Morto, Quäck não escapou à sua missão científica. Resta-lhe o crânio, feio e nu, rindo ainda, numa estante do Museu Anatômico da Universidade de Bonn.
>
> Luís da Câmara Cascudo, 1939

Situando-se no baixo Vale do Jequitinhonha – ou Rio Grande de Belmonte, como foi conhecido –, a cidade de Jequitinhonha tem suas origens no antigo "presídio" de São Miguel – sede da Sétima Divisão Militar do Rio Doce.

A capital do Império Português havia sido recentemente instalada no Rio de Janeiro quando a ocupação e colonização daquela imensa área geográfica – na qual viviam diferentes povos indígenas – foram determinadas pelo Decreto de Guerra Ofensiva contra os "botocudos". O próprio Decreto estabelecia a criação das sete circunscrições militares, cada uma com seu quartel, correspondendo a uma Divisão Militar.

O vocábulo colonial "presídio" possui um sentido ambíguo, pois, além de designar postos avançados de fronteira para conquista e proteção de territórios, também pode significar "arraial", por sediar um pequeno núcleo urbano[14]. Especialmente na Capitania de Minas, aqueles presídios seriam projetados para degredo de criminosos punidos com o banimento da vida social urbana. Segundo o intendente e desembargador português José João Teixeira Coelho (1731-1788), para lá seguiam os "maus vassalos" ou "vadios", transformados em "feras nos arraiais, nos Sertões e nos

[14] Ver Rubenilson B. Teixeira, "Os Nomes de Cidade no Brasil Colonial: Considerações a Partir da Capitania do Rio Grande do Norte", em *Mercator* – Revista de Geografia da UFC, ano 02, número 03, 2003, pp 53-60.

lugares inacessíveis"[15]. "Atrevidos" por natureza, os vadios passavam a exercer, naqueles espaços, importantes "atividades de avanço da civilidade, ou seja, na conquista dos Sertões, no combate aos índios e aos quilombos"[16]. A Capitania de Minas seria pródiga a este respeito, como observou o desembargador português em relação aos sertões do leste da Província do Ouro:

> Por estes homens atrevidos é que são povoados os Sítios remotos do Cuieté, Abrecampo, Pessanha e outros: deles é que se compõem as Esquadras, que defendem o Presídio do mesmo Cuiethé da irrupção do Gentio bárbaro, e que penetram, como feras, as matas virgens, no seguimento do mesmo gentio: e deles é finalmente, que se compõem também as Esquadras, que muitas vezes se espalham pelos matos, para destruir os quilombos de negros fugidos, e que ajudam as Justiças nas prisões dos réus…[17]

Em relação às suas características étnicas, a categoria "vadio" era composta por mestiços e negros forros, embora pudesse englobar indivíduos de cor branca, segundo observou Márcia Amantino, para quem a "cor da vadiagem" pode ser definida como resultante dos contatos interétnicos.[18] Os moradores daqueles lugares de

---

[15] José João Teixeira Coelho. Instrucção para o governo da Capitania de Minas Geraes. (1780). Em: *RAPM*. Ano VIII, fascículo I e II, 1903. p. 478

[16] Marcia Amantino, "O Mundo das Feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – Século XVIII". Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2001, p.123

[17] José João Teixeira Coelho, *opus cit.,* p. 478. Sobre os habitantes dos presídios, informa também Haruf Espíndola que: "… além de jagunços e mateiros, a maior parte era recrutada à força, entre criminosos e vadios das cidades e vilas de Minas Gerais. Por ordem do Governador de Minas Gerais e pela conveniência pública, [as praças] não deviam ser transportadas para fora da área em que atuavam, para não deixarem "indefesas tantas famílias e estabelecimentos". Também não estavam preparadas para auxiliarem as forças do exército, "pela pouca e não adquirida disciplina" militar. Em: https://drd.com.br/historia-das-divisoes-militares-do-rio-doce-uma-homenagem-aos-245-anos-da-pmmg/ (Acesso em 03 de julho de 2020)

[18] Márcia Amantino, *opus cit,* p. 123

desterro que eram os presídios coincidiam, portanto, com a "cor da vadiagem" da Capitania do ouro. Indígenas e negros foram, assim, os protagonistas da povoação daqueles sertões e de suas histórias.

Ao longo da transição do período colonial para o imperial no Brasil, observa-se outra transição, a do pensamento etnográfico europeu: o campo original da filosofia se deslocava então para o da ciência natural. Dispositivos coloniais – como a própria guerra justa e a legitimação da "tutela" do trabalho indígena –, permaneceram, no entanto, incólumes século XIX adentro.

Ao longo do Antigo Regime, aqueles (de)sertões eram considerados lugares vazios porque povoados por índios assemelhados às feras. Diversas bandeiras penetraram os sertões do leste da Capitania para "conquistar" o "gentio", combater quilombos e fundar "presídios". Em 1769, por exemplo, Antônio Cardoso de Souza recebeu do Conde de Valadares ordens precisas para a conquista do gentio nas imediações do Cuieté. No relatório de sua expedição ao Rio Doce, ele descreveu a descoberta de uma lagoa povoada de "animais monstruosos que várias pessoas da minha conduta os viram".[19]

Em meio a tal imaginário colonial relacionado à natureza local também seriam figurados seus habitantes humanos e não-humanos. As fantasias sobre os indígenas "botocudos" impregnaram, assim, a nascente etnologia europeia.

Persuadido pelo antropólogo físico e zoólogo Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) – realizador de estudos craniológicos sobre as raças humanas e seu mentor na Universidade de Göttingen –, assim como pelo próprio naturalista Alexander von Humboldt (1769-1859), Maximiliano de Wied-Neuwied aportava

[19] Relatório de Cardoso de Souza para Conde Valadares. Local: Vila Vitória do ES. 15.9.1769. Arquivo Conde de Valadares. Biblioteca Nacional, Seção de manuscritos. Códice: 18,2,6 doc 301

no Rio de Janeiro em julho de 1815 – véspera da queda de Napoleão na Europa – para iniciar sua expedição pioneira: em dois anos, iria percorrer as capitanias de Minas, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Bahia.

Segundo Luís da Câmara Cascudo, o intento do príncipe por um exemplar de botocudo, vivo ou morto, foi manifesto já em sua recepção pelo conterrâneo Carl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868), outro nobre naturalista que o apresentou à Corte por meio do Secretário de Estado de Negócios Estrangeiros e Ultramarinos, Araújo Azevedo. Esse diplomata português prometeu intermediar o pedido do cientista junto ao Governador da Capitania de Minas.

Numa carta ao conterrâneo viajante Auguste Saint-Hilaire (1779-1853) o militar francês Guido Thomaz Marlière (1767-1836) comentou, em 1821, que lhes foram "informados horrores" sobre a compra e venda de filhos de índios em São Miguel[20]. Quatro anos depois, já designado diretor geral dos índios da Província de Minas, Marlière informava a existência do "botocudo" João, igualmente levado para a Alemanha, com a família. Tendo lá falecido a esposa, João decidiu, segundo o militar, retornar ao Brasil para "buscar outra, que escolheu bem feia e pretende voltar":

> Já o fardei e vou lhe dar outra espingarda que me requer porque tudo quanto recebeu da generosidade de Sua Majestade imperial teutônica, bebeu: até uma magnífica espingarda, que um escrupuloso brasileiro (na forma do costume) lhe comprou por três patacas...[21]

---

[20] Silvana Cassab Jeha, "O Padre, o Militar e os Índios: Chagas Lima e Guido Marlière, civilizadores de botocudos e kaingangs nos sertões de Minas Gerais e São Paulo, século XIX". Tese de doutorado em História. UFF, 2005, p. 131

[21] Guido T. Marlière. Ofício para o presidente de Minas Gerais, 18/2/1825. *RAPM*, vol. 10, 1905, p. 570. O padre indigenista curitibano e contemporâneo de Marlière, Francisco das Chagas Lima (1758 – 1832), julgou que Marlière se referia a Quäck na passagem acima, o que parece improvável, uma vez que o *borum* levado pelo príncipe Maximiliano,

Já se configurava o início de uma era das então chamadas "exposições etnográficas" (hoje concebidas como "zoológicos humanos") que exibiam pessoas "exóticas" de diferentes lugares do planeta e que correram o mundo ao longo de todo o século XIX. Eram motivadas pela ambição colonialista de dominar e categorizar povos e pessoas, transformadas lucrativamente em atrações populares, sobretudo na Europa[22]. No Brasil, em 1882, também seria organizada uma "exposição antropológica", na qual uma família de "botucudos" do Espírito Santo foi enganada e levada para o Rio de Janeiro para ser medida, estudada, exibida. Contando com enorme sucesso de público e repercussão na imprensa, a mesma família seria enviada ilegalmente para a Inglaterra, em um caso que gerou muitas controvérsias publicadas nos jornais cariocas[23]. A Exposição Antropológica deve ser compreendida no contexto científico internacional. Seu diretor, Ladislau Neto, no discurso de abertura, chegou a afirmar que a Exposição ergueria o Império do Brasil ao "nível da intelectualidade universal", isto é, da Europa e dos Estados Unidos[24].

Um "indiozinho" encomendado pelo diplomata português Araújo Azevedo ao Governador da Capitania de Minas – "como se faz de um saguim ou de um papagaio", nos dizeres de Câmara Cascudo –, finalmente chegou à Corte. Provavelmente devido à guerra movida à época contra os índios, "era evidentemente mais fácil [conseguir] dez índios vivos que a cabeça de um morto" –,

além de ter dominado a língua alemã, viveu solteiro em Neuwied e não consta que tenha retornado ao Brasil (Jeha, *opus cit.*, p. 129)

22 Sobre a temática da exibição de indígenas em feiras e museus, ver, por exemplo, Nelson Sanjad em: ¨Exposições internacionais: uma abordagem historiográfica a partir da América Latina: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* vol.24 n.3, 2017

23 Marina Vieira, *opus cit.*

24 Ladislau Neto *apud* FERREIRA, Lúcio Menezes. Território primitivo: a institucionalização da Arqueologia no Brasil (1870-1917). Tese de doutorado. Unicamp, 2007, p. 251

ponderou o antropólogo. O curuca seria finalmente destinado ao naturalista e diplomata russo, Barão Georg Heinrich von Langsdorff (1774-1852), que tinha um pedido semelhante, para ser tomado como "modelo vivo" em seus estudos de "antropologia linguística".

Em correspondência ao presidente da Província, o diretor dos índios do Mucuri, Augusto Otoni, relatava, no ano de 1861, os esforços da Companhia do Mucuri para conter o tráfico de crianças indígenas:

> Outra providência escrupulosa e geralmente cumprida é a proibição de tomar aos índios os filhos para os conservar em mal disfarçada escravidão, ou para os remeter para longes terras, ora como mercadoria de comércio, ora como presente de festas que se costuma fazer aos potentados. Cuido poder asseverar a V. Ex^{cia} que, do meu distrito e durante minha direção ainda não saiu um indiozinho (curuca).[25]

A naturalização deste triste tráfico infantil perdurou por décadas após o decreto de guerra, e os filhos dos indígenas eram tomados para servirem de "presente de festas" e força de trabalho de potencial utilidade para a agricultura local. Em uma perspectiva de longa duração, passou a ser considerada uma medida "salvacionista" resguardar os "órfãos" do "pecado" e "ignorância" dos "selvagens": a maior parte dos viajantes que por ali passou, depois do príncipe de Wied-Neuwied, tentou levar consigo alguma dessas crianças, cujos tristes destinos por vezes chegaram a ser relatados[26].

---

[25] Relatório do Diretor dos índios do Mucuri, Augusto Otoni, ao Presidente da Província, de 1861, citado por Charlotte Emerich e Ruth Montserrat, *opus cit,* nota 27, pp. 49-50

[26] Saint-Hilaire também negociou um menino para levar para a Europa, após vários périplos que descreve em sua *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*, p. 276. Já o curuca obtido pelo austríaco Johann Emanuel Pohl conseguiu escapar. (Em: J. E. Pohl, *Viagem no interior do Brasil*. São Paulo, EDUSP, 1976 [1817-1821], pp. 141-142).

Todos os viajantes naturalistas estrangeiros que percorreram a região, invariavelmente, levaram consigo um no retorno de sua comitiva. O político Teófilo Otoni (1807-1869) e o engenheiro Victor Renault (1811-1892) relataram a morte precoce dos seus *kruks* levados para as cidades. Também Saint-Hilaire deteve-se no "problema" das crianças indígenas traficadas no Jequitinhonha e seu destino trágico[27].

A posse ou tutela do 'índio' passou a integrar a imaginação coletiva sobre a nação, não apenas no Brasil, como demonstrou Sara Brenton (2008) em um estudo comparativo entre Brasil e Estados Unidos. A autora também observou, no mesmo período, o fascínio pela ideia "romântica" de civilizar os indígenas por meio da tutela "humanitária".

As informações obtidas pelo diretor do Instituto de Anatomia de Bonn para documentar a repatriação dos restos do *borum* Kuêk foram bastante precisas a respeito de sua vida e morte na Alemanha. Para isso, o cientista pesquisou relatórios de viagem e a correspondência pessoal do príncipe, constatando ter sido em 1816, em Porto Seguro, que o índio foi adquirido de um professor português de latim chamado Moreira do Pinho.

Segundo detalhou Câmara Cascudo, o príncipe desembarcara no sul da Bahia para iniciar sua célebre expedição, quando encontrou na propriedade do professor um casal de "botocudos" do qual não queria se desfazer, pois pretendia enviá-los de presente a seus familiares em Portugal. Kuêk contava, então, com estimados 12 anos. A negociação para a compra do indiozinho em posse do português se revelou complexa. Nos dizeres do antropólogo, ele "trabalhou muito para conseguir um dos bichos, mais seguro e

[27] Ver Izabel Missagia de Mattos, "Educar para Dominar". Revista do Arquivo Público Mineiro, pp. 98 a 109. Ano XLVII N. 1, 2011. Sobre estas impressões e outras representações dos "Botocudos", ver também Marco Morel, A saga dos Botocudos: Guerra, imagens e resistência indígena. São Paulo: Hucitec, 2018.

amimado em suas mãos do que em casa do professor" – que mudou de ideia quando lhe foi oferecido, em troca de Kuêk, um "lote de coisas diversas": um cavalo, ali mesmo adquirido, uma espingarda portuguesa e um binóculo[28].

O príncipe comprou também um "negrinho" em Salvador, com o objetivo de conduzir a "parelha étnica" para Neuwied – fato comum em exibições do gênero na Europa. "Das raças formadoras do 'Homo brasiliensis'", observou ironicamente Câmara Cascudo, o naturalista "levava dois componentes sem a necessidade do preparo taxidermista". Mas o "negrinho" – de quem sequer se sabe o nome – sucumbiu em Neuwied pouco tempo depois de sua chegada, em 1819, de um "colapso".[29]

Wied declarou, em uma de suas cartas encontradas pelo biólogo, que Quäck foi dado a Moreira de Pinho pelo "Ouvidor Marcellino D'Acunha, que havia enviado entre 20 e 30 indígenas para o Rio"[30].

Durante toda a expedição do aristocrata naturalista, Kuêk cumpriu as funções de caçador, remador, bagageiro: "dentro das florestas rareadas de Belmonte, Quäck fornecia caça, armava arapucas, apanhava aves, desentocava animais, pescava, nadava, dançava..." O *borum* se destacou por sua "dedicação, valentia, força e coragem", que, conforme observou Câmara Cascudo, "assombraram" o príncipe que o apontou repetidamente como importante contribuidor, sobretudo no contato e na comunicação com os indígenas.[31]

---

28 Luís da Câmara Cascudo, *opus cit*, grifo meu.

29 *ibidem*

30 Karl Schilling. Entrevista concedida para a Revista da Biblioteca Nacional. Em: Ronaldo Pelli, "Professor Karl Schilling fala à Revista de História sobre o encontro entre o índio Kuêk e o príncipe Maximilian zu Wied, no século XIX, e acaba com mitos sobre a morte do índio". *Revista de História da Biblioteca Nacional*, 13/maio/2011.

31 Câmara Cascudo, *ibidem*

O naturalista permaneceu por três meses no Quartel dos Arcos – hoje cidade de Jequitinhonha – dedicando-se à observação da paisagem e do povo *borum*. Longe de considerar os sertões por onde andou como um local "desconhecido e inexplorado", o viajante conseguiu reconhecer, por meio da dedicada interlocução de Quäck, que aquele território era, de fato, bem conhecido e seus recursos, da mesma forma, explorados.

Ainda que considerasse "nobre" o caráter de "independência" dos indígenas, o príncipe alertava aos portugueses, de parca presença nos sertões, que "somente o aumento da população europeia e a diminuição dos terrenos de caça [poderiam] induzi-los a uma mudança gradual do modo de vida".[32] A sujeição dos indígenas aos portugueses apenas se apresentava para ele como possibilidade por meio da erradicação da selva, concebida como "terrenos de caça" e garantidora da sua autonomia.

Marlière, reportando-se a explicações nativas, havia observado a estreita relação que os povos do Rio Doce mantinham com o ambiente de Mata Atlântica, refletida na sua própria ideia de paraíso: "O ardor do sol [os] mata e afugenta: até segundo a sua mitologia o castigo dos maus na outra vida é viverem em campos com um sol ardente, sem rios e sem caça"[33]

O conhecimento das cosmologias indígenas acumulado por Marlière em seus muitos anos como diretor de índios visou a agradá-los de modo a facilitar sua "civilização". No verbete "aldeamentos" do ABC da civilização enviado como resposta ao aviso de 1826, ele afirmou ter fundado aldeamentos em "matos virgens, pátria dos índios em vizinhança de rios navegáveis, sendo possível, abundantes

---

[32] Maximilian de Wied Neuwied, *Viagem ao Brasil*. Companhia Editora Nacional. 1940. p. 242 (grifo meu).

[33] Marlière *apud* John Manuel Monteiro, Tupis, Tapuias e Historiadores, Tese de Livre-Docência, IFCH-Unicamp, 2001, p. 137.

de peixe, que determinará sua fixidade pela abundância, daquele sustento, e o deleite dos banhos sem os quais não passam".[34]

Quando, décadas mais tarde, os missionários capuchinhos estabeleceram na região uma missão religiosa, projetaram "civilizar" os indígenas erradicando-lhes o "amor pela selva" – única forma concebível para adestrá-los como força de trabalho, "motriz da nação". Para tanto, além de promoverem a separação dos filhos de seus pais indígenas, a própria paisagem natural da floresta deveria transformar-se em plantações e pastagens, "civilizando" o país..

No retorno do príncipe à Europa, mais do que os resultados de descobertas realizadas na expedição no Brasil, foi notada a presença de Joachim Quäck como seu mordomo pessoal[35]. Em Neuwied, segundo Câmara Cascudo, o *borum* "ficou importantíssimo", e sábios iam visitá-lo, exposto numa das salas do castelo, "como a uma anomalia". O modo como Quäck suportava viver em Neuwied constituía também um dos objetos de investigação dos "sábios": "rodava Quäck nas mãos eruditas, medido e palpado, entre comparações e cotejos" – observou o antropólogo potiguar. "Revistas dedicavam páginas inteiras discutindo sua ancestralidade. Blumenbach, professor em Goettingen, examinou-o"[36].

Além de tornar-se objeto de pesquisa, observação e descrição – o príncipe dedicou-se a investigar se as características "raciais" do botocudo seriam influenciadas e/ou transformadas no novo

---

[34] Guido Marlière, em *Reflexões sobre os Índios da Província de Minas Gerais, Março de 1826 apud* Silvana Cassab Jeha, *opus cit*., p. 138. Segundo observou John Monteiro, as reflexões de Marlière, Organizadas em ordem alfabética, como respostas ao pedido do Imperador, "proporcionaram um verdadeiro dicionário sobre o estado dos índios da Província, especialmente nos conturbados vales do Doce e do Jequitinhonha". (J. Monteiro, opus cit, p. 136)

[35] Ver Erik Petschelies, As Redes da Etnografia Alemã no Brasil (1884-1929). Tese de doutorado em Antropologia. Unicamp, 2019, p. 152.

[36] Câmara Cascudo, *ibidem*

ambiente –, Quäck contribuiu para a obra do aristocrata em sua tarefa de registrar costumes, língua e hábitos dos botocudos, colaborando ativamente na elaboração de dicionário da língua botocuda. Como disse o próprio Wied:

> Escrevi em parte esse vocabulário quando me encontrava às margens do Rio Grande de Belmonte; aumentei-o depois, à medida que o jovem Quäck fazia progressos na língua alemã. Tive ocasião depois de fazer examinar esse botocudo pelo Sr. Goetling, sábio dotado de singular poder de penetração para o estudo aprofundado das línguas, que teve a gentileza de comunicar-me o resultado de suas investigações sobre a língua de que nos ocupamos. Sem dúvida, quando Quäck vier a possuir melhores conhecimentos do alemão, será possível fazer importantes aditamentos a esse ensaio...[37]

Nas cartas do príncipe, Quäck é normalmente citado como um mordomo, porém seu nome não se encontra na lista de pagamento consultada por Karl Shilling[38]. Vivendo no palácio, ele recebia frequentes visitas de curiosos que lhe pediam para montar arcos e flechas e que agisse de acordo com seus costumes "exóticos". O *borum* passou a manejar o arco sob pagamento a dinheiro, que utilizava para comprar bebidas. De acordo com Câmara Cascudo, "Quäck ia bebendo o que encontrava. Ficava valente e brigão, provocando lutas".

Em seu relato de viagem de 1819, Maximiliano deixa entrever que já observava o sofrimento do indígena, solitário naquela terra estranha: "Quem não conhece a mágica atração de alguém por sua terra natal e suas formas tradicionais de vida. Onde está o caçador, que não sente desejo de retornar para as florestas que ele vagava em sua juventude..."

---

37 Maximilian de Wied Neuwied, *opus cit,* p. 289.

38 Karl Schilling. Entrevista concedida para a Revista da Biblioteca Nacional. Em: Ronaldo Pelli, *opus cit*.

O antropólogo analisou em sua crônica o destino de Quäck, que acabou por confirmar a tese do príncipe da "degradação do índio nobre" mediante o contato com a "cultura branca": vivendo no castelo, o *borum* perderia alguns de seus hábitos, tornando-se "pacificado", mas corrompido. "Ele tornou-se amigo das bebidas e com o passar do tempo, completamente bêbado, causando destruições em Neuwied até que passou a tornar-se um incômodo para o príncipe, que deixou de levá-lo consigo em outras viagens que empreendeu".[39]

No verão de 1834, estando ausente o amigo e senhor em viagem de expedição aos Estados Unidos, Quäck sucumbiu a uma inflamação no fígado relacionada ao abuso de álcool. Foi enterrado de acordo com os ritos católicos, em Neuwied. Lá se encontra uma carta do príncipe, na qual declara que o crânio de Quäck havia sido levado pelo médico da Corte, Hofrath Bernstein, para o Museu do Instituto de Anatomia em Bonn em alguma data entre o seu falecimento e o ano em que a carta foi escrita em 1861.[40]

O príncipe de Wied-Neuwied não estava só: outros cientistas e atores influentes no indigenismo coetâneo colecionaram objetos e restos humanos de indígenas apreendidos em combate. O mesmo ocorreu, por exemplo, com o Secretário de Assuntos Indígenas nos Estados Unidos, Thomas McKenney (1785-1859), que não apenas coletava partes dos corpos (escalpos e crânios) e outros objetos indígenas, como passou a tutelar crianças para "civilização".[41] Deste modo, prisioneiros indígenas capturados em circunstâncias diversas tinham suas cabeças, cérebros e corpos "preservados" em instituições científicas, como ocorreu com Kuêk, transformado em

---

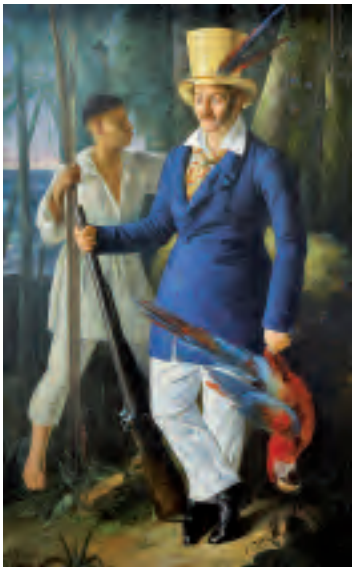
39 Câmara Cascudo, *ibidem.*

40 Karl Schilling. Entrevista concedida para a Revista da Biblioteca Nacional. Em: Ronaldo Pelli, *opus cit*.

41 Ver Sara Elizabeth Brandon, Penas de Papel: um estudo comparativo da imagem indígena no Brasil e nos EUA. Tese de Doutorado em Multimeios. Unicamp. 2005

troféu de "caça" e "peça viva de museu", tendo, após sua morte, o crânio preservado para estudos.

O destino de, pelo menos, um dos meninos indígenas de McKenney também não seria diferente do de Quäck, tendo se autoexterminado após ser recusado por uma donzela branca.[42] Do mesmo modo, no Brasil, esse tipo de "degradação" seria observado como resultado da "civilização" – como foi o caso de Pacó, o professor indígena da missão de Itambacuri cuja biografia pude analisar[43].



"Retrato do Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied com o Botocudo Quäck" (1828)[44].

[42] *Ibidem.*

[43] Ver Izabel Missagia de Mattos, Os dilemas da "civilização" sob o olhar do professor indígena Domingos Ramos Pacó, na transição para a República. *Memórias Indígenas* Ano 1 n.1, no prelo

[44] Johan Heinrich Richter. Óleo sobre Tela 210 x 126 cm. Em: Renate Löschner e Birgit Stein-Gamber (reds.) . *Viagem ao Brasil do Príncipe Maximilian de Wied Neuwied.* Biblioteca Brasiliana da Robert Bosh GmbH. Petrópolis: Kapa Editorial, 2001.

Crânios, espetáculos e coleções científicas

> Os crânios … eram partes integrantes das redes sociocientíficas, pois eram causadores de reações de outros agentes – como de indígenas ou cientistas, distintas em sua essência, perante sua presença. Uma vez em circulação na rede e com potencial para causar efeitos, os crânios eram tanto agentes inter-relacionais, como também signos na fronteira entre humanidade e objetividade e, assim, potencialmente embaçadores dos limites nas relações entre pessoas e coisas.[45]

O primeiro de uma série de crânios de botocudos enviados para a Alemanha foi desenterrado pelo próprio Maximilian de Wied-Neuwied no Quartel dos Arcos para presentear seu mentor e cientista natural e antropólogo, Johann Friedrich Blumenbach, cujas teses foram debatidas por intelectuais como Goethe e Humboldt[46].

Obter o crânio de botocudo equivalia, segundo Câmara Cascudo, a "uma profanação revoltante para a indiaria". O próprio naturalista pôde comprovar o fato, que relatou detalhadamente, quando sorrateiramente resolveu desenterrar um cadáver para roubar o crânio.

> À curta distância das casas, no recesso da floresta, sob a mata luxuriante e florida, enterraram um jovem botocudo, de vinte e trinta anos de idade, um dos mais turbulentos guerreiros da sua tribo. Armados de picaretas, dirigimo-nos à sepultura e apanhamos o notável crânio. Embora tomasse o maior cuidado em guardar segredo sobre a minha intenção de abrir a sepultura, a notícia em pouco se espalhou pelo 'quartel', causando forte sensação entre aquela gente ignara. Impedidos pela curiosidade, maugrado um secreto terror, vários se acercaram da porta do meu quarto e

[45] Erik Petschelies, *opus cit*, p. 157

[46] *ibidem*

> quiseram ver a cabeça, que eu, entretanto, escondi imediatamente no mala e tratei de mandar o mais cedo possível para a Vila de Belmonte.[47]

O temor de potências patogênicas contidas nos pertences e restos dos mortos é conhecido em etnologia ameríndia – em especial no caso da cosmologia *borum*. Para evitar o *nandyón* – um dos componentes da pessoa – que continua existindo em seus restos, todos os pertences do morto devem desaparecer, e a própria comunidade, de preferência, deve ser transferida de lugar. "Em sua odisseia para adquirir um crânio" – relata o antropólogo potiguar –, o príncipe "escondeu-o como um tesouro, resguarilando-o das vistas dos suspicazes aymorés". Ainda assim, por "vinte vezes julgou o precioso encargo perdido nos desvios das mulas ou esbarramentos da canoa".

O político Teófilo Otoni, em 1858, enumerou os métodos genocidas utilizados pelos soldados das Divisões Militares contra os botocudos, denunciando também a venda de 16 "preciosas" cabeças de botocudos mortos em combate para um francês, para o Museu de Paris em 1846[48].

No Uruguai, o combate aos indígenas no início do século XIX foi igualmente impiedoso. Sobreviventes de um massacre perpetrado pelo Estado uruguaio em 1831, em Salsipuedes, os denominados

---

47 Maximilian de Wied Neuwied, *opus cit,* pp. 252-253

48 Teóphilo Benedicto Ottoni, Notícia sobre os selvagens do Mucury em uma carta dirigida pelo Sr. Teófilo Benedito Ottoni ao Senhor Dr. Joaquim Manuel de Macedo. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB)*, tomo XXI, p. 191-238. Rio de Janeiro: Typ. Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro. 1858, pp. 09-10. O politico expôs nesta carta detalhes sobre a comercialização das crianças indígenas; os pioneiros da região tinham seus próprios curucas para utilizarem como escravos ou comercializar; algumas comunidades pobres chegaram a viver do tráfico de crianças indígenas, como foi o caso de São José de Porto Alegre, na foz do Rio Mucuri. Podia-se obter um curuca em Minas e no Espírito Santo por 100 mil réis ou, em lugares carentes, como São José, por meio de simples troca por uma espingarda.

"últimos charruas" foram levados para a França para serem exibidos em feiras como exemplos de povos selvagens, contraponto da "civilização" imperialista. Seus restos foram parar no Museu do Homem, sendo repatriado, em 2002, o crânio do cacique Vaimaca Perú (1780-1833)[49].

O etnólogo alemão Paul Ehrenreich (1855-1914) levaria para a Europa, após conferir todas as medidas, dois crânios de botocudos aldeados na região do Rio Pancas, afluente do Doce, que haviam morrido havia aproximadamente dez anos, além do crânio de Potetu – o grande atirador de flechas, que falecera havia poucos meses – e de mais quatro outros.[50]

Chegando o crânio do *borum* desenterrado pelo príncipe ao seu mentor Blumenbach, este o estudaria "no quinto fascículo do seu 'Decadas Craniorum'"[51]. Segundo Manuela Carneiro da Cunha, quando o antropólogo físico analisou o crânio, rapidamente o classificou "a meio caminho entre o orangotango e o homem".[52] Com efeito, colocados em uma escala evolutiva "darwiniana", os botocudos passaram a ser considerados o grupo humano situado no mais inferior grau de desenvolvimento, como um "elo perdido" entre a humanidade e a animalidade, até mesmo por estudiosos do Museu Nacional, no Brasil[53].

---

[49] Axel Lazzari, *opus cit*, p.03

[50] Erik Petschelies, *opus cit*, p. 157

[51] Câmara Cascudo, *opus cit.*

[52] Manuela Carneiro da Cunha, "Política Indigenista no século XIX", em: Manuela Carneiro da Cunha (org). *História dos Índios no Brasil.* São Paulo: Cia das Letras, 1992, p.134

[53] Empossado no cargo de Diretor do Museu Nacional, que ocupou entre 1895 e 1915, João Batista Lacerda (1846-1915) recobria os Botocudos com estereótipos que visavam a enunciar soluções "científicas" para o governo dos índios e para a colonização dos territórios nacionais. Classificados por ele como "raça" postada no último degrau evolutivo da humanidade, os Botocudos eram considerados objetos passíveis a um governo científico. Apesar de não defender o extermínio indígena pelas armas, apregoava um modo de fazê-los desaparecer por meio da solução eugênica.

Na Argentina, investigadores da época também estudaram coleções de crânios no Museu de Ciências Naturais de La Plata e consideravam que os esqueletos patagônicos poderiam ajudar a esclarecer a origem do homem nas Américas. Naquele contexto, o estudo dos crânios era considerado determinante para descobertas acerca da gênese e evolução das "raças"[54].

O Instituto de Anatomia em Bonn, que recebeu o crânio de Quäck, tornou-se célebre pelo trabalho de Hermann Schaaffhausen – considerado um dos pais fundadores da moderna antropologia física na Alemanha –, que publicou extensivamente sobre o formato e a evolução dos crânios humanos e estudou o crânio do primeiro Neanderthal encontrado próximo a Bonn.

Rudolf Virchow (1821-1902), considerado o maior especialista em Antropologia Física na Alemanha da segunda metade do século XIX, estudou a maioria dos crânios dos botocudos para lá levados, inclusive os quatro doados por Dom Pedro II para a Sociedade de Antropologia de Berlim em 1875[55]. Segundo apurou o jornal *Deutshe Welle Brasil*, pelo menos 28 crânios oriundos do Brasil fazem parte de acervos em museus na Alemanha – três dos quais de botocudos, da coleção do viajante Georg Wilhelm Freyreiss (1789-1825), que se encontram depositados no Museu de História Natural Senckenberg, em Frankfurt am Main. O Centro de Anatomia da Universidade de Göttingen também abriga, na coleção do anatomista Blumenbach, pelo menos um crânio de botocudo[56].

O historiador Jürgen Zimmerer, da Universidade de Hamburgo, afimou que "durante um longo período, e parcialmente até hoje, não houve quase nenhuma consciência da injustiça relacionada a

[54] RYAN, Carolyne. Indigenous Possessions: anthropology, museums, and nation-making in Argentina, 1862-1943. University of Wisconsin-Madison, 2011. PhD Thesis

[55] Erik Petschelies, *opus cit.*, p.160

[56] NEHER, Clarissa. Crânios de indígenas brasileiros, controverso legado colonial alemão. Jornal *Deutsche Welle* 07.03.2017

estas coleções. Isso é uma consequência da continuidade de padrões coloniais de percepção e de um hábito de exibição do 'outro' classificado em termos raciais"[57].

O anatomista Karl Schilling, responsável pela identificação e traslado do crânio de Kuêk de Bonn até Jequitinhonha em maio de 2011, destacou, na biografia de Quäck, a sua relevante contribuição científica, uma vez que o indígena chancelou grande parte da obra produzida na viagem do príncipe ao Brasil.

Preparação do crânio para a cerimônia por Karl Schilling

O encontro indígena e a repatriação

sendo uma região rica em histórias e culturas, em que pese a situação de carência social na qual vive grande parte da população, o Vale do Jequitinhonha apresenta hoje um contexto étnico bastante diversificado, marcado, principalmente, por mobilizações indígenas e quilombolas em torno do reconhecimento de suas identidades e direitos, assegurados pela Constituição de 1988, porém não atendidos, na prática, sobretudo no que tange às lutas por território.

[57] *ibidem*

Ao valorizar a memória indígena da região, o evento contribuiu para dar visibilidade aos diversos atores sociais ali representados.

Para ressaltar a importância da contribuição de Quäck para a obra do naturalista, o evento na cidade de Jequitinhonha foi denominado "Encontro Indígena: homenagem ao *borum* Quäck e ao príncipe Maximiliano", enfatizando a interculturalidade e a possibilidade de diálogo entre conhecimentos tradicionais e científicos.

Logo na chegada, o crânio foi embalado em uma urna enfeitada com pedras semipreciosas pela comitiva alemã, a qual seria posteriormente recoberta pela bandeira nacional – de acordo com o ocorrido em registros etnográficos semelhantes de outras situações de repatriação documentadas em diferentes países do continente sul-americano[58]. A ritualística internacional para a repatriação dos restos indígenas parece reproduzir, em linhas gerais, a estrutura cerimonial de repatriação de soldados mortos em combate, seguindo, portanto, um modelo oriundo da moderna diplomacia ocidental e baseada na racionalidade científica.

A urna com o crânio exposto permaneceu toda a madrugada na sede da Prefeitura, vigiada pela guarda de honra ("tiro-de-guerra" do Exército) do município de Jequitinhonha. Grande curiosidade havia em torno deste momento, e os indígenas apresentaram suas homenagens fúnebres a Kuêk, iniciando um grande movimento

[58] Os pesquisadores coincidem em identificar o trauma sofrido por aqueles que reivindicam a repatriação como principal fundamento dos pedidos formalizados. Ressaltam ainda o fato de sempre existir um "tripé" de atores políticos envolvidos neste tipo de cerimônia, a saber: cientistas/acadêmicos; agentes do Estado e povos indígenas. Por meio deste desenho tripartite se configura uma ocasião propícia para reconhecimento dos atores políticos envolvidos. Além disso, as reivindicações de restos humanos podem fazer parte de estratégias para reconstruir território, mediante a sacralização da terra, por enterro. Sobre o estatuto do repatriamento de bens culturais no Brasil, ver Karine Costa, "Pensar o patrimônio cultural por meio da repatriação e restituição de bens culturais" em *Patrimônio e Memória*, v. 14, n. 2, p. 256-271, 2018.

no sentido de reinterpretar o passado regional, cujo espírito permaneceu ao longo dos outros dias.

No segundo dia do evento, enquanto o crânio ainda jazia na prefeitura sob os cuidados da guarda de honra, houve conferências de especialistas e ativistas da história dos índios no Brasil. Os debates revelaram a consciência dos presentes sobre a inquestionável herança indígena na região.

No último dia, um domingo de manhã, com a presença da guarda de honra e da banda de música, foi realizada a cerimônia final de transferência dos restos mortais das mãos do cônsul adjunto da Alemanha, Markus Haas, ao prefeito Roberto Alcântara Botelho e, concomitantemente, das mãos do prefeito para o representante indígena Douglas Krenak. Após as formalidades da transferência, foram descerradas as placas homenageando o príncipe – que passou a nomear um mirante para o rio Jequitinhonha – e o *borum* Kuêk, que passou a nomear uma Alameda na cidade. O clima era de solenidade, com banda de música e falas dos políticos. Ainda que a "nação alemã" tenha sido expressamente homenageada no evento, o momento mais esperado foi a verbalização do pedido de desculpas aos índios pelo prefeito da cidade.

Por fim, houve ainda o descerramento das placas da "Alameda Borum Kuêk" e do "Mirante Príncipe Maximiliano" e a entrega de um diploma de reconhecimento científico ao prof. Karl Schilling.

Como parte da cerimônia de repatriação do crânio de Kuêk, foram organizadas conferências por ocasião do Encontro Indígena que ali tiveram lugar. As palestras dos convidados foram debatidas de modo a reforçar a ideia de interação entre as perspectivas científicas e nativas, enriquecedora do debate sobre a memória indígena. A relação de colaboração ocorrida entre Quäck e o naturalista alemão era assim, emblematicamente, enfatizada. De acordo com a historiadora da obra de Wied-Neuwied, Christina Rostworowski da Costa, a contribuição de Quäck foi reconhecida pelo príncipe

em seus diversos escritos posteriores à expedição, sobretudo na descrição da natureza regional e estudos linguísticos.[59]

Líder e xamã Krenak recebem do prefeito a urna com o crânio e entoam homenagens na língua *borum* (foto: Geralda Soares)

A repatriação de restos indígenas, tal como vem ocorrendo nas Américas, constitui um processo cujas características parecem manter certa regularidade. Sugere, até mesmo, um desenho estrutural, por apresentar-se frequentemente sob um teor conflitivo e caracterizar-se por um desenlace marcado pela existência de três atores principais: de um lado, os que demandam a "volta" dos antepassados ao lugar de origem; de outro, os atores que são acionados pela demanda e, como intermediários, os atores que

[59] Ver Christina Rostworoski da Costa, O Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied sua Viagem ao Brasil (1815-1817). Dissertação de Mestrado em História. USP, 2008. O vocabulário da língua Botocuda organizado pelo Príncipe de Wied-Neuwied até hoje é considerado como um dos mais completos, devido à contribuição de Quäck (cf. Emmerich & Montserrat, *opus cit*, pp. 18-19)

apoiam uma das partes ou que atuam como árbitros, viabilizando o diálogo entre pontos de vista por vezes divergentes sobre os direitos dos povos indígenas.

A partir de estudos de casos de repatriação e restituição de restos indígenas na Argentina, Paraguai e Uruguai, o antropólogo argentino Axel Lazzari, cotejando estudos etnográficos, sugere algumas outras características comuns nas descrições e análises das situações investigadas[60]. O caso da repatriação do crânio do indígena Quäck para a cidade de Jequitinhonha ocorrido em maio de 2011 não foge às regras observadas pelos pesquisadores latino-americanos – os quais, por sua vez, mantêm um diálogo comparativo com procedimentos semelhantes ocorridos nos Estados Unidos.

Diferentemente do Brasil, nos outros países americanos citados, existem legislações específicas para o problema. Nos Estados Unidos, a Lei 101-601 foi promulgada em 16 de novembro de 1990 e recebeu a sigla NAGPRA (Lei de proteção às sepulturas nativas e à repatriação), com a qual ficou conhecida. Essa lei visou a normatizar as interpretações divergentes dos burocratas do Estado, do Exército e dos cientistas e obriga a repatriação dos restos humanos guardados nos museus e outras instituições governamentais, abrangendo também os objetos considerados sagrados e patrimônios das comunidades, que não podem pertencer a nenhum indivíduo em particular.

Legislações sobre a preservação do patrimônio histórico e cultural em diversos países latinoamericanos – inclusive no Brasil – podem, de fato, levar a interpretações que sustentam serem os restos humanos indígenas bens da nação, e não de seus próprios descendentes.

Na Argentina, com a promulgação da Constituição da República de 1994, passou a ser reconhecido aos indígenas seu estatuto de

[60] Axel Lazzari, *opus cit*.

preexistentes à formação do Estado. Com isso, uma série de direitos antes vedados – sendo um deles o de demandar restos humanos de seus ancestrais de posse de museus ou instituições similares – têm sido exercidos. Comunidades indígenas passam por profundas transformações devido ao novo status legal[61].

Ainda que pesem as reinvidicações de restituição de restos de antepassados promovidas pelas comunidades indígenas na Argentina, tal como no Brasil, estas não se apresentam na lista principal das pautas de suas lutas, uma vez que a necessidade de sobrevivência digna ainda se impõe.

Processos de repatriação têm sido judicialmente tratados como "reparação histórica" devido às violências vividas pelos indivíduos e povos envolvidos. A recuperação da memória de importantes lideranças históricas indicam que tais reivindicações transcendem o simples "respeito aos mortos", uma vez que as comunidades indígenas contemporâneas se afirmam como autênticos descendentes e sujeitos de direito, reforçando a legitimidade de suas lutas.

Ao remeter o debate ao contexto da emergência das disciplinas, percebe-se o forte teor colonialista da prática de se restringir os direitos das populações originárias em nome da "civilização" ou "progresso". No Brasil, conforme reconhecido pela Sociedade Brasileira de Arqueologia[62], esse teor colonialista se reproduz internamente nas instituições acadêmicas que se valem da mesma antiga prerrogativa que privilegia às instituições de pesquisa a posse de bens arqueológicos e restos humanos.

Sobre a possilidade deste tenso diálogo sobre a salvaguarda de objetos e restos indígenas entre direitos humanos, de um lado, e instituições científicas onde se encontram depositados, de outro,

---

61 *Ibidem*

62 *Arqueologia em Debate. Jornal da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, 2011. Disponível em: http://sabnet.com.br/jornal/ (Acesso em 07 de julho de 2020).

refletiu o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira ao discutir sobre "eticidade", referindo-se especialmente ao "choque entre pontos de vista entre os índios norte-americanos e a 'comunidade dos museus'". Os pontos de vista discordantes se relacionavam, então, ao direito de coleta e expatriação de restos e objetos indígenas, exercidos historicamente pelos cientistas. Os pontos de vista em discordância foram assim dispostos pelo autor:

> Enquanto os museus argumentam que o povo em geral tem o direito de aprender sobre a história da humanidade e não apenas limitar-se à história de seu próprio grupo étnico, os índios respondem que isso é uma profanação e uma forma de racismo. Alegam os museus que os índios tradicionalmente não dão muita importância ao corpo mas ao espírito; o que respondem os índios dizendo que a vida é um ciclo, originado na Terra pelo nascimento e a ela retornando pela morte, ciclo este que não pode ser quebrado. Reivindicam ainda os museus seus direitos em nome das ciências: respondem os índios que as necessidades culturais, isto é, da cultura indígena, são muito mais importantes do que as da ciência[63].

Ao relatar esse diálogo entre indígenas norteamericanos – entre os quais se sobressaíam aqueles com formação universitária – e a "comunidade dos museus", o antropólogo pretendia demonstrar como no Brasil e em outros países latinoamericanos dificilmente poderiam ser estabelecidas condições de possibilidade de diálogo, na medida em que se observa uma distância cultural com ínfimas chances de ser diminuída de modo a garantir inteligibilidade, o que favorece a imposição do discurso hegemônico. A legislação norte-americana, por exemplo, surgiu de um dissenso entre os povos indígenas e os arqueólogos e antropólogos físicos.

[63] Roberto Cardoso de Oliveira, "Indigenismo e moralidade" em *Tempo Brasileiro,* 1992:48.

Os avanços nesta direção são possibilitados pela luta dos povos indígenas, mas dependem também de modificação das práticas das disciplinas ocidentais, por meio de rigorosa autocrítica. As prerrogativas e superioridade eurocêntricas na disposição dos corpos e a relação entre etnoconhecimentos e ciência constituem, assim, temáticas atingidas em cheio pela repatriação. O tema dos direitos das populações indígenas neste debate passa a mostrar que as contradições deixam de se estabelecer entre a ciência, de um lado, e a religião, de outro, enfatizando a oposição entre grupos humanos que usufruem de todos os direitos e outros que não têm essa sorte.[64]

O vice-cônsul Markus Haas e o líder da Associação Indígena, Ivan Pankararu (Jocosamente chamado de "príncipe" pelas crianças no evento).

[64] "El debate, entonces, no es entre ciencia y religión o entre conocimiento y superstición, sino entre aquellos grupos humanos que gozan de todos los derechos y aquellos que no tienen esa fortuna." Gustavo Verdesio, Entre las visiones patrimonialistas y los derechos humanos: Reflexiones sobre restitución y repatriación en Argentina y Uruguay. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, vol. 1, n. 1, 2011, p.3.

Bibliografia

AMANTINO, Márcia. O Mundo das Feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – Século XVIII. Tese de doutorado em História. UFF, 2001.

ARQUEOLOGIA EM DEBATE. Jornal da Sociedade de Arqueologia Brasileira (2011) http://sabnet.com.br/jornal/

BAETA, Alenice. Biopirataria, Cultura Material e Repatriação do 'Sangue Yanomami. Em: Combate ao Racismo Ambiental. 07 de maio de 2016. Disponível em: https://racismoambiental.net.br/2016/04/07/biopirataria-cultura-material-e-repatriacao-do-sangue-yanomami/ (Acesso em 17 de julho de 2020).

BRANDON, Sara Elizabeth. Penas de Papel: um estudo comparativo da imagem indígena no Brasil e nos EUA. Tese de Doutorado em Multimeios. Unicamp. 2005

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "Indigenismo e moralidade". *Tempo Brasileiro,* 41-55.

CÂMARA CASCUDO, Luis da. Quäck e o Príncipe de Wied-Neuwied. Especial para o *Diário de Notícias*. Rio de Janeiro, Domingo, 26 de Março de 1939.

COELHO, José João Teixeira. Instrucção para o governo da Capitania de Minas Geraes (1780). Em: *RAPM*. Ano VIII, fascículo I e II, Jan/jun 1903. p. 478

COSTA, Christina R. O Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied sua Viagem ao Brasil (1815-1817). Dissertação de Mestrado em História. USP, 2008.

COSTA, Karine. Pensar o patrimônio cultural por meio da repatriação e restituição de bens culturais. *Patrimônio e Memória*. São Paulo, Unesp, v. 14, n. 2, p. 256-271, 2018.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Política Indigenista no século XIX". Em: Cunha, Manuela Carneiro da (org). *História dos Índios no Brasil.* São Paulo: Cia das Letras, 1992.

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

DAHER, Andrea, 2014. Nathan Wachtel: História e Antropologia de uma América "Subterrânea". *Sociologia & Antropologia*, 2014 v.4, n.1, pp.259-276.

EHRENREICH, Paul. *Índios botocudos do Espírito Santo no século XIX*. Vitória, Ed. IHGES, 2004 (1887).

EMMERICH, Charlotte e MONTSERRAT, Ruth. "Sobre os Aymorés, Kréns e Botocudos. Notas Linguísticas". *Boletim do Museu do Índio*, pp. 5-42, 1975.

ESPÍNDOLA, Haruf S. A navegação do Rio Doce: 1800-1850. *Navigator*, v.3, n.5, p.50-72, 2007.

ESPÍNDOLA, Haruf S. *Sertão do Rio Doce*. Bauru: Edusc /Univale/Instituto Terra, 2005

ESPÍNDOLA, Haruf S. História das Divisões Militares do Rio Doce (https://drd.com.br/historia-das-divisoes-militares-do-rio-doce-uma-homenagem-aos-245-anos-da-pmmg/, acesso em 15/06/2020)

FERREIRA, Lúcio Menezes. Território primitivo: a institucionalização da Arqueologia no Brasil (1870-1917). Tese de doutorado. Unicamp, 2007.

FORDE, C.; HUBERT, J. AND TURNBULL, P. (Ed). The Dead and their Possessions: repatriation in principle, policy and practice. Routledge, London and New York, 2002

FRANÇA, Jussara (coordenação). *A Colonização Alemã no Vale do Mucuri.* Série Estudos e Ensaios n. 1, Fundação João Pinheiro. 1993, 161p

GIRÃO, Eduardo Tristão. "200 anos depois, restos mortais do índio botocudo Kuêk voltam para casa". *Correio Brasiliense*, em 09/05/2011 08:00

JEHA, Silvana Cassab. O Padre, O Militar e os Índios: Chagas Lima e Guido Marlière: civilizadores de botocudos e kaingangs nos sertões de Minas Gerais e São Paulo, século XIX. Tese de doutorado em História. UFF, 2005

LACERDA, João Batista; PEIXOTO, Rodrigues. 1876. Contribuições para o Estudo Antropológico das Raças Indígenas: os Botocudos. *Arquivos do Museu Nacional*, (1): 47-75.

LAZZARI, A. "Presentación del debate: Reclamos, restituciones y repatriaciones de restos humanos indígenas: cuerpos muertos, identidades, cosmologías, políticas y justicia". *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*. V.1 N.1. 2011.

LÖSCHNER, Renate e STEIN-GAMBER, Birgit (reds.). *Viagem ao Brasil do Príncipe Maximilian de Wied Neuwied.* Biblioteca Brasiliana da Robert Bosh GmbH. Petrópolis: Kapa Editorial, 2001.

MIKI, Yuko. *Frontiers of Citizenship: A black and indigenous history of postcolonial Brazil.* New York: Cambridge University Press, 2018.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. "Educar para Dominar". *Revista do Arquivo Público Mineiro,* pp.. 98 a 109. Ano XLVII N. 1 2011

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. Colonization, mediation, and mestizaje in the borderlands of Nineteenth-Century Minas Gerais, Brazil. Em: RADDING, Cynthia e LEVIN, Danna (orgs.) *The [Oxford] Handbook of Borderlands in the Iberian World*. New York: Oxford University Press (2019).

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. *Civilização e Revolta*: *os Botocudos e a catequese na Província de Minas*. Bauru: Edusc/Anpocs, 2004.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. Os dilemas da "civilização" sob o olhar do professor indígena Domingos Ramos Pacó, na transição para a República. *Memórias Indígenas* Ano 1 n.1, no prelo.

MONTEIRO, John Manuel. Tupis, Tapuias e Historiadores, Tese de Livre-Docência, IFCH-Unicamp, 2001.

MOREL, Marco. A saga dos Botocudos: Guerra, imagens e resistência indígena. São Paulo: Hucitec, 2018.

NEHER, Clarissa. Crânios de indígenas brasileiros, controverso legado colonial alemão. *Deutsche Welle* 07.03.2017

OTTONI, Teóphilo Benedicto. Notícia sobre os selvagens do Mucury em uma carta dirigida pelo Sr. Teófilo Benedito Ottoni ao Senhor Dr. Joaquim Manuel de Macedo. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB)*, tomo XXI, p. 191-238. Rio de Janeiro: Typ. Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro. 1858.

PELLI, Ronaldo. "Professor Karl Schilling fala à Revista de História sobre o encontro entre o índio Kuêk e o príncipe Maximilian zu Wied, no século XIX, e acaba com mitos sobre a morte do índio" *Revista de História da Biblioteca Nacional*, 13/maio/2011.

PETSCHELIES, Erik. As Redes da Etnografia Alemã no Brasil (1884-1929). Tese de doutorado em Antropologia. Unicamp, 2019 .

POHL, Johann Emanuel. *Viagem no interior do Brasil*. São Paulo, EDUSP, 1976 [1817-1821].

RADDING, Cynthia. Naturalizing Borderlands in Time and Space: imperial frontiers and historical indigeneities in the America. *Habitus*. v. 14, n. 2, p. 5-19, jan./jun. 2017

RADDING, Cynthia. & LEVIN, Danna (orgs.) *The [Oxford] Handbook of Borderlands in the Iberian World*. New York: Oxford University Press. 2019.

RENAULT, Pierre Victor. Carta encontrada na França, escrita por Pierre Victor Renault ao irmão Léon, em 1877, narrando seu contato com a região e os habitantes das Gerais. http://filosofonet.wordpress.com/relatos-do-brasil/ Acesso em 04 de julho de 2020.

RYAN, Carolyne. Indigenous Possessions: anthropology, museums, and nation-making in Argentina, 1862-1943. PhD Thesis. University of Wisconsin-Madison, 2011.

SAINT-HILAIRE, A. de, Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp. 2000 [1833].

SANJAD, Nelson. Exposições Internacionais: uma abordagem historiográfica a partir da América Latina. *História, Ciências, Saúde –Manguinhos* vol.24 n. 3. 2017

SOARES, Geralda Chaves. *Na trilha guerreira dos Borun*. Belo Horizonte: Instituto Metodista Izabela Hendrix, 2010.

TEIXEIRA, Rubenilson B. Os Nomes de Cidade no Brasil Colonial: Considerações a Partir da Capitania do Rio Grande do Norte. *Mercator* – Revista de Geografia da UFC, ano 02, número 03, 2003, pp 53-60.

VERDESIO, Gustavo. Entre las visiones patrimonialistas y los derechos humanos: Reflexiones sobre restitución y repatriación en Argentina y Uruguay. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 1, n. 1, 2011

VIEIRA, Marina Cavalcante. "A Exposição Antropológica Brasileira de 1882 e a exibição de índios botocudos: performances de primeiro contato em um caso de zoológico humano brasileiro". *Horizontes Antropológicos*. Ano 25, n. 53, p. 317-357, 2019.

WIED NEUWIED, Maximilian de. *Viagem ao Brasil.* Companhia Editora Nacional, 1940.

ARTE VERBAL, PODER RITUAL Y MEMORIA HISTÓRICA: FORMAS INDÍGENAS DE "RE-MEMBRAR" EL MUNDO EN LAS TIERRAS BAJAS DE SUDAMÉRICA

Jonathan Hill

Han pasado más de 30 años desde la publicación de *Rethinking History and Myth: Native South American Perspectives on the Past* (HILL, ed., 1988), en la que el mensaje central era demostrar la necesidad de combinar los métodos etnográficos e históricos, pero hoy todavía sigue siendo una asignatura pendiente. Se trata de hecho de una de las principales preocupaciones teóricas tanto en el campo de la Historia como en el de la Antropología, a las que se suman los problemas a los que se enfrentan las comunidades indígenas contemporáneas de América del Sur. En el ensayo introductorio de *Rethinking History and Myth* en la década de 1980, argumenté que las tradiciones históricas orales eran fuentes válidas de información porque revelan "cómo las sociedades indígenas han experimentado la historia y los medios con los que luchan para dar sentido a procesos complejos y contradictorios", incluso si tales historias orales no pueden considerarse como relatos directos de procesos históricos. Cabe señalar que las fuentes escritas, tanto primarias como secundarias, deben ser sometidas a las mismas críticas que las historias orales indígenas. La etnohistoria sólo progresa al cotejar los análisis históricos basados en documentos escritos, con estudios etnográficos elaborados a partir de tradiciones orales.

Discusión teórica

A lo largo de la década de 1990, centré mi investigación en el desarrollo de enfoques históricos y críticos de la cultura y del poder que permitirían a los antropólogos, historiadores y demás científicos sociales abrir nuevos espacios teóricos. En primer lugar, se trata de analizar los discursos míticos y el poder ritual en la Amazonía indígena como instrumentos históricamente dinámicos que contribuyen a la construcción de comunidades políticas. En segundo lugar, es necesario explorar las múltiples formas en que estas historias chamánicas indígenas se han articulado con las diversas historias de las naciones-estados en las Américas. En *Historia, poder e identidad*, reuní los textos de un grupo de antropólogos americanistas para comprender la etnogénesis de comunidades indígenas y afrodescendientes en América del Norte y del Sur. Se generó así "un concepto que abarca las luchas culturales y políticas simultáneas de los pueblos para crear identidades duraderas en contextos generales de cambio radical y discontinuidad" (HILL, 1996, 1). El concepto mismo de etnogénesis ofrece un enfoque analítico útil para entender la construcción de la identidad colectiva, que comprende una disputa histórica acerca de la existencia de un pueblo, en una lucha contra la historia general de desigualdad política y económica en la que se le colocó. La etnogénesis parte de procesos socioculturales de transformación y de una creatividad que desembocan en una consciencia histórica reflexiva acerca de la naturaleza del propio orden social, que "se sitúa en órdenes espaciotemporales más amplios y más abarcadores que incluyen otros que son socialmente diferentes" (HILL, 1988, 7).

A finales de la década de 1990, regresé a las aldeas del Alto Río Negro en Venezuela, donde había realizado un intenso trabajo de campo con los wakuénai, o curripaco, de habla arawak en los años ochenta. Mi objetivo era documentar, grabar, transcribir y traducir

un ciclo complejo de narraciones sobre un poderoso creador de mitos, llamado Hecho-de-hueso (*Iñápirríkuli*). Estas narraciones míticas se entienden mejor si se consideran como modelos indígenas para construir la historia social. Comprenden procesos creativos para estilizar y rediseñar el mito de origen bajo formas cultural y lingüísticamente específicas (HILL 2002, 2009). Al volver al Alto Río Negro durante varios meses en 1998, comencé a comprender cómo las historias chamánicas poetizaban las relaciones entre seres vivos y muertos, o entre antepasados míticos y sus descendientes humanos. Estas relaciones son objeto de elaboración simbólica y de recuerdos. Vistos de esta manera, los discursos míticos y las prácticas rituales wakuénai se pueden interpretar como un proceso más general de "re-membrar" el mundo, o repoblar el mundo de los vivos con una comunidad imaginada de seres míticos o fallecidos para que el pasado no se olvide ni se reifique como algo externo y muerto (HILL, 1999). Las prácticas chamánicas contemporáneas y los relatos poéticos de pasados míticos e históricos proporcionan sofisticadas vías culturales para comprender los dilemas del nacionalismo y de las identidades indígenas.

Los debates sobre la historia y el mito continuaron desarrollándose a principios de los años 2000. La discusión que ofrecieron Carlos Fausto y Michael Heckenberger acerca de una "Nueva historia amazónica" y una "Nueva etnografía amazónica" en el libro *Tiempo y memoria en la Amazonía indígena: perspectivas antropológicas* (2007) representó una contribución importante al tema. Fausto y Heckenberger propusieron el concepto de mitopraxis para referirse al modo indígena de hacer historia "que se narra como un pasado y un futuro en clave chamánica" (2007, 14). Sin embargo, después de considerar el concepto de mitohistoria como una fusión inseparable de mito e historia, los autores parecen contradecirse al negar que las historias chamánicas indígenas pueden entenderse como expresiones legítimas de conciencia histórica: "La constitución

de los agentes históricos *no* depende de una capacidad reflexiva (conciencia histórica) *sino* de la fabricación de las capacidades agenciales de las personas mediante su participación en prácticas chamánicas y rituales" (FAUSTO y HECKENBERGER, 2007: 14, las cursivas son mías). Afirmar lo anterior impide ver cómo las historias chamánicas pueden aludir a agentes históricos que dependen tanto de la capacidad reflexive, como de la participación en el reino hiperanimado del poder ritual chamánico y de la indeterminación mítica.

El argumento de Fausto y Heckenberger remite a una dicotomía implícita entre "nosotros" y "ellos", "nuestra historia" y "sus mitos". Asignan así implícitamente una "otredad" a las historias indígenas, por ejemplo, cuando los autores escriben que: "Al buscar relacionar *nuestro* concepto de historia con *otros* contextos socioculturales, debemos estar preparados para explorar equivalencias conceptuales *en lugar* de identidades objetivas" (2007, 15, las cursivas son mías). Esta forma de considerar las equivalencias conceptuales como alternativas exclusivas para entender las identidades es altamente problemática. De hecho, excluye la posibilidad de recurrir a enfoques más flexibles que muestren que las equivalencias conceptuales pueden ser identidades objetivas y que la comparación entre las historias chamánicas y la documentación histórica es posible. Fausto y Heckenberger definen el mito y la historia en términos opuestos y exclusivos, cuando puede tratarse de modos cognitivos que al combinarse generan interesantes formas creativas. Estos autores concluyen que "el trabajo del antropólogo no consiste en escribir o reconstruir la historia, *sino* de relacionar historias *alternativas*[1], cada una desde una única perspectiva y con una sola voz" (FAUSTO y HECKENBERGER, 2007: 19, las cursivas son mías). De hecho,

[1] En la cultura política reciente de Estados Unidos, el concepto hechos alternativos el concepto hechos alternativos se refiere a un acto de propaganda que tiene por objeto distraer intencionalmente a los periodistas de su investigación, al encubrir hechos reales..

recopilar las historias chamánicas es una parte importante del trabajo de los sudamericanistas, pero no por ello "la antropología . . . no trata de escribir o reconstruir la historia". Por el contario, se debe hacer todo lo posible para demostrar cómo esos relatos indígenas son relevantes y significativos para la recuperación global del conocimiento histórico a través de la arqueología, la lingüística, la etnomusicología, la ecología, la botánica, la historia, y otras disciplinas más.[2]

Tanto el "re-membrar" del mundo como el concepto de etnogénesis, ofrecen un enfoque teórico que hace que disminuyan las tensiones entre la "Nueva etnografía amazónica" y la "Nueva historia amazónica", al estudiar simultáneamente el estudio de ontologías indígenas y las construcciones sociales de la Historia. Se enriquecen de esta manera, a partir de todas las fuentes disponibles, combinando las "narrativas mitohistóricas" con la reconstrucción documental de la historia. El arte verbal indígena y el poder ritual son prácticas históricas de "re-membrar" el mundo que manifiestan modos profundamente reflexivos de conciencia histórica. Re-membrar tiene dos significados diferentes pero sobrepuestos, en este concepto convergen la acción de "recordar" (un proceso que lleva al conocimiento y/o las experiencias del pasado al presente) y la de re-membrar como una forma chamánica de abrir un espacio que incluye tanto el pasado como el presente en el que caben antepasados míticos junto con humanos vivos y humanos fallecidos. El estudio de este proceso de "re-membrar" es, en gran medida, un problema de traducción en el sentido más amplio de encontrar o

[2] Podría estar de acuerdo con su conclusión si se tratara de una nueva redacción para leer "el trabajo de la antropología, con la frecuencia, no se trata sólo de escribir o reconstruir la historia, sino también de relacionar las *mitohistorias indígenas*, cada una desde una perspectiva y voz únicas…" He coeditado dos volúmenes que reunieron los trabajos de historiadores, arqueólogos, lingüistas y antropólogos socioculturales (HILL y SANTOS-GRANERO, 2002; HORNBORG y HILL, 2011).

inventar nuevos instrumentos de significación (McDOWELL 2000) que permiten a los investigadores crear conmensurabilidad al prestar atención a la experiencia indígena del arte verbal (McDOWELL, 2000; HILL 2016).

En una destacada monografía reciente sobre la vida de un especialista en rituales asháninka que lideró un levantamiento politico entre los años de 1912 y 1914 contra el comercio de esclavos indígenas en la cuenca alta de Ucayali, Fernando Santos-Granero pidió a los antropólogos dejar de privilegiar las tradiciones orales sobre las fuentes históricas escritas. Propuso crear un enfoque que abarque "la tradición oral y el registro histórico escrito por igual" (SANTOS-GRANERO 2018, 6). Estoy totalmente de acuerdo con el argumento del autor, pero me parece extraño que mis trabajos de colaboración con Robin Wright (WRIGHT y HILL 1985; HILL y WRIGHT 1988) y algunas de mis publicaciones más recientes (por ejemplo, HILL 1999, 2003, 2011) no se entiendan también como esfuerzos para dar igual peso a las tradiciones orales y a las fuentes escritas. Santos-Granero tiene razón al llamar la atención en los eventos que pudieron haber ocurrido pero que no aparecieron en las fuentes documentales ni orales (2018, 6). Hay muchos más eventos olvidados o perdidos que aquellos que han sido registrados en fuentes escritas o recordados en tradiciones orales. Solo conocemos la punta del iceberg de los hechos históricos, pero al tratar de reconstruirlos en su integridad, han surgido hipótesis importantes acerca de las formas en que los indígenas amazónicos 're-membran' el mundo.

Discurso ritual, musicalidad e ideologías comunicativas en la Amazonía

Las historias míticas en las tierras bajas de Sudamérica son formas de arte verbal que se entrelazan con los discursos rituales

que pueden ser oraciones habladas, canciones y cantos, o géneros de discursos musicalizados. Estos últimos suelen acompañarse de sonidos de percusión con sonajeros, palos, tubos de estampación o tambores. Los límites entre la música instrumental (como el uso colectivo de instrumentos de viento rituales) y los géneros vocales son altamente porosos debido a que la música de los instrumentos de viento es a menudo comprendida localmente como una forma de "discurso" o de "voz".

En un ensayo publicado recientemente en *Mundos audibles de América. Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas* (BRABEC DE MORI, Lewy y GARCÍA, eds., 2015), desarrollé un modelo comparativo de los géneros del discurso propios de los rituales en Amazonía. Centré la atención en seis características principales del *performance* ritual: 1) los orígenes míticos, 2) la opacidad o falta de inteligibilidad, 3), la musicalidad, 4) la historicidad, 5) la amplificación a través de interpretaciones instrumentales colectivas y 6) las estructuras verbales y/o musicales quiásticas. Es en la exploración de los detalles de estas conversaciones rituales multidimensionales entre humanos y no-humanos y entre voces verbales e instrumentales que son discernibles las particularidades de las ideologías comunicativas en Amazonía.[3] Estas seis características están todas presentes, en mayor o menor grado, en los géneros del discurso ritual de toda el área de las tierras bajas de América del Sur. Sin embargo, es importante tener en cuenta que existen grandes variaciones en las formas específicas cómo los géneros del discurso ritual y el conocimiento cultural asociado, se distribuyen y se transmiten socialmente. La misma advertencia se

[3] En este ensayo el término "ideología comunicativa" se refiere a las "señales implícitas y explícitas sobre el lenguaje en uso" (Woolard, 1998: 4). Estas prácticas incluyen comentarios explícitos acerca de los significados de los términos del lenguaje; hábitos comunicativos tácitos que confieren poderes diferenciales y significados implícitos a los géneros discursivos.

aplica a las seis características generales del discurso ritual que se analiza en las páginas siguientes. Ninguna de estas características se encuentra en todas las sociedades indígenas de la Amazonía, ni existe una forma homóloga de expresión para cada de ellas en el ámbito local.

Tal vez la característica más común en los géneros del discurso ritual en las tierras bajas de América del Sur, es que surge el relato en tiempos míticos, o en un espacio-tiempo pre-cultural, anterior a las diferencias existentes entre los seres humanos y los no humanos, entre los machos y las hembras, y entre los vivos y los muertos. El poder y la eficacia de los géneros del discurso ritual están directamente relacionados con sus orígenes míticos, ya que es a través de estos géneros que los seres humanos vivos tienen acceso a los poderes creativos y destructivos del amorfo e indiferenciado espacio-tiempo primordial de los orígenes míticos.[4]

Los discursos rituales son considerados con frecuencia como opacos o ininteligibles para los no especialistas o para las personas que no son "dueñas" de discursos específicos. Entre los wakuénai de Venezuela, por ejemplo, las formas verbales utilizadas en las canciones y los cánticos ritualmente potentes (*malikái*) se consideran totalmente ininteligibles para los no especialistas, y el grado de falta de inteligibilidad parece estar socialmente motivado, pues se trata de una forma de expresar deferencia ante el poder de los especialistas.[5] En los cantos mágicos (*anen*) de los aguaruna

[4] Ejemplos etnográficos de cómo la interpretación musical permite a los pueblos indígenas amazónicos entrar en una relación privilegiada con el reino de los seres míticos potentes, pueden encontrarse en BASSO (1985) sobre los kalapalo de Brasil central, en BROWN (1985) sobre los aguaruna del centro-norte de Perú, en BRABEC DE MORI and SEEGER (2013) sobre los shipibo en el este de Perú, en WHITTEN y WHITTEN (1988) sobre los canleos quechua y en HILL (1993) sobre los wakuénai de Venezuela.

[5] Ver el reporte de SHERZER (1983) sobre los *cantos de caciques* entre los kuna de Panamá para un ejemplo de cómo la ininteligibilidad puede estar directamente relacionada con el poder social de la comunicación ritual.

(BROWN, 1985), la opacidad y la falta de inteligibilidad pueden deberse al uso de formas verbales especiales y a palabras esotéricas, arcaicas o importadas de otros idiomas.

A pesar de que las dimensiones verbales, la preocupación por una réplica exacta, la memorización y el ideal de transmisión perfecta de las formas verbales son de vital importancia, esta "fijación" de las formas verbales se lleva a cabo a través de diversos grados de musicalidad, o por la musicalización misma. El término musicalización se entiende de dos maneras diferentes. En un sentido más estricto, el término se refiere a las formas dinámicas en las que la musicalidad de los actos de habla ritual se utiliza para transponer las categorías relativamente estáticas del ser mítico, construidas por medio de la nomenclatura verbal de los espíritus dentro de un campo en expansión de los sonidos musicales (HILL, 1993). En un sentido más amplio, se refiere a la producción de sonidos musicales como una forma de socializar las relaciones con los afines, seres no-humanos, y con distintas categorías de "otros" (incluyendo los no-indígenas); se trata de un proceso que es quizás mejor entendido como la creación de un espacio social naturalizado, en el que las interacciones humanas están densamente entrelazadas con los sonidos y con los comportamientos de los peces y otras especies animales no humanas (HILL 1994a, 2013). En otras palabras, la musicalización es un proceso de uso de sonidos musicales y de habla, con el objeto de construir espacios sociales en los que se reconoce la otredad, y que permite navegar por las relaciones de alteridad.

A pesar de que en el discurso ritual a menudo se busca la transmisión exacta de las formas verbales a través de las generaciones, también está profundamente relacionado con las interpretaciones locales de los cambios históricos y de la temporalidad. Por ejemplo, los movimientos verbales y musicales en el *malikái* cantado durante los rituales de iniciación masculina y femenina entre los wakuénai, pueden interpretarse como una forma indígena de entender la

apertura del mundo cerrado del pasado mítico, para entrar en un mundo históricamente desarrollado y compuesto por relaciones comerciales, matrimoniales y de alianza entre una pluralidad de comunidades locales (HILL, 1983, 1993, 2009, 2011). Otro sorprendente ejemplo de discurso ritual es el género de actuaciones *aleluya*, llamado versículos de memoria (*maiyin*) entre los kapon, en el que el intérprete debe reconocer al profeta original que compuso el verso en los sueños, así como la genealogía posterior de profetas quienes aprendieron el verso y cómo éste atravesó límites sociales y lingüísticos y, eventualmente, construyó su camino hacia el *performance* actual (STAATS y HILL, 2002; STAATS, 2003, 2009).

Las complejas interrelaciones que se manifiestan entre los géneros vocales de representación ritual y la música instrumental son dimensiones centrales en la comunicación ritual propia de la Amazonía. Las "configuraciones musicales chamánicas" (HILL y CHAUMEIL, 2011) que abarcan formas, canciones rituales y cánticos potentes, incluyen también narraciones acerca de los espacio-tiempos míticos. Las actuaciones colectivas de la música instrumental, junto con el arte verbal, representan el medio principal por el cual los chamanes y otros seres humanos vivos pueden tener acceso y control sobre los poderes creativos y destructivos de los seres espirituales. El concepto de configuración musical chamánica (HILL y CHAUMEIL, 2011) es un tipo específico de configuración musical (BEAUDET, 1997), que se define como una unidad de análisis mediante el que "las esferas musical y social están sistemáticamente (aunque no mecánicamente) unidas entre sí" (MENEZES BASTOS y PIEDADE, 2000: 150).

El requisito de volver al primer verso de la canción remite a prácticas musicales chamánicas que se hallan en diferentes áreas de las tierras bajas de América del Sur. Las canciones y los cánticos *malikai* empleados en los rituales de iniciación femenina entre los

wakuénai de Venezuela tienen una estructura quiástica[6] que consiste en comenzar con la construcción de un *axis mundi* vertical en el centro del mundo y regresar al origen en el final. La vuelta al punto de partida da expresión material al comienzo y al final de los cantos *málikai* de los rituales de iniciación femenina, los cuales hacen uso de los mismos cuatro tonos y de los mismos instrumentos, en ese caso de látigos para la percusión. Durante la serie de 21 discursos cantados, la dinámica del proceso mítico de la apertura al mundo se construye al nombrar lugares en toda la región del Alto Río Negro y, en el plano musical, mediante el aumento micro-tonal, la aceleración y desaceleración del tempo y la variación de los tonos de partida (HILL, 1993, 2011).

En las siguientes secciones ilustraré el concepto de 're-membar' el mundo con breves descripciones de las mitohistóricas indígenas en dos áreas de las tierras bajas de Sudamérica: los yekuana de habla caribe del Orinoco superior o la región del Escudo de Guyana de Venezuela, y los wakuénai de habla arawak de la región del AAlto Río Negro de Venezuela, Colombia y Brasil. Como veremos, estas dos regiones comparten una historia común de lucha contra la expansión de las potencias imperiales coloniales europeas durante el período colonial tardío, a finales del siglo XVIII. Sin embargo, sus trayectorias mitohistóricas los llevaron a tomar direcciones culturalmente distintas.

[6] El término "chiasmus" se refiere a "una inversión en el orden de las palabras que se se produce en dos frases paralelas" (www.dictionary.reference.com/browse/chiamus, consultado el 28 de mayo de 2014). Entre los ejemplos más conocidos se pueden citar "No son los hombres en mi vida, es la vida en mis hombres (Mae West) y "No preguntes qué puede hacer tu país para vos, preguntá qué podés hacer vos por tu país" (John F. Kennedy). Una estructura quiástica eleva el concepto de "chiasmus" a un nivel mayor, de modo que todos los pasajes de las frases son reacomodados en un patrón simétrico e invertido; por ejemplo, A, B, C se convierte en C, B, A.

"Luego comenzó a caminar de nuevo": un mitohistórico de los yekuana

Las tierras altas de Guyana forman la porción central de una región geográfica más grande llamada en su conjunto Guayana que incluye no solo las tres Guayanas (Guyana, Suriname y Guyane) sino también las áreas adyacentes de Venezuela, al sur del Orinoco, y de Brasil, al norte del Amazonas. La historia de Guayana refleja la expansión de varios estados coloniales europeos (Francia, Inglaterra, Holanda, España y Portugal) que compitieron por el control de los pueblos indígenas y de sus territorios. Las tierras altas del interior de Guyana a menudo se representan como un espacio anárquico de salvajismo, que contrasta marcadamente con las llanuras de inundación costeras, más desarrolladas culturalmente, y las cuencas de los ríos aguas abajo (WHITEHEAD, 2009: 1). Esta visión ideológica de la historia como el Occidente que domina el resto del mundo incivilizado sigue de actualidad en la política regional y nacional (véase, por ejemplo, HILL, 1994b) y encuentra una justificación adicional en las descripciones etnográficas llenas de exotismo acerca de personas feroces que llevan vidas violentas en un remoto y boscoso corazón de tinieblas. Sin embargo, bajo esta apariencia de anarquía neo-hobbesiana, hay un conjunto mucho más complejo e interesante de historias indígenas que dieron origen al desarrollo de grandes transformaciones lingüísticas y socioculturales, incluso en las zonas más remotas de la Guayana.

El título de la sección de mi ensayo titulado, "Luego comenzó a caminar de nuevo", proviene de un ciclo de narraciones míticas e históricas conocidas como *watunna,* que relatan la historia de los yekuana que viven a lo largo de los ríos Ventuari y Kunukunuma, en la región del Alto Orinoco de Venezuela. Según David Guss, los yekuana interpretan el *watunna* en una larga serie de discursos cantados llamados *ademi*, en los que utilizan un lenguaje especial

ritualmente poderoso durante aproximadamente 72 horas. Los yekuana realizan *ademi* en ocasiones especiales, como cuando vuelven viajeros que han estado ausentes por largos periodos, al inaugurar una nueva casa rodante, o cuando se bendicen nuevos jardines (1986: 416-417). La frase "Luego comenzó a caminar de nuevo" aparece cerca del final del ciclo narrativo, cuando los yehkuna se enfrentan a los sacerdotes y soldados españoles que los habían esclavizado en la década de 1770. Corresponde al momento en el que *Wanadi*, el Dios creador, formó un nuevo conjunto de alianzas políticas con los grupos vecinos de habla arawak y saliba que vivían al sur y al oeste de la Yekuana.

El watunna muestra cómo un pueblo indígena que vive en la cuenca del Alto Orinoco ha utilizado un género restringido de discurso musicalizado ritualmente poderoso, para recordar las lecciones de la historia colonial y para dar a esos eventos históricos significados cosmológicos y valores sociales. El watunna no sólo se lleva a cabo utilizando un lenguaje ritual especial; también recapitula eventos históricos del siglo XVIII a través de una serie de imágenes mitopoéticas altamente condensadas, que yuxtaponen el poder ritual indígena con las formas alienígenas de las autoridades españolas, militares, políticas y religiosas.

Cuando los españoles llegaron por primera vez al territorio de los yekuana en la década de 1760, los sobornaron con espléndidos regalos que consistían en herramientas de acero, armas de fuego y otros productos comerciales. Los yekuana agradecidos ayudaron a los españoles a establecer misiones y fortalezas en lugares clave. Sin embargo, los yekuana no sospecharon que que los españoles tratarían después de suprimir sus prácticas rituales y los obligarían a trabajar en la construcción de una serie de fortalezas a lo largo de un camino terrestre que uniría las cuencas del Orinoco inferior y superior. Para defenderse de la esclavitud genocida a la que estaban sometidos y

de la prédica de misioneros fanáticos, los yekuana integraron una coalición multiétnica de grupos indígenas que logró expulsar a los españoles de su territorio. Los narradores yekuana comprimen este complejo acto de resistencia en la figura sobrenaturalmente poderosa de Mahaiwadi, un gran chamán que se transforma en un anaconda y en un jaguar para expulsar a los españoles del territorio yekuana.

Wanadi, el creador mítico, se estaba preparando para dejar este mundo donde el derramamiento de sangre por los españoles era incesante pero prometió regresar del cielo cuando Odosha (el gemelo malvado), muriera. Sin embargo, Wanadi no quería abandonar a su gente sin ninguna defensa, por lo que creó una ciudad celestial llamada Amenadiña, que no es más que el centro comercial holandés situado en la desembocadura del río Essequibo:

> Wanadi fue al borde de la Tierra, a la orilla del mar, para encontrar a Hurunko [los holandeses] y su aldea, Amenadiña. Hurunko era sabio y poderoso. Era un buen hombre. Odosha no había venido a su aldea… Wanadi fue a su casa en el cielo, en el Norte, del otro lado del mar. Consiguió escopetas, ganchos, machetes, cuchillos, camisas. Lo trajo todo de vuelta y se lo dio a Hurunko. *Luego comenzó a caminar de nuevo. Hiz*o más casas. Hizo las otras tribus. Hizo el Piaroa, el Maku, el Yabarana, el Warekena, el Haniwa, el Makushi. Los hizo todos. Hizo muchas personas para luchar contra Odosha y su Fañuru (sacerdotes españoles). Luego dijo: "Está bien. Voy a dejar la Tierra ahora. Voy a volver al cielo. Voy a despedirme de mi gente" (DE CIVRIEUX, 1980: 160).

El último acto de protección mítica de *W*anadi, la alianza con otros pueblos indígenas de habla saliba y arawak para combatir a Odosha y a los españoles, ofrece una visión poética anclada en una profunda verdad histórica. El levantamiento liderado por los yekuana en 1776 creó una barrera social que permitió a los pueblos indígenas de los ríos Alto Orinoco y Negro sobrevivir al colonialismo

español. Y a la inversa, la formación de una alianza multiétnica con grupos relativamente grandes de habla arawak a lo largo de los ríos Casiquiare y Negro al sur abrió el camino para que los yekuana pudieran comerciar de manera segura a larga distancia para adquirir herramientas de acero y armas de fuego en el sur, hacia Brasil. Se dirigieron primero al este y al norte por los ríos Branco y Essequibo para alcanzar el puesto comercial holandés en Amenadiña. A pesar de que los yekuana había derrotado en su territorio a los españoles en 1776, todavía necesitaban armas de fuego para seguir defendiéndose contra los que vivían en asentamientos coloniales en las zonas situadas al noroeste, río abajo, y para combatir sus vecinos yanomami a lo largo del Alto Orinoco, al sur y al este.

"Luego él [Wanadi] comenzó a caminar de nuevo" (DE CIVRIEUX, 1980: 160). En esta imagen mitopoética altamente condensada, los yekuana interpretan el profundo cambio histórico que estaba teniendo lugar, cuando el mundo colonial gobernado por sacerdotes y soldados españoles comenzó a colapsar. En su lugar, Wanadi creó un nuevo mundo de relaciones comerciales con los holandeses y alianzas con los pueblos indígenas que vivían hacia el sur y el este. "Hizo las otras tribus. Los hizo todos… Hizo mucha gente para luchar contra Odosha y el Fañuru" (DE CIVRIEUX, 1980: 160). Al igual que el watunna, este canto ritualmente poderoso se canta hoy en día en recorridos largos. El discurso ceremonial muestra la gran capacidad de los ancestros históricos de los yekuana para "comenzar a caminar nuevamente", al aliarse con los pueblos indígenas vecinos para derrocar al tiranía brutal del colonialismo español.

"Yendo en busca de los poderosos nombres de los espíritus"

Los wakuénai son un pueblo de habla arawak que se organiza en varias fratrías. Habitan a lo largo de los ríos Isana y Guainía

y sus afluentes en Brasil, Colombia y Venezuela. Cada fratría está compuesta por un conjunto de grupos patrilineales con jerarquía interna que se clasifican a partir de su ascendencia con hermanos míticos mayores y menores, o espíritus de antepasados que emergieron de un agujero en el centro del mundo. En sus narraciones míticas, los wakuénai explican la creación del mundo como un proceso doble, en el que el poder de los nombres musicales creó todas las especies y objetos del mundo natural y los sonidos instrumentales de flautas y trompetas sagradas transformando el mundo en un universo en expansión de distintos pueblos y lugares. En la primera creación, un ser proto-humano cantó y cantó animales, aves, peces, plantas, ríos y bosques por medio de sonidos-palabras, o "el sonido poderoso que abrió el mundo" (*kemakáni hliméetaka hekwápi*). La adquisición de este poder de nombramiento musical dio a los protohumanos la capacidad de controlar las transiciones en el ciclo de vida humano, así como las transformaciones entre seres humanos y otros no humanos (ancestros míticos, espíritus de los muertos, espíritus animales, etc.), a través de la ejecución de un género de cánticos y cantos ritualmente poderosos llamado *malikái*. Sólo los especialistas en rituales conocidos como dueños de cantos (*malikái limínali*) son capaces de practicar, interpretar y enseñar este complejo género ritualmente poderoso de lenguaje hablado y cantado. El malikái constituye la actividad central en ritos de curación y ritos de paso en el parto y en rituales de iniciación masculinos y femeninos, así como en varios rituales más pequeños y menos formales.

En las canciones y cantos *malikái* para los rituales de iniciación del parto y la pubertad, hay dos procesos distintos de denominación de los espíritus: 1) un proceso más dinámico o "hiperanimático" llamado "ir en busca de los nombres" y 2) un proceso más estabilizador llamado "amontonando los nombres en un solo lugar". Esta jerarquía de principios de denominación de espíritus

constituye la base de una teoría indígena del sonido musical, o de la musicalidad del habla ritualmente poderosa. Se trata de un instrumento de poder que permite a los especialistas rituales, los dueños de cantos y los chamanes, efectuar las transiciones del ciclo de vida y controlar transformaciones semióticas entre nonatos y nacidos, vivos y muertos, ancestros y descendientes, animales y humanos, afines y parientes, blancos e indígenas. La musicalización (o "ir en busca de los nombres") en estas actuaciones rituales se refiere al uso de dinámicas musicales, tales como el aumento microtonal, el contraste fuerte-suave, el crescendo/decrescendo, la aceleración/desaceleración, para transformar y energizar las categorías de seres míticos relativamente estable en un mundo histórico en expansión de pueblos, especies naturales, ríos y lugares terrestres. El proceso complementario de lexicalización (o de "amontonar los nombres en un solo lugar") es una actividad más estabilizadora ya que se usan categorías verbales de nombres de espíritus para restringir o minimizar (aunque no se niega ni elimina) el poder transformador y la creatividad dinámica de la musicalidad.

La narración mítica acerca del surgimiento de espíritus de ancestros patrilineales es construida con base en los mismos principios de nombramiento de espíritus, como una forma de reconocer los tremendos cambios asociados con la llegada de personas blancas, europeas o euroamericanas a la región del Alto Río Negro durante el período colonial. Al mismo tiempo, se afirma que solo los wakuénai y algunos de sus vecinos de habla tukano oriental descienden del proceso del trickster-creador mítico que va en busca de los nombres de los espíritus. La siguiente traducción proviene de una grabación que hice en 1981 de un poderoso cantante y talentoso narrador que fue miembro de la dzáwinai (dueños de los tigres).

1. Los blancos fueron las primeras personas en salir del agujero debajo de los rápidos en Hípana, y Hecho-de-Hueso les dio a todos un solo nombre (*yarinarinai*) y espíritu de tabaco

(*herri halepiwanai ienipe*). "Más tarde iremos a buscar los nombres de estas personas", explicó el trickster-creador.

2. Hecho-de-Hueso buscó los nombres de todos las fratrías wakuénai y les dio a cada uno un par de espíritus de tabaco.
3. Después de dar nombres y espíritus a todos las fratrías wakuénai de los ríos Isana y Guainía, Hecho-de-Hueso siguió buscando los nombres de los grupos arawak y tukano del río Vaupés (Tariano, Uanano y Cubeo). Aunque estos grupos también buscaron nombres de grupo de descendencia patrilineal localizado, Hecho-de-Hueso los distinguió de los grupos de descendencia patrilineal localizado de los wakuénai por la frase "después de los hombres blancos" (*hnetedali yarinarinai*).
4. Hecho-de-Hueso se quedó sin nombres, porque "había demasiada gente" (*neni netim yuhakawa*). "Amontonemos a estas personas y entréguenles el nombre de espíritu *lieketanhim dzawi-napirrikuli*" (el montón o pila de Hecho-de-Hueso). Dio a los hombres blancos el nombre de *yarinarinai*, y nombró los lugares donde iban a vivir: Colombia, Venezuela y Brasil.

Este relato del mito de Wakuénai acerca de la emergencia ancestral proporciona una ilustración única del proceso de re-membrar el mundo, o de cómo se repobló el mundo de los vivos con una comunidad imaginada de seres míticos y fallecidos, para que el pasado no sea olvidado o reificado en algo muerto y externo (HILL, 1999). El mito es al mismo tiempo un proceso metafórico, arraigado en las prácticas rituales chamánicas de nombrar a los espíritus, y una conmemoración histórica acerca de la situación de enfrentamiento vivida por los ancestros de los wakuénai durante el periodo colonial tardío. En la narrativa mítica, el trickster-creador crea primero a los antepasados de los blancos (*yarináinai*), porque se relaciona con el poder superior de las fuerzas europeas y

euroamericanas que invadieron los territorios indígenas de la región del Alto Río Negro en el siglo XVIII. Los registros históricos escritos fechan el traslado forzado de aproximadamente 20,000 indígenas reducidos a la esclavitud entre 1745 y 1755 (WRIGHT, 1981). En la década de los años 70 y 80 del siglo XVIII, los documentos históricos describen horrendas epidemias de viruela y otras enfermedades, en una época en que ya no había indígenas viviendo en aldeas a lo largo de los ríos Isana y Guainía-Negro (WRIGHT, 1981). El mito de la emergencia de los blancos también expresa cómo los indígenas se sintieron abrumados cuando creció la población de colonizadores no indígenas, que llegó a superar la economía indígena de nombres-espiritus ancestrales, es decir que la cantidad de esos nombres no alcanzaba para llamar a cada uno de los grupos no indígenas.

Al afirmar que Hecho-de-Hueso creó primero a los antepasados de los blancos, el mito de su emergencia reconoce que los lazos históricamente antiguos entre los wakuénai y sus tierras ancestrales se habían transformado radicalmente con la llegada de poderosos forasteros de piel blanca. Sin embargo, la disertación de Wright (1981) y los relatos etnográficos e históricos posteriores muestran que los vínculos entre los wakuénai y sus tierras ancestrales no se rompieron para siempre. Los indígenas regresaron a sus aldeas ubicadas en los ríos Isana y Guainía-Negro, cuando se debilitó y desapareció en parte la línea de las misiones y fortalezas coloniales durante las guerras de independencia durante las primeras décadas del siglo XIX. Los episodios 2 y 3 del mito de la emergencia reconocen implícitamente este periodo de recuperación indígena durante la transición de los estados coloniales a los nacionales. Se entablaron nuevos lazos regionales por matrimonios mixtos y tratos comerciales con los pueblos de habla tukanoan oriental de la cuenca Vaupés, al sur y al oeste. El cuarto episodio del mito de la emergencia expresa otra verdad histórica, a saber, que el gran número de estos forasteros de piel blanca era mayor que el suministro cosmológico

de poderosos nombres espirituales ancestrales. O, en términos más poéticos, se dice que sólo podrían ser "amontonados en una pila" en lugar de ser "buscados" por Hecho-de-Hueso. Y, finalmente, el nombre mítico de los lugares donde vivirían los blancos refleja los importantes cambios políticos que tuvieron lugar durante el breve período de recuperación de las sociedades indígenas, en los primeros años de los estados nacionales recién independizados, luego de sobrevivir a las desastrosas pérdidas de vidas, tierras y libertad durante el periodo colonial.

Conclusiones

No debería sorprender a los antropólogos o historiadores que los géneros musicalizados de discursos ritualmente poderosos conforman el núcleo de la memoria y de la conciencia histórica en sociedades que carecen de documentos históricos escritos. En ausencia de fuentes escritas, la formalización del habla a través de la musicalización es un recurso clave para asegurar la transmisión de conocimientos culturales e históricos vitales a lo largo de muchas generaciones. Permiten a las comunidades seguir viviendo en sus tierras ancestrales, y también abrir sus mundos sociales para embarcarse en nuevas relaciones comerciales y contraer matrimonios mixtos con otros para reconocer la otredad. Así los indígenas se involucran con otros de manera constructiva a lo largo de la historia. Este proceso de involucrar a otros se expresa concretamente en una escala macro-sociológica por medio de la hibridación lingüística, los matrimonios mixtos y el intercambio de géneros de discursos especializados y prácticas musicales entre grupos que hablan arawak y varios grupos lingüísticos no arawak (por ejemplo caribe, tukano, pano y tupi).Es extremadamente urgente llevar a cabo estudios acerca de las convergencias de las historias orales o las mitohistóricas, y los documentos históricos

escritos, mientras que todavía hay ancianos que crecieron durante las décadas previas a la alfabetización, la fotografía, la grabación de videos y el internet. El nuevo libro de Fernando Santos-Granero, *Slavery and Utopia: The Wars & Dreams of a Amazonian World Transformer* (2018), ilustra de manera ejemplar la necesidad de combinar una amplia variedad de documentos escritos: artículos periodísticos del periodo, documentos de misión, diarios, etc. con las historias orales de ancianos. En el caso específico del mesianismo asháninka de principios del siglo XX, Santos-Granero pudo registrar importantes historias orales de los hijos del líder mesiánico, José Carlos Amaringo Chico, o Tasorentsi, el traficante de esclavos quien se convirtió en el Hijo del Sol, Chamán-jefe y transformador del mundo. Cotejando documentos históricos escritos y por medio de un ingenioso uso de las cartas estelares que datan del levantamiento de 1912-1914 en la cuenca alta de Ucayali, Santos-Granero logró analizar de manera convincente el significado de las constelaciones de nubes oscuras (espacios negros en la vía láctea) y otros fenómenos etnoastronómicos, para identificar el momento de ataques indígenas a barcas y a puestos comerciales cercanos. *Slavery and Utopia* es una importante contribución a los campos de la etnología y la historia de América del Sur, al resolver definitivamente una de las controversias más importantes de las últimas décadas. En un artículo publicado en *Current Anthropology* ("Mesianismo de Asháninka: La producción de un 'agujero negro'en la etnografía de la Amazonía occidental," 2003), la antropóloga danesa y especialista en los ashaninkas, Hanne Veber, argumentó que no existía una base real para afirmar que la gente ahaninka tenía creencias y prácticas culturales que los predispusieran a unirse a movimientos religiosos mesiánicos. Los estudios históricos sobre la esclavitud y esos movimientos demuestran que el argumento de Veber es definitivamente equivocado e inexacto. Las creencias y prácticas culturales ashaninkas comprueban la existencia del mesianismo de

los Ashaninka en 1912-1914 y recuerdan el levantamiento posterior liderado por el jefe Tasorentsi. Antes de *Slavery and Utopia*, los académicos tenían sólo los relatos históricos del levantamiento de 1742 encabezado por Juan Santos de Atahaullpa entre los ashaninka del Gran Pajonal, y el excelente estudio pero no concluyente acerca del alzamiento de 1965 liderado por Guillermo Lobotón (BROWN y FERNÁNDEZ, *War of Shadows*, 1991). Muchos académicos, entre los que me incluyo, expresaron un profundo escepticismo sobre el argumento de Veber en la sección de comentarios de *Current Anthropology*. Ahora *Slavery and Utopia* aclara que esas dudas estaban plenamente justificadas. *Slavery and Utopia* ha llenado una importante brecha empírica al ofrecer documentación histórica detallada e interpretaciones culturales del movimiento y levantamiento de 1912-1915, al vincular estos eventos directamente con los mitos y rituales ashaninkas.

Las mitohistórias pueden entenderse como contracorrientes de las historias escritas oficiales de las naciones-estado en las Américas y las ideologías orientalistas asociadas con el "Occidente civilizado" que domina al "resto del mundo salvaje". Las mitohistorias también se diferencian de las narrativas míticas en las que la creación de mundos naturales y sociales se explica por la *internalización* de los poderes chamánicos de apertura mundial, como el poder de los nombres musicales, en la conciencia social de los actores humanos vivos (como es el caso por ejemplo de la memorización de los cantos *malikai* por Dzuli, el primer dueño de los cantos sagrados). Las mitohistórias como la historia de los yekuana sobre Mahaiwadi o la historia de los wakuénai de cómo la de Hecho-de-Hueso quien creó a los hombres blancos expresan la *externalización* de formas alienígenas de poder coercitivo (soldados, misioneros, etc.) para que estas fuerzas puedan ubicarse en dinámicas historias indígenas: "Los discursos sobre el poder y la opresión, sin importar cuán imaginativamente poéticos o literarios sean,

deben entenderse en relación con los procesos sociales e históricos que tienen consecuencias políticas y económicas reales, como la esclavitud, la pobreza o incluso el genocidio" (HILL, 1992: 814). Las mitohistórias son un proceso de re-humanización, o de re-membrar el mundo después de la deshumanización y de los eventos de desempoderamiento radical.

Bibliografía

BASSO, Ellen. *A Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performances*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

BEAUDET, Jean-Michel. *Souffles d'Amazonie: les orchestres "tule" des Wayãpi*, Collection de la Société Française d'Ethnologie, III. Nanterre: Société d'ethnologie, 1997.

BRABEC DE MORI, Bernd and Anthony SEEGER. "Introduction: Considering Music, Humans, and Non-humans." *Ethnomusicology Forum* 22 (3), 2013: 269-286.

BRABEC DE MORI, Bernd, Matthias LEWY y Miguel A. GARCÍA, eds. *Mundos audibles de América. Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas* (Estudios Indiana 8). Berlin: Iberoamerikanisches Institut / Gebr. Mann Verlag, 2015.

BROWN, Michael F. *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1985.

BROWN, Michael F. y Eduardo FERNANDEZ. *War of Shadows*: the struggle for utopia in the Peruvian Amazon. Berkeley: University of California Press, 1994.

CIVRIEUX, Jean Marc de. *Watunna: An Orinoco Creation Cycle*. Berkeley: North Point Press, 1980.

FAUSTO, Carlos y Michael HECKENBERGER. "Introduction: Indigenous History and the History of the "Indians." In Carlos Fausto and Michael Heckenberger, eds. *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville: University of Florida Press, 2007, 1-43.

GUSS, David. "Keeping It Oral: A Yekuana Ethnology." *American Ethnologist* 13, 1986: 413-429.

HILL, Jonathan D. "Wakuénai Society: A Processual-Structural Analysis of Indigenous Cultural Life in the Upper Rio Negro Region of Venezuela", Ph. D. dissertation, Department of Anthropology, Indiana University, 1983.

_____. ed., *Rethinking History and Myth*. Urbana: University of Illinois Press, 1988, 1-17.

_____. "Overview: Contested Pasts and the Practice of Anthropology." Contemporary Issues Forum, *American Anthropologist*, 94 (4), 1992: 809-815.

_____. *Keepers of the Sacred Chants: The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*. Tucson: University of Arizona Press, 1993.

_____. "Musicalizing the Other: Shamanistic Approaches to Ethnic-Class Competition in the Upper Rio Negro Region". In *Religiosidad y Resistencia Indígenas hacia el Fin del Milenio, ed. Alicia Barabas*, 105-28. Quito: Abya-Yala, 1994a.

_____. "Alienated Targets: Military Discourses and the Disempowerment of Indigenous Amazonian Peoples in Venezuela." *Identities: Global Studies in Culture and Power* 1(1):7-34, 1994b.

_____. *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

_____. "Nationalisme, chamanisme et histoires indigènes au Venezuela. Ethnologie Française 29 (3), 1999: 387-396.

_____. "Made from Bone": Trickster Myths, Musicality, and Social Constructions of History in the Venezuelan Amazon." In *Myth: A New Symposium*, Gregory Schrempp and William Hansen, eds. Bloomington: Indiana University Press, 2002, 72-88.

_____. "Made-from-Bone: Trickster Myths, Music, and History in an Amazonian Community". In *Interpretations of Culture in the New Millenium*, Norman Whitten, editor. Urbana: University of Illinois Press, 2008.

_____. "Sacred Landscapes as Environmental Histories in Lowland South America." In *Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing Past Identities*

from Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory, Alf Hornborg and Jonathan Hill, eds., Boulder: University Press of Colorado, 2011, 259-277.

_____. "Instruments of Power: Musicalizing the Other in Lowland South America". Special issue on "The Human and Non-human in Music: Listening to the Indigenous Peoples of Lowland South America". Bernd Brabec de Mori, ed. *Ethnomusicology Forum* 22(3), 2013: 323-342.

_____. "Signifying Instruments: Reflections on the Magic of the Ethnographer's Sound Recordings." In *Flower World: Music Archaeology of the Americas,* Volume 4. Berlin: Ekho-Verlag, 2016, 65-78.

HILL, Jonathan D. y Jean-Pierre CHAUMEIL. *Burst of Breath: Indigenous Ritual Wind Instruments in Lowland South America*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2011.

HILL, Jonathan D. y Fernando SANTOS-GRANERO, eds. *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, 2002.

HILL, Jonathan D. y Robin M. WRIGHT. "Time, Narrative, and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society." In *Rethinking History and Myth*, J. Hill, ed. 1988, 78-106.

HILL, Jonathan D. y Susan STAATS. "Redelineando el curso de la Historia: Estados euroamericanos y las culturas sin pueblos." In *Mestizaje, Identidades y Poder en las Americas*, Guillaume Boccara, ed. Quito y Lima: Abya Yala and Instituto Francés de Estudios Andinos, 2002.

HORNBORG, Alf y Jonathan D. HILL, eds. *Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing Past Identities from Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory,* Boulder: University Press of Colorado, 2011.

McDOWELL, John. "Collaborative Ethnopoetics." In *Translating Native Latin American Verbal Art: Ethnopoetics and Ethnography of Speaking,* Kay Sammons y Joel Sherzer, eds., Washington: Smithsonian Institution Press, 2000.

MENEZES BASTOS, Rafael, y Acacio PIEDADE, "Souffles d'Amazonie: Les orchestres "tule" des Wayãpi." *British Journal of Ethnomusicology* 9, núm. 1, 2000 143-56.

SANTOS-GRANERO, Fernando. *Slavery and Utopia: The Wars and Dreams of an Amazonian World Transformer.* Austin: University of Texas Press, 2018.

STAATS, Susan. "Communicative Ideology in Kapon Religious Discourse", Ph.D, Department of Anthropology, Indiana University, 2003.

_____. "Historical Perspectives on Areruya Communicative Ideology". Em: Neil Whitehead and Stephanie Alemán, eds. *Anthropologies of Guayana*. Tucson: University of Arizona Press, 2009, 125-134.

VEBER, Hanne. "Asháninka Messianism: The Production of a 'Black Hole' in Western Amazonian Ethnography." *Current Anthropology* 44(2), 2003: 183-211.

WHITEHEAD, Neil. *Anthropologies of Guayana: cultural spaces in northeastern Amazonia*. Tucson: University of Arizona Press, 2009.

WHITTEN, Dorothea and Norman WHITTEN. *From Myth to Creation*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

WRIGHT, Robin M. "The History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley". Ph.D. Stanford University. Ann Arbor: University Microfilms, 1981.

WRIGHT, Robin y Jonathan HILL. "History, Ritual and Myth: 19th Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon Region". *Ethnohistory* 33(1), 1986: 31-54.

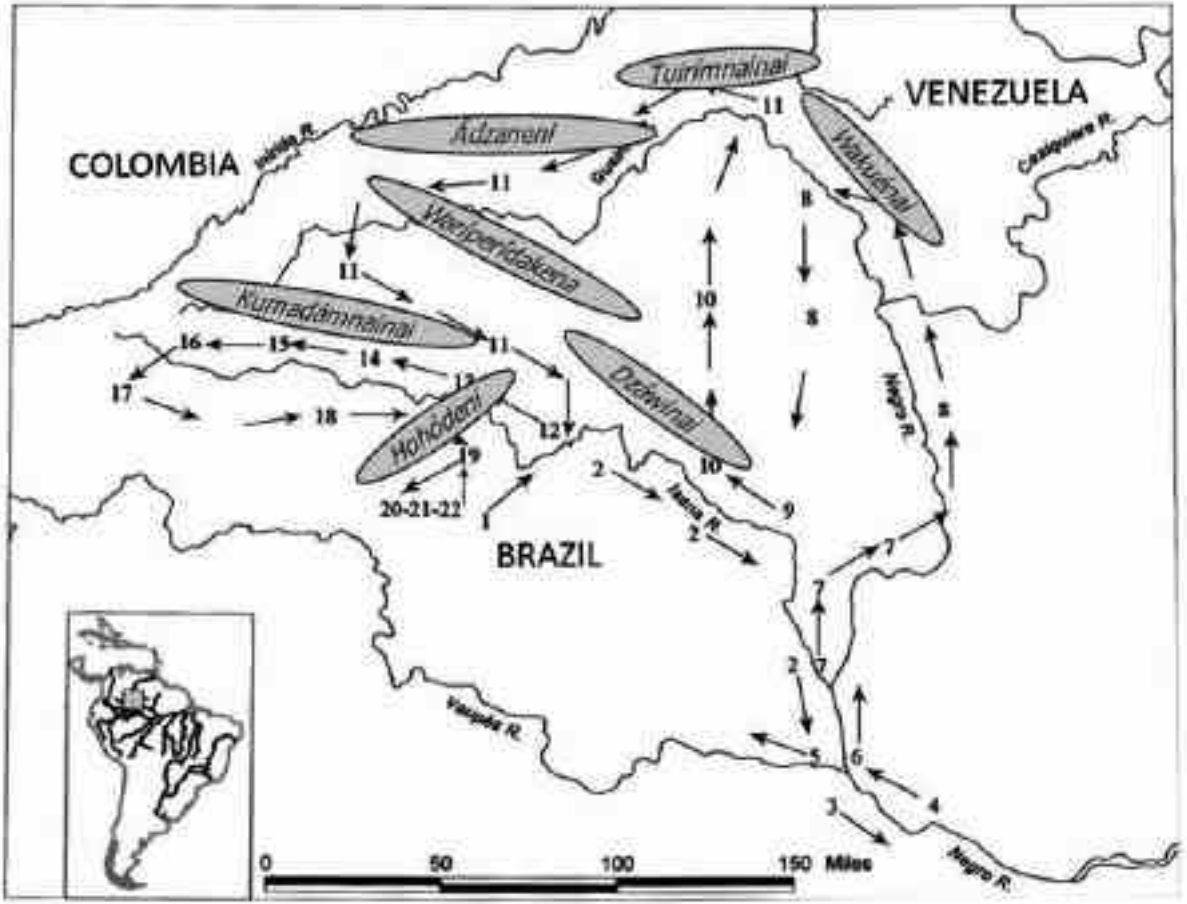


Figura 1. Mapa de la región del Alto Rio Negro indicando los territorios ancestrales de las frátrias Wakuénai en Colombia, Venezuela y Brasil

Figura 2. Configuración musical chamánica

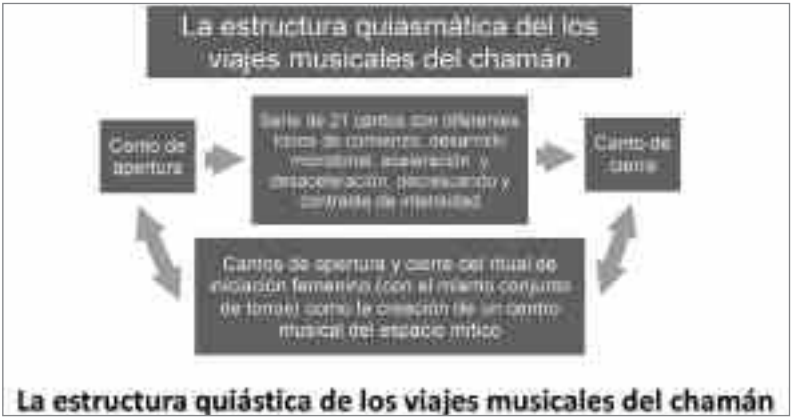


Figura 3. La estructura quiástica de los viajes del dueño de cantos sagrados durante el rito de iniciación feminine entre los Wakuénai de Venezuela, 1981

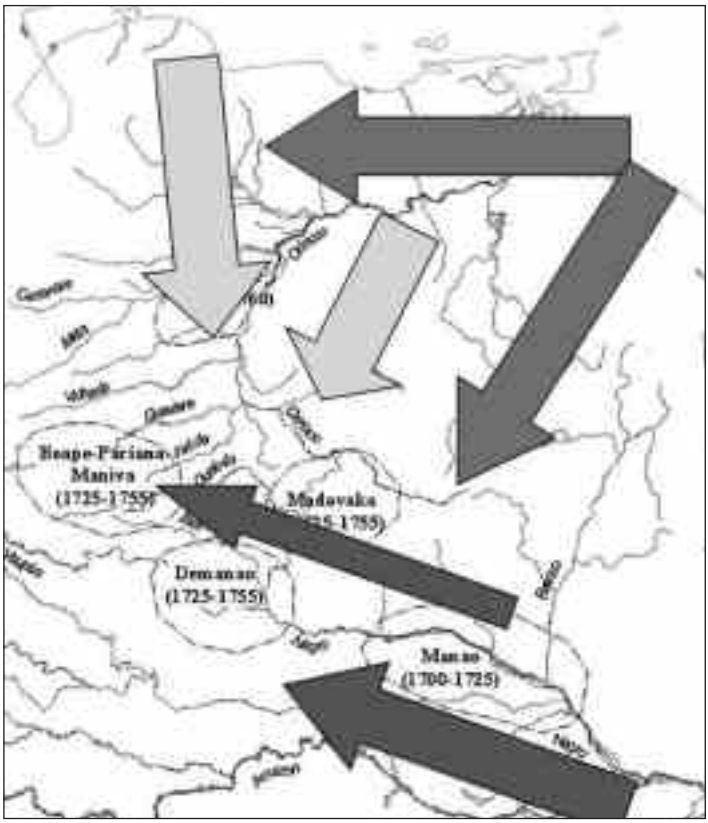


Figura 4. Expansión de estados colonials europeos (más claro = espanoles; más oscuro = portugueses; promedio = holandeses) en la región de Guayana

Figura 5. Mapa de las cuencas del Alto Orinoco y Alto Negro

Figura 6. Caminos de comercio a larga distancia entre los Yekuana y los holandeses depués del levantamiento de 1776

Figura 7. "Ir en busca de los nombres-espiritos" (o musicalización)

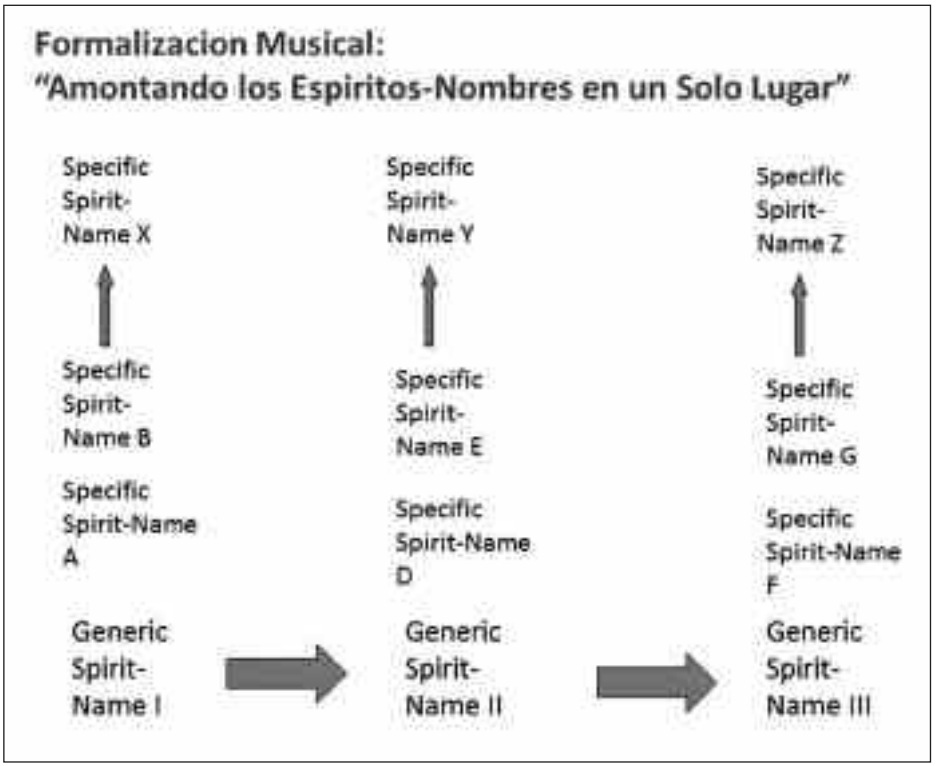


Figura 8. "Amontar los nombres-espiritos en un solo lugar" (o lexicalización)

LUTAS E AGÊNCIAS DOS AKROÁ-GAMELA NO PASSADO E NO PRESENTE: ENTRE O PIAUÍ E O MARANHÃO

Juciene Ricarte Apolinário

Este texto é uma apresentação parcial do projeto que está em desenvolvimento sobre a "História e Memória do povo Akroá-Gamela no passado e no presente: histórias de agenciamentos e etnogênese". Nosso objetivo é mergulhar nas histórias de lutas dos Gamela nas capitanias do Piauí e do Maranhão a partir do século XVIII até os dias atuais. Sim, pois, até 1913, eles eram considerados "extintos" pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e pelo senso comum, mesmo entre indigenistas e antropólogos. Todavia, no citado ano no município de Viana, estado do Maranhão, os indígenas Gamela iniciaram uma mobilização pelo reconhecimento da sua etnicidade e do seu território tradicional em um processo de "etnogênese", já que, desde o período colonial, vinham sendo usurpados por diferentes frentes econômicas, especialmente pelas fazendas de criação de gado. Portanto, durante quase um século, esse grupo étnico vinha forçosamente assumindo a "invisibilidade" para não serem perseguidos e conseguirem sobreviver coletivamente.

Contudo, o próprio Estado brasileiro criou nomeações para aprofundar o processo de negação e de invisibilidade dos Gamela e de diferentes povos indígenas do Nordeste enquanto política indigenista que proclamava a extinção e o desaparecimento étnico.

Categorias como descendentes de índios, caboclos, remanescentes indígenas visavam descaracterizar os povos indígenas em todo o século XIX e até a segunda metade do século XX, tratando aqui, especialmente, da região da chamada Baixada Maranhense (COELHO, SILVA, 2017, p. 20).

Ao tratarmos de processos de etnogêneses ou emergências étnicas no Nordeste brasileiro, destacamos as pesquisas desenvolvidas por João Pacheco de Oliveira. O autor esclarece que, nessa região, os povos indígenas sofreram historicamente grandes perdas territoriais, sendo obrigados a vivenciarem processos de mestiçagens diante não apenas das violações físicas e simbólicas, mas também das usurpações das suas terras originárias. Entre os povos indígenas do Nordeste, destacamos os Gamela que, a partir de 1913, passaram a organizar pequenas reuniões entre as famílias da região da Baixada Maranhense, objetivando se articularem para a criação de mecanismos de reconhecimento e de luta pela implementação de seus direitos ao território e à etnicidade (COELHO, SILVA, 2017, p 22).

Os Gamela e os Akroá faziam parte da família Jê e a língua falada era a Timbira. O etnômio Gamela era o modo como os luso-brasileiros se referiam a eles genérica e pejorativamente na documentação colonial e que, assim como os Akroá, Gueguê e Timbira, vagavam pelas bacias dos rios Gurguéia e Gilbués pertencentes à então capitania do Piauí, no chamado Sertão de Rodelas. Nesse contexto, a denominação Gamela deveu-se ao uso ritual desse grupo étnico de um disco de madeira no lábio inferior que, para os colonizadores, tinha um formato de gamela (APOLINÁRIO, 2011, p 88).

Nesta viagem que se fará pela história de resistência do povo Akroá-Gamela diante do contato com os colonizadores, serão utilizadas informações documentais numa perspectiva teórica de

fronteiras interétnicas e de análises diacrônicas e sincrônicas, em que o passado mais distante será revisitado de acordo com os estímulos e problematizações das lutas do tempo presente deste grupo étnico (BARTH, 1990, 25).

Primeiros contatos dos Gamela com não-indígenas na América Portuguesa

As historiografias piauiense e maranhense há muito citam os feitos dos guerreiros e guerreiras Akroá e Gamela diante das continuadas guerras travadas contra os sertanistas e as bandeiras armadas organizadas pela administração colonial nas capitanias do Piauí e do Maranhão entre os séculos XVIII e XIX, mas sempre como indivíduos do passado, não como grupos existentes.

A documentação das capitanias do Piauí e do Maranhão referente às últimas décadas do período colonial e ao longo do século XIX pouco a pouco vai silenciando as façanhas dos Gamela, mas também do seu povo irmão, os Akroá, falantes da mesma língua Timbira, diante da sociedade circundante não-indígena. E essa invisibilidade era uma forma de política de extinção com objetivo de justificarem a invasão e a usurpação dos territórios originários, objetivando que suas terras fossem repassadas enquanto sesmarias e propriedades privadas aos luso-brasileiros.

Curt Nimuendajú, no clássico artigo *The Gamella Indians*, afirma que a primeira referência aos Gamela na historiografia brasileira apareceu na crônica sobre o estado do Piauí, de Pereira Alencastre. Nessa crônica, há o registro de que os Gamela teriam vivido nas margens do Parnaíba, no Piauí, migrando para o Maranhão e para o Pará depois "do levante geral (dos índios do norte do Piauí) em 1713". Em 1747, os Gamela são relatados no rio Mearim. Neste período, possivelmente criaram novas territorialidades na região

alagada entre Bacabal e a foz do rio Grajaú (NIMUENDAJÚ, 1937, p.61).

No processo da nossa pesquisa ainda em curso, os Gamela e os Akroá aparecem nos manuscritos coloniais enquanto grupos indígenas extremamente belicosos e nada afeitos aos acordos de paz que se intentavam através de bandeiras e religiosos enviados aos sertões piauienses, maranhenses e goianos desde o início do século XVIII até o início do XIX (MOTT, 1977, p 118). Grupos considerados pela administração colonial e pelos religiosos como recalcitrantes e violentos devido às práticas políticas de resistências como guerras, invasões, sequestros, levantes e assassinatos praticados por estes dois grupos de lingua Timbita, contra a população dos arraiais e fazendas criatórias. Não obstante, os povos Gamela e Akroá buscavam construir agenciamentos para continuarem enquanto grupos étnicos enfrentando as violações de seus direitos originários pelos europeus e luso-brasileiros (APOLINÁRIO, 2006, p 73).

que foram expulsos os Akroá, os Gamela foram aldeados depois de formalizarem um acordo de paz com o colonizador como forma de sobrevivência e permanência enquanto grupo, aceitando o projeto colonial de catequização, em que foram acompanhados pelo jesuíta Antônio Machado.[1] O missionário escreveu um relatório ao governador do Maranhão, informando os primeiros episódios ocorridos no aldeamento dos Gamela. Ao discorrer reações desse grupo étnico, qualificando-os de "bárbaros", o religioso deixou registrado ações de resistência indígena ao que parecia "acomodação" ao estabelecimento de "acordo de paz". No cotidiano das relações interétnicas, os Gamela agenciavam todo o tempo diante das normatizações catequéticas, impondo também suas demandas, nem que para isto construíssem uma relação fincado no "medo",

[1] Ofício do cabo Jacinto de Sampaio. 25 de agosto de 1752. BNL. PBA. 621.

> se levantou comigo um tapuia daqueles casais que estavam comigo em minha companhia e por eu lhe não querer dar um machado, pois havia poucos dias lhe tinha dado outro, me quis matar e por milagre de Deus escapei e como eu me mostrasse enfadado, como era justo, por uma tão bárbara ação, cobriram todos de medo e fugiram deixando-me a desamparo.[2]

Diante do medo que os Gamela imprimiam aos não-indígenas, o jesuíta Antônio Machado pediu ao governador do Maranhão que se edificasse um forte nas terras do citado grupo indígena para tentar impedir as suas repetidas ações de resistência consideradas insurgentes e violentas se repetissem. Para os Gamela, suas práticas de violência contra os colonizadores objetivavam reaver os seus territórios tradicionais usurpados pelos colonizadores.

É perceptível que os colonizadores representavam os indígenas ancorados em preconceitos forjados nas experiências passadas que compunham o sistema de valores da cultura ocidental como denominações do "outro" de bárbaros ou civilizados. O tratamento dado aos diversos grupos étnicos no processo de colonização portuguesa, especialmente nos sertões, só variava de acordo com situações práticas, quando se podia utilizar, por exemplo, o cognome "bárbaro" para seus interesses estratégicos de guerras denominadas justas, objetivando a dominação, a escravização, a dizimação e o controle. Os dizeres acerca dos indígenas também eram uma tentativa de se ajustarem práticas políticas indigenistas que se apresentavam de diversas formas no processo de colonização de acordo com os sujeitos envolvidos nos processos de contato.

Nas suas narrativas, o missionário Antônio Machado expressava todas as suas angústias de um homem que se vê sem proteção em um ambiente de Caatinga que considerava inóspito. Até mesmo os

[2] Carta do Missionário da Aldeia da Nossa Senhora da Piedade, Antônio Machado. 11 de dezembro de 1754. BNL. PBA 623, F. 316.

soldados que teriam que cuidar da guarda do aldeamento evadiam-se e perambulavam pelas fazendas criatórias buscando diversões em bebidas e, aos olhos do missionário, "fazendo outras coisas indignas". Reclamava, ainda, da insatisfação de cuidar dos Gamela, apresentando-os como "indignos", pois não se sujeitavam às labutas impostas pelo colonizador, por esse motivo, diz o missionário "que nem para si procuram".[3] O missionário informa ainda que o cabo Jacinto de Sampaio Soares logo que foi designado para perseguir os Akroá lhe pediu intérpretes, guias e indígenas Gamela guerreiros para os acompanhar nas jornadas pelo sertão já que acreditavam que estes últimos grupos étnicos eram inimigos históricos nas fronteiras dos sertões piauiense e maranhense.

Algo que chama a atenção na narrativa do religioso Antônio Machado é quando todos achavam que os Gamela eram inimigos tradicionais dos Akroá, ele afirmou que não, era só no nome. Na convivência diária com os intérpretes Gamela, eles lhe disseram que eram parentes, pois falavam a mesma língua Timbira e tinham os mesmos costumes[4]. O religioso estava convencido do parentesco entre os dois grupos étnicos quando, ao falar com uma anciã dos Gamela de quase 100 anos, ela confirmou as suas suspeitas ao explicar ao governador do Maranhão que em diferentes eventos de guerras entre os indígenas dos sertões do Piauí e maranhão os Gamela e Akroá se uniam com os Timbira em uma verdadeira muralha de guerreiros contra outros grupos étnicos e, principalmente, contra os invasores luso-brasileiros (APOLINÁRIO, 2006, p. 75).

O principal elemento cultural desses dois grupos indígenas acima identificados na documentação colonial examinada no Brasil e no exterior, até o momento, foi a ação contínua de guerra. As

[3] Carta. Op. cit., BNL, PBA 623, F 316.

[4] Requerimento (cópia) de Francisco Duarte de Sousa, ao rei D. José. 18 de setembro de 1754. AN/TT.Cod. 6, p. 301 a 302.

atividades bélicas intensificaram-se após a chegada dos portugueses, mas parecem ter sido caracteristicamente importantes antes mesmo da presença dos conquistadores. Guerrear para estes grupos indígenas poderia ter uma conotação não só de defesa territorial, mas também de caráter cultural de "vingança".[5] O antropólogo Odair Giraldin evidencia que a vingança para os Tupinambá era interminável diante dos inimigos; para os Jê, a relação com uma sociedade inimiga necessitava de medidas conclusivas: "[...] o que nos importa reter dessa discussão é que há entre as sociedades jê [como os Gamela e Timbira], esse processo de vingança como uma forma de compensar mortes e perdas dos seus parentes acarretadas pelos conflitos com os seus inimigos" (GIRALDIN, 1997, p 51).

O processo de reconhecimento formal do território do povo Gamela na capitania do Maranhão remonta ao século XVIII, quando a Coroa portuguesa formalizou a doação de 14 mil hectares de terra na região do Baixada Maranhense, objetivando à criação das chamadas vilas indígenas de acordo com o projeto pombalino da Lei do Diretório dos Índios. A partir de então, os Gamela foram criando mecanismos adaptativos enquanto "índios coloniais", desenvolvendo atividades relativas a agricultura e criatório na região junto com os seus parentes Akroá[6]. No entanto, os não-indígenas não respeitavam as fronteiras que marcavam as terras dos Akroá-Gamela e, pouco a pouco, foram expandindo seus domínios, investindo em invasões violentas na tentativa de ampliar suas fazendas de gado em detrimento das áreas de plantio para a subsistência do citado grupo étnico.

---

[5] Não será perseguido, neste trabalho, o Akroá originário, pois, a exemplo dos não-indígenas, a história pré-colonial desse grupo étnico também foi marcada pelo dinamismo e pelas mudanças culturais, provocadas por guerras, migrações e relações interétnicas com outros grupos indígenas.

[6] Ofício do governador e capitão-general do Maranhão, Joaquim de Melo e Póvoas, sobre a descida dos índios Gamela para o lugar da Lapela, 1765. AHU_ACL_009, Cx. 42. D.4105.

Afirma Nimeundajú que, em 1796, os Gamela, nos discursos oficiais, eram vistos como um grupo indígena praticamente "desaparecido". O único assentamento restante estava localizado à margem esquerda do rio Mearim, a 15 km acima da foz do rio Grajaú, denominado de Lapela (NIMEUNDAJÚ, 1937, p.61). Lapela era exatamente as terras doadas aos Gamela, que, com o Diretório de Pombal, foi transformada em Vila, depois em Lugar.

Nimuendajú assevera que, no final do século XVIII, os Gamela haviam abandonado o baixo Mearim, empurrando um pouco mais a noroeste para Pindaré, onde os historiadores das missões jesuítas Maracu (= Vianna) e Carara (= Monção) até agora sabiam apenas sobre Guajajara. Em 1820, Pereira do Lago relata Gamela selvagem no lado sul do Rio Pindaré, duas léguas ao sul de Monção no lago Piragimimbaua (NIMEUNDAJÚ, 1937, p.61).

O período da história dos Gamela, que transcorre desde 1798, quando da extinção do Diretório dos Índios, até 1822, insere-se no contexto de uma política indigenista altamente repressiva. Foram vítimas de bandeiras particulares, de sertanistas e de ações catequéticas que tentavam a todo custo integrá-los à sociedade colonial para que seus territórios fossem progressivamente retirados e entregues aos criadores de gado e outros empreende-dores.

Ao longo do século XIX, assiste-se a enfrentamentos, violações, mortes de homens e mulheres Gamela e Akroá e uma rápida diminuição do número de indivíduos indígenas e de suas aldeias nos documentos oficiais, especialmente nos relatórios dos presidentes de Província do Piauí e do Maranhão, sob a alegação padronizada de que "os poucos índios que ali habitavam, acham-se confundidos na massa geral da população" (ARRUTI, 1995, p. 69).

O primeiro registro de levante do povo Gamela contra as invasões de seu território tradicional no período oitocentista ocorreu em 1810 e seguiu até 1822, marcando um período de

intensa resistência, violência e silenciamento. Em uma ambiência de tanta coação, as migrações forçadas foram inevitáveis. O território continuou sendo expropriado por fazendeiros locais, enquanto os Gamela continuaram sendo confinados.

Em 1930, uma anciã Gamela de Penalva lembrava palavras de sua própria língua (NIMUENDAJÚ, 1937, p 62). Em 1936, Nimuendajú desenvolveu um importante trabalho de campo, em que, através de uma expedição, chegou às proximidades de Penalva, visando encontrar "vestígios do que poderiam ter sido os Gamella do lago Capivary", também denominados por ele como "Gamella de Viana" (NIMUENDAJÚ, 1937, p.63).

Nas décadas posteriores, as expulsões ilegais dos Gamela de suas próprias terras se multiplicaram. Resistiu a comunidade de Taquaritiua, porém, entre os anos de 1960 e o início dos anos de 1970, o território tradicional de uso coletivo foi intensamente loteado e grilado com registros falsos em cartório em nome de pessoas particulares. Como discorre a liderança Inaldo Kum'tum Akroá-Gamela:

> Taquaritiua está no município de Viana. Ocorre que nos anos 60, aí puxando para o contexto do Maranhão, em 69 tem a lei de terras do Sarney que abriu as terras públicas para apropriação, e nos anos 70 o Maranhão sofreu um processo violento de grilagem das terras, de documentação cartorial fraudulenta, e a gente viveu isso. Nos anos 60 tem uma fraude na escritura, que a gente chama de escritura velha, em que a terra estava doada aos índios. Tem uma fraude e aparece um herdeiro dessa terra. De que a terra teria sido doada e os herdeiros seriam tais pessoas. E nos anos 70, 80, se viveu um processo de cercamento de porções do território que foi deixado nesses documentos de 1759, que é algo em torno de 14 a 15 mil hectares. Na verdade, a gente chama de um confinamento. Nos anos 70, com o processo de grilagem, veio a cerca. E o resultado é que hoje, 2018, toda a terra, essa que consta nessa escritura do

> século 18, toda ela está registrada em nome de particulares no cartório do município de Viana[7].

A forte atuação de grileiros conhecidos na região, de pistoleiros e de policiais configurou, na memória dos mais velhos, um cenário de guerra e terror. Uma das estratégias de sobrevivência por parte dos Gamela foi o recuo para áreas mais distantes dentro do seu território tradicional, em relação àquelas ocupadas por grileiros e fazendeiros, para que não fossem completamente extintos, conforme relatado pela liderança Kum'Tum Akroá-Gamela.[8]

A partir das décadas de 70, 80 e 90 do século XX, uma nova conjuntura se estabelece no país. Os Gamela que não eram reconhecidos pela FUNAI passam a lutar em um verdadeiro processo de "etnogênese". Portanto, passaram, em 2013, a elaborar diferentes estratégias de resistência e sobrevivência frente ao processo de séculos de violações de seus direitos enquanto grupo étnico e reais donos dos territórios em que sobrevivem enquanto grupo indígena.

Até o momento, a documentação arrolada para nossa pesquisa entre os séculos XVIII e XIX revela os Gamela e os Akroá enquanto etnias indígenas que conduziam suas ações políticas optando por estar ora nos ambientes naturais da capitania do Piauí, ora na capitania do Maranhão, agindo frente aos não-indígenas ou deles sofrendo determinada reação, e estabelecendo alianças ou conflitos com outros grupos étnicos historicamente inimigos ou com a sociedade circundante portuguesa. O que importava para estes homens e mulheres de língua Timbira era tentar salvaguardar as suas vidas e permanecer enquanto indígenas mesmo diante de situações adversas que tentavam extirpá-los seja fisicamente, seja através de políticas indigenistas que objetivavam integrá-los aos interesses

---

7 Entrevista com a liderança Inaldo Kum'tum Akroá-Gamela em 08 de julho de 2020.

8 Idem, Entrevista com a liderança Inaldo Kum'tum Akroá-Gamela em 08 de julho de 2020.

da Coroa Portuguesa em um primeiro momento e, depois, aos do Império brasileiro.

Quando as considerações finais são caminhos de continuidade de uma escrita sobre lutas e resistências do povo Akroá-Gamela

Na história do povo que se autodenomina Akroá-Gamela na Baixada Maranhense, a presença territorial é incontestável, tendo como fonte histórica a memória coletiva e os relatos dos mais velhos através da oralidade, assim como uma vasta documentação colonial e imperial que reafirma a veracidade e a legalidade dos seus direitos étnicos e territoriais. Um grupo étnico que possui uma longa história de migração, mestiçagem, dispersão, novas territorialidades, extermínio, acomodação, reorganização e confrontos, o que tem causado a negação da sociedade circundante (especialmente da cidade de Viana, Maranhão) quanto à sua identidade étnica (LEAL, 2018, p15).

Os Akroá-Gamela reivindicam do Estado brasileiro a demarcação da sua terra, baseados no seu sentido de pertencimento a ela e buscando evitar a fragmentação territorial. As "retomadas" que promovem visam reaver o acesso a essa terra. Só a efetivação dos direitos constitucionais dos indígenas pode levar à segurança jurídica e à paz social para todos na região.

No ano de 2013, buscando o reconhecimento étnico, retomada e demarcação do território tradicional, o povo Gamela se articulou coletivamente com apoio institucional da Comissão Pastoral da Terra – CPT e do Conselho Indigenista Missionário – CIMI. A reivindicação exigia a retomada das áreas invadidas por fazendeiros locais e a imediata demarcação das terras por parte da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, conforme relatado em reportagem

disponibilizada no Portal da CPT em agosto de 2014 (LEAL, 2018, p.15).

Diante de todo o processo de grilagem e invasão, apenas 552 hectares estão sob posse do povo Akroá-Gamela, que busca a regularização junto ao Instituto de Colonização e Terras do Maranhão – ITERMA, de acordo com matéria realizada pela CPT e CIMI, em 2014.

Não obstante, foi após a primeira Assembleia de Autodeclaração em 2 de agosto de 2014 que as lideranças dos Gamela decidiram acionar a Fu (Funai) para seu reconhecimento oficial enquanto grupo étnico indígena. No entanto, o citado órgão não lhes respondia. Diante da lentidão dessa fundação na tomada de providências e das ameaças contínuas dos não-indígenas invasores de suas terras, os Gamela promoveram, entre 2015 e 2016, a reocupação de três fazendas e de um sítio, ilegalmente instalados nos seus territórios tradicionais, às margens da rodovia MA-014 e do rio Piraí, entre os municípios de Viana, Matinha e Penalva (LEAL, 2018, p15).

No final de 2015, ocorre a II Assembleia do povo Gamela, com o tema "*Revitalizando a cultura e tecendo nosso futuro*", realizada entre os dias 27 e 29 de novembro, e que culminou com a retomada de duas fazendas no dia 30. As áreas retomadas foram denunciadas por grilagem, sendo que uma das fazendas pertencia a Benito Coelho Filho, ex-prefeito da cidade de Viana.

No citado ano, várias ameaças foram feitas contra o povo Gamela, inclusive com a presença de carros rondando as áreas retomadas, até que, no dia 02 de dezembro, disparos de arma de fogo foram feitos em direção às famílias acampadas. Nesse momento, a FUNAI foi mais uma vez acionada pelo Ministério Público Federal no Maranhão, mas não se posicionou, conforme matéria divulgada pelo Conselho Indigenista Missionário, no dia 02 de dezembro.

Em junho de 2016, como forma de retaliação, os fazendeiros e grileiros assassinam a liderança Fernando Gamela, de 22 anos. É evidenciada a leniência do Estado em tomar as medidas necessárias para evitá-la, [9]considerando as sucessivas denúncias das ameaças que os acampados vinham sofrendo.

As "retomadas" – como são chamadas pelos Gamela – dessas fazendas levaram seus alegados proprietários a, além de tentar aterrorizá-los (com incursões intimidatórias de pistoleiros disfarçados de policiais e incêndios de casas e roças), ingressar com ações de reintegração de posse junto ao Poder Judiciário, ora em tramitação (já tiveram seus pedidos de liminar negados, tendo sido as ações remetidas à Justiça Federal).

Em 28 de abril de 2017, o povo Gamela retomou mais uma área próxima à aldeia Cajueiro Piraí, localizada dentro do território reivindicado, e a rodovia MA–14 foi ocupada em protesto. Dias depois, no dia 30, um ataque feriu mais de 10 pessoas. Armas de fogo e facões foram utilizados contra os Gamelas, deixando alguns em estado grave, de acordo com reportagem realizada pela Comissão Pastoral da Terra (CPT). Aldeli Ribeiro Gamela foi atingido por um tiro na costela e outro na coluna, e teve mãos decepadas e joelhos cortados. Seu irmão, José Ribeiro Gamela, levou um tiro no peito. Inaldo Gamela, indígena e agente da CPT, foi atingido com tiros na cabeça, no rosto e no ombro[10].

Desde esse evento hediondo de extrema repercussão nacional e internacional, a luta pela titulação do Território Indígena Akroá-Gamela tornou-se mais constante e tem sido veiculada com mais frequência pela mídia no Maranhão e no Brasil. Todavia, desde o Golpe de 2016, quando a presidência da República do Brasil foi

[9] Entrevista com a liderança Inaldo Kum'tum Akroá-Gamela em 08 de julho de 2020.

[10] Idem, Entrevista com a liderança Inaldo Kum'Tum Akroá-Gamela em 08 de julho de 2020.

assumida por Michel Temer, as conquistas têm se dado a passos lentos – e mais lentos ainda quando Jair Messias Bolsonaro assumiu a presidência da República em 2019 e passou a pôr em prática sua política de perseguição aos indígenas e violação de seus direitos no Brasil, até então salvaguardado pela Constituição Federal de 1988.

Verifica-se que o povo Akroá-Gamela possui uma longa história de migração, mestiçagem, dispersão, extermínio, reorganização e confrontos, o que tem causado negação de fazendeiros do entorno quanto à sua identidade étnica, buscando usurpar as suas terras tradicionalmente ocupadas. Na contemporaneidade, esses mesmos fazendeiros estão se sentindo respaldados nos discursos etnocidas e excludentes do governo brasileiro. No entanto, no lugar de vítimas, os homens e mulheres Akroá-Gamela no Maranhão se fortalecem conjuntamente e vão criando agenciamentos ao assumirem papéis de protagonistas de sua própria história.

Bibliografia

APOLINARIO, Juciene Ricarte. Os Akroá e outros povos indígenas no Sertão. Goiânia: Kelpes, 2016.

_____. Os Akroá nos sertões coloniais: uma história de guerra e paz entre currais e descobertos auríferos. Em: OLIVEIRA, João P. de (org.). *Presença Indígena no Nordeste:* processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memórias. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

BARTH, Fredrik. (1990) *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

DANTAS, Beatriz, SAMPAIO, José Augusto, CARVALHO, Maria do Rosário "Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico." Em: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GIRALDIN, Odair *Kayapó e Panará: uma luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil central*. São Paulo: Editora da Unicamp, 1997.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Uma etnologia dos "índios misturados" situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. UFRJ, Rio de Janeiro, 1998.

ARRUTI, José Maurício Andion. A árvore Pankararu: fluxos e mediações de emergência étnica no sertão do São Francisco. Em: OLIVEIRA, João Pacheco de (org). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Contra Capa/ LACED, 2004.

NIMUENDAJÚ, Curt. The Gamella Indians. Em: *Primitive Man*, v. 10, n.3/4 (jul./oct, 1937), pp 58-77. Disponível em: www.etnoliguistica.org/biblio:nimuendajú1937gamella

SILVA, Rosangela. *IDENTIDADE "SILENCIADA"*: a luta do povo Gamela por reconhecimento Monografia apresentada ao Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão, 2016.

COELHO, Elizabeth Maria Bezerra, SILVA, Rosangela Ramos. *A LUTA PELO RECONHECIMENTO ÉTNICO E DIREITO À TERRA*: Os Gamela. Anais da VIII Jornada Internacional de Políticas Públicas. Universidade Federal do Maranhão. São Luís. 22 a 25 de agosto de 2017.

LEAL, Caroline. Akroá-Gamella: luta territorial e narrativas de violência na Baixada Maranhense. *Vibrant, Virtual Braz. Anthr.* [online]. 2018, vol.15, n.3,. Epub Dec 03, 2018. ISSN 1809-4341. http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412018v15n3d503.

MOTT, Luiz R. B. Piauí Colonial. *População, economia e sociedade*. 1977. Biblioteca Digital Curt Niemuendajú. Em: www.etnolinguistica.org.

HERANÇA ANCESTRAL – OS FIOS DA MEMÓRIA

Zélia Puri

Eu não sou branca,
Eu não sou parda,
Nem negra sou
Qual é a minha cor, qual é a minha cor?
Eu sou da cor do bronze,
Da cor do jambo,
Da cor do amor
(Zélia Puri, 1982)

Introdução

A insatisfação identitária me acompanhou por anos e anos, mas eu não sabia, não conhecia a importância do meu "pertencimento" e nem o quanto ele me assolava. Eu não conhecia a palavra "pertencimento" tão pouco o seu significado, pois em minha família e na comunidade em que vivia, *não existiam índios,* pois índio era "coisa" do passado... eram os povos selvagens que enfrentavam e matavam os "conquistadores".

Mesmo morando no interior do interior, bem lá no interiorzinho, andando descalça no meio do mato, subindo nas árvores, tomando banho nos "córregos", comendo frutas silvestres e sendo tratada com remédios naturais (minha mãe nos tratava com ervas, que aprendeu com minha avó, que segundo ela, era grande conhecedora "de plantas"), não éramos índios! Minha mãe trazia

sua herança ancestral guardada, em segredo, mas nunca esqueceu os ensinamentos de minha avó, que era "benzedeira" e cuidava da saúde da comunidade. Era respeitada por isso, mantinha sua casa sempre aberta para atender a todos aqueles que precisavam cuidar da saúde... Quando perguntava a ela sobre vovó, ela dizia que ela era muito ruim... "batia muito e dizia que era para descontar o que ela tinha apanhado", falava sempre por metáforas... mas hoje entendo que era tudo fruto do "não poder ser", para viver precisávamos não ser índios!

O silêncio em torno deste assunto, sistematicamente mantido pela minha mãe, perdurou até o início de minha fase adulta, pois foi quando comecei a perceber o "buraco" existente em mim, que eu não sabia o que era, mas que aumentava dia após dia. Quando conheci o significado do tal "pertencimento", então descobri que aquele vazio enorme que eu sentia na alma, era fruto do "não pertencimento", o não ser e não pertencer a "nada", como um fruto maduro caído na folhagem seca em uma terra estéril. Afinal de onde eu tinha vindo, quem eram meus pais, meus avós, meus bisa? E foi abrindo as gavetas do esquecimento de minha infância que comecei a rememorar meu passado. Foi caminhando pelas lembranças de quando vivia em uma casa de "pau a pique", mas que minha mãe chamava de "sopapo" (casa feita de barro e bambu trançado e amarrado com fios de bananeira, recheado de barro e coberta de sapé), que mesmo não falando de nosso passado, de antepassados, de nada... tudo era um mistério profundo! Mesmo quando minha mãe preparava a "pescaria" com timbó (uma raiz que adormecia os peixes), que segundo ela, minha avó tinha ensinado, mas dizendo que "só podia pegar peixe para se alimentar e os pequenos tinham que ser devolvidos ao rio"... ainda assim... não éramos índios!

Passei minha infância e parte da minha vida sendo a moreninha, a pardinha, a escurinha, o jambo, o chocolate, entre muitos outros não mencionáveis... até mesmo em casa. Lembrei que minha mãe

em momentos de fúria (quando eu aprontava "artes" e me escondia na copa da mangueira) sempre gritava: "vorta aqui sua muleca xucra, que vô ti insina bons modo", eu ficava caladinha e não dava um pio. Um dia, num raro momento de conversa quando ela estava de bom humor, perguntei porque ela me chamava sempre de "xucra" e ela disse que eu "tinha puxado" meu pai, que era conhecido como bugre, complementando, "porque ele era um "índio selvagem"... o assunto acabou aí, logo após a palavra "índio selvagem", e por mais que eu indagasse ela não falava sobre o assunto.

O pertencer

A Identidade Ancestral norteia não somente uma pessoa, mas um coletivo. Sem nossa ancestralidade não há consciência de quem somos, perdemos o ponto de referência e sem identidade não existimos!

O estudo de Vanessa Rodrigues de Araujo (2015) sobre o direito humano de saber *quem se é*, dá a dimensão exata do que aconteceu comigo e com centenas, certamente milhares de outras pessoas que passaram pelo mesmo processo. A autora diz que o evento sobre o etnocídio colonial nas Américas – que resultou num esquecimento coletivo sobre quem se é – aparece de forma tímida nos debates internacionais e permanece silenciado nos campos de debates nacionais sobre a memória, mesmo a memória sendo um direito humano. Ela ainda aponta a insatisfação ética dos colonizados, como uma possibilidade de expandir os direitos humanos de modo a incluir direitos capazes de nomear a dor, como se trata o *direito humano de saber quem se é*, e discute que a memória relativa a esse direito étnico, por se tratar de um resgate do que está vivo em nós – e, não, de memória de mortos –, portanto, de um elemento constitutivo de nossas identidades e indaga sobre a possibilidade de

se construir *uma memória viva* sobre nossas linhagens raciais que se hospede em nós.

Este texto me fez viajar no tempo em que eu mesma patinava entre o SER e o NÃO SABER, mas o que eu não levei em conta é que a respeito de lei e diretrizes, trazemos em nós a semente de nossos ancestrais, como costumo dizer, trazemos nossa ancestralidade tatuada em nossa existência, seja no sangue ou na garra! Apenas demoramos para perceber sua existência.

Mas, lá no meu passado, um pouquinho distante, ainda não tinha esse conhecimento e também não tínhamos estudos sobre esses resgates ancestrais ou identitários, éramos somente o que víamos e ponto.

Com a crescente insatisfação interior, começaram a surgir textos de desabafo, que hoje atribuo as energias ancestrais, mas que na época eram somente gritos de insatisfação.

Meu grito realmente ecoou com a música Canto da Raça[1], nascida em um momento de desespero do "não ser"... eu queria gritar para todos que eu precisava desesperadamente pertencer a algo, pertencer a um grupo, a algum lugar, precisava saber que eu não era sozinha no mundo. Precisava descobrir minhas raízes, pois uma árvore sem raízes não sobrevive!

Quando conheci o Dauá Puri[2], em um evento de poesia, percebi que tinha encontrado a similaridade que eu tanto buscava... que ali

---

[1] Canto da Raça – Eu não sou branca, eu não sou parda, nem negra sou (x3) Qual é a minha cor, qual é a minha cor... eu sou da cor do bronze, da cor do jambo, da cor do amor (x2) A raça branca, raça amarela tudo é luz... a raça negra, a raça negra me seduz... eu sou índia, no peito, na raça e na cor... tenho a pele bronzeada e muito orgulho de quem sou (x2) Eu não sou branca, eu não sou parda, nem negra sou (x3) Qual é a minha cor, qual é a minha cor... eu sou da cor do bronze, da cor do jambo, da cor do amor (x2) A raça branca, raça amarela tudo é luz... a raça negra, a raça negra me seduz... eu sou índia, da etnia puri, mesmo que não me aceitem, que me rejeitem estou aqui (x2) (PURI, 1982).

[2] Dauá Silva, etnia Puri – RJ. "Contador e Caçador de Histórias", natural do Rio de Janeiro, escritor, poeta e compositor, com formação em comunicação e Licenciatura em Educação

estava alguém que poderia me ajudar a descobrir quem eu era! Esse encontro foi muito importante para impulsionar meu caminhar, pois foi a partir daí que iniciei o caminho de volta... engraçado falar em caminho de volta quando de fato eu nunca tinha ido...

Mas a verdade é que neste caminho de volta, descobri ou redescobri minha origem PURI. A história da minha bisavó acredito ser igual a maioria dos brasileiros, pois começa sempre quando eram caçados e num encontro com caçadores, ela foi pega e levada para uma fazenda... contam que ela fugiu com uns índios para o meio do mato. Não se sabe porque, mas ela voltou para a fazenda quando minha vó nasceu.

Minha vó, por sua vez, se encantou com um "índio" que fazia pequenos serviços na fazenda e com ele fugiu. Minha mãe já nasceu fora da fazenda, viviam na zona da mata, como "pessoas normais"... não eram índios, eram mestiços chamados de "pardos". Desta forma não foram aniquilados, foram invisibilizados. A vantagem de ser invisível é não morrer, mas ser invisível acabou custando a vida cultural de muitos povos tradicionais.

Minha família que vivia na zona da mata mineira, migrou para Volta Redonda[3] nos idos dos anos de 1960, quando a cidade era ainda uma "vila operária" no entorno da CSN (Companhia Siderúrgica Nacional). Ali fincou pé e a maioria dos meus familiares permanecem lá.

---

do Campo e Ciências da Natureza na Universidade de Federal Viçosa – MG, pesquisador da história e língua da etnia Puri, povo originário na região sudeste.

[3] Volta Redonda é um município brasileiro do estado do Rio de Janeiro, Região Sudeste do país. Situado no Sul Fluminense, também é conhecido como a "Cidade do Aço", por abrigar a Companhia Siderúrgica Nacional (CSN). É cortada pelo Rio Paraíba do Sul, que corre de oeste para leste, sendo a principal fonte de abastecimento de água do município e também responsável pelo seu nome, devido a uma curva do rio. A região era habitada pelos índios puris e acaris.

Refazer estes passos além de fortalecer minha alma, me fez ver a importância da ancestralidade. É através dela que pude compreender as lacunas que teimavam em aparecer na minha vida. Pude finalmente sentir o pertencimento. Hoje eu posso dizer com a força da minha alma que eu sei quem sou! E que travo outra batalha... a batalha pelo direito de ser!

Antes não sabia quem era, hoje não posso ser quem sou!

Foi lendo "Memoria Del Fuego", do Eduardo Galeano (2014), que me encantei com o dito popular colombiano, feito em quadra poética, que dizia tudo aquilo que me apertava o peito...

> "Yo no sé dónde nací, ni sé tampoco quién soy.
> No sé de dónde he venío, ni sé para dónde voy.
> Soy gajo de árbol caído, que no sé dónde cayó. ¿
> Dónde estarán mis raíces? ¿De qué árbol soy rama yo?"

Assim, descubro que bem longe de mim, outros também sentiam a mesma dor, o mesmo vazio por mim sentido. Através daquela quadra pude perceber que o retorno era inevitável, não só para mim, mas para todos estes que sangram na alma a tristeza do *não saber.*

Quando finalmente descubro quem sou, percebo que não posso ser. Como ser indígena nessa sociedade capitalista na qual se transformou nosso país? As aldeias já demarcadas estão sofrendo invasões e muitas mortes estão acontecendo... como ser indígena nesse contexto? Estamos novamente sendo perseguidos e aniquilados. Mas o que fazer? Continuar a luta pelo *DIREITO DE SER!*

Ancestralidade memorial

O resgate da memória ancestral é uma forma de construir a nossa identidade étnica e, desse modo ser reconhecido como indígenas. Lendo Mia Couto (2005), vi que sua literatura, mostra o hibridismo na identidade Moçambicana, onde os aspectos modernos coabitam com os tradicionais, mas ele percebe nas tradições uma forma de resistência, e na modernidade a inserção na globalização, possibilitando comunicação sem que isso represente submissão. Vale lembrar que o resgate do passado não é revivê-lo no presente, mas utilizá-lo como um "gatilho" para reativar a memória ancestral e com ela a sensibilidade. Resgatar a cultura é trazer para a atualidade os conhecimentos culturais de um povo e suas tradições milenares transmitidas na oralidade e, assim manter viva sua história, saberes, seus jeitos de ser e viver no mundo, transmitidos às futuras gerações para aprimoramento contínuo. A memória ancestral não é estática, limitada e fechada; ela é o fio que conduz a energia necessária para o incremento de cada geração. Contando a sua própria história, um "velho sábio" passa seus conhecimentos de vida, adquiridos tanto por ele quanto por meio de outras que ouviu quando mais jovem, e que será recontada e utilizada como baliza para alinhar o caminhar... mas essa não será a única a transformar-se em novas histórias, aquelas vividas por cada um também agregarão conhecimentos, servindo de tocha para iluminar o caminho, que mais tarde enriquecerá experiências outras.

A oralidade sempre foi utilizada pelos povos para transmitir os conhecimentos, mas com a colonização essa forma de transmissão foi duramente combatida, sobretudo a partir da introdução da escrita nas sociedades indígenas. O colonizador na ânsia de "ensinar" aos "selvagens" boas maneiras, não sabiam, no entanto que poderia perder uma grande fonte de conhecimento, pois os indígenas conheciam as matas, as terras, os mares, rios e cachoeiras, e também a imensidade de plantas farmacológicas. Na verdade,

quando obrigaram o indígena a "esquecer" sua cultura e tradição, acabou gerando, não só para o Povo Puri, o início de seu processo "invisibilidade", pois se não existe mais o índio, não tem mais o dono da terra... então a terra é de qualquer um. A invisibilidade se deu de várias formas, tanto pela negação do próprio indígena quanto pela rotulação de "mestiços e pardos" aqueles que resistiam e criavam estratégias distintas para continuar vivos.

Se aproveitar da invisibilidade e identidade étnica a que foi "colocado", foi uma estratégia utilizadas pelos Puri para continuar existindo como povo. Por que negar seu pertencimento étnico? Pela vida! Para não serem caçados e mortos, assim a invisibilidade, naquele momento, foi uma grande aliada. Com o passar do tempo, o silenciamento tornou-se um grande fardo. Protegidos por esta invisibilidade muitos Puri sobreviveram e como tinham que permanecer invisíveis, enrolaram-se nesta "capa" tornando-se sementes adormecidas.

Hoje, quando o clamor ancestral urge uma retomada, os descendentes Puri começam a ouvir o chamado e refazem o caminho de volta à ancestralidade. As sementes embaladas na capa de invisibilidade que ficaram adormecidas, enfim começam a florescer, originando flores. Florescendo nos fortalecemos a cada dia e, no futuro próximo, vamos florescer como povo. Mas ainda são poucos que conseguem perceber e aceitar este chamado, pois resgatar uma cultura que foi decretada extinta não é tarefa fácil. Atualmente podemos dizer que conseguimos galgar alguns degraus importantes nesta caminhada. Fomos uma grande nação e hoje queremos apenas ter o direito de poder dizer que SOMOS PURI.

Poesia e pertencimento

Para refazer meu caminho de volta, caminhei embalada por minha alma poeta e assim, dentro desse universo, me refiz de várias

formas, em rimas, versos, trovas, poemas, crônicas e músicas. Meu ser poético uniu-se de tal forma à minha ancestralidade que as palavras voavam ao papel sem que eu pudesse contê-las. De que falavam esses textos? De mim, da natureza e também da insatisfação com muitas situações vividas por nós indígenas nos dias de hoje. Apropriei-me destes escritos percebendo qual seria minha atuação nesse processo de resgate. Sim, através da arte, estamos trabalhando na ressurgência de um povo, resgatando sua cultura, sua tradição e nosso direito de pertencimento.

A guerra do arco e flecha foi em um passado distante, sofrido, amargo e nós perdemos a batalha! Perdemos nossas terras e perdemos também o direito oficial de existir... mas sobrevivemos! Sobrevivemos porque fomos enterrados, como sementes, no fundo da terra! Mas, a terra germinou as sementes que hoje afloram com beleza, graça e força! Continuaremos nossa luta, realizada de forma diferente, com um novo ângulo e com novas estratégias. Precisamos formar guerreiros, muitos guerreiros, pois hoje seremos os *guerreiros da pena*[4]! Será através deles que conquistaremos nosso sagrado direito de EXISTIR. Através dessa escrita, nossos descendentes saberão a verdade e a realidade da nossa história, elaborada por quem viveu e lutou pela sustentação da nossa cultura e o direito de viver. Afinal "índio não é só pena e cocar!", é também conhecimento e cultura.

Ser poeta indígena não significa somente escrever sobre "índio" como pensam alguns, mas é prioritariamente escrever sobre o contexto sagrado da vida. É cantar a beleza da criação de nossas matas, rios e florestas; é rimar o amor à natureza em toda sua pureza; é desenhar no sentimento, todos os momentos de prazer e alegria que o "ser" vivo pode usufruir... sem destruir; é falar em canção com o coração; é levar aos descrentes a semente do sentimento de amar.

[4] Indígenas escritores, poetas, historiadores, pesquisadores que juntos serão os "Guerreiros da Pena".

Nas oficinas de criação literária que ministro, faço questão de evidenciar a importância do meio ambiente para a realização do ser humano. Nestas oficinas, trabalhamos a energia e a vida que o meio ambiente nos fornece diariamente. Através desse exercício, tenho percebido reciprocidade das energias... a produção entra em momentos interessantes de criação, com músicas e textos emblemáticos que falam sobre a vida, a luta do povo de uma maneira profunda e ao mesmo tempo suave, leve e musical. Não podemos esquecer o passado, mas não podemos deixar que ele arranque de nós aquilo que de bom nos diferencia. O passado nos dá conhecimento e força para que hoje possamos estar nesta luta de corpo e alma, mas com sabedoria, conforme descrevo na minha canção Ressurgir (2018).

RESSURGIR

Quando se diz: "Terra à vista"
E descobre o "mundo novo"
Não se vê que ele tem dono
Que ele já tem um povo

É casa de povo nativo
A terra que se encontrou
Mas o homem dominante
Diz "o dono sou eu que sou"
Oh! Oh! Oh! O dono sou eu que sou
Oh! Oh! Oh! O dono sou eu que sou

O nativo é acuado
Pois não pode concordar
Em ceder a sua terra, sua casa e seu lar

Indo então para o combate
Contra o grande senhor...
Perde tudo, perde a vida
E seu sonho se acabou!
Oh! Oh! Oh! E o sonho se acabou
Oh! Oh! Oh! E o sonho se acabou

O "novo mundo" chorou
Vendo o sangue derramado
De seus filhos e protetores
Só sobraram uns "bocado"

Mas depois de anos sem fim
Os seus netos retornaram
São os filhos dos seus filhos
Que pela vida lutaram
Oh! Oh! Oh! Que pela vida lutaram
Oh! Oh! Oh! Que pela vida lutaram

Hoje estamos retornando
A uma vida natural
Ressurgindo e resgatando
Um tesouro sem igual
Nossa cultura é rica
Não podemos esquecer
Que os nossos ancestrais
Estão a nos proteger

Salve o Povo Nativo
Que lutou contra a extinção
Salve o Povo Puri

Novamente em ação
Salve o Povo nativo
Que lutou contra a extinção

Salve o Povo Puri
Novamente em ação
Oh! Oh! Oh! O dono sou eu que sou
Oh! Oh! Oh! O dono sou eu que sou
Mas o dono sou eu que sou
O dono sou eu que sou
O dono sou eu que sou
O dono sou eu que sou

Nossa história precisa ser contada, pois somos os povos originários brasileiros, e isso não aparece em nenhum livro de história atualmente. Aparecemos em alguns, apenas como os "selvagens" que empunhavam flechas e lutavam contra os colonizadores. Precisamos aparecer na história como de fato somos, os nativos, que antes de Cabral aportar, já habitávamos essas terras. Os mesmos povos que preservavam a natureza na qual viviam, que conheciam as plantas e delas fazia usos diversos, inclusive medicinal. Aqueles que cantavam com os pássaros, falavam com as árvores, nadavam com os peixes, namoravam a lua e viviam para viver! Somos aqueles que protegiam as matas, a Amazônia, mesmo antes de ser chamada o "pulmão do mundo".

O Brasil não conhece sua história. Conhece apenas as histórias escritas por alguns. Mas hoje, podemos falar sobre nós, contar nossa história e dizer quem somos. Os nativos não têm nenhum reconhecimento de suas contribuições culturais, apesar de todo conhecimento transmitido pelos nossos ancestrais ter sido compartilhado com muitos. Hoje estamos trabalhando no

afloramento destas questões, preparando e semeando as informações para que elas sejam conhecidas, aprendidas e compartilhadas.

Conseguimos emergir da invisibilidade, mas ainda temos um longo caminho a percorrer.

Inspirada no ditado popular colombiano aqui já citado, eu digo:

Não sabia onde nasci,
também não sabia quem eu era.
Não sabia de onde vim,
não sabia para onde ia.
Era um galho caído de árvore,
que não sabia de onde nem onde caiu.
Hoje sei onde minhas raízes estavam!
Sei de que árvore eu sou,
    Sei de onde vim, e para onde vou!
Sei que sou galho de árvore nativa
Frondosa e ainda viva
Que me ajudou a florescer!!!

Considerações finais

Acredito que a herança ancestral se torna a nossa identidade de vida, uma vez que ela fomenta e alimenta a busca por quem somos nesse mundo. Porque ser indígena, não é apenas o dizer "sou", é acima de tudo, sentir no peito e na alma o chamado da luta, como um fio invisível que te move para a descoberta do ser... e você vai! A busca e o conhecimento de suas raízes acabam moldando a sua nova maneira de pensar, pois quando se sabe quem é, tem-se a força do SER. Uma árvore com raízes profundas dificilmente é derrubada pelo vento. Assim somos nós... quando temos as raízes, temos a força que nos impulsiona.

Mas, não é só o indígena que tem que se moldar, todos temos que acompanhar a dinamicidade das culturas, pois o mundo do passado era um e hoje é algo totalmente diferente. Acompanhar as mudanças é muito importante para resignificarmos e mantermos a dinâmica das nossas tradições. Todas as culturas mudam, mas então me pergunto: Por que o indígena não pode mudar? O fato de usarmos tecnologia, nos faz menos indígena do que somos?

Quando se fala em indígena, a sociedade ainda baseia sua percepção na definição descrita por Caminha, que hoje se tornou um estereótipo que combatemos veemente, mas que infelizmente ainda está bastante presente, mas temos que romper com essas perspectivas colonizadoras. Os povos indígenas não são "selvagens", "primitivos", somos fundamentais, por exemplo, para a preservação da biodiversidade do nosso país e do planeta. Nós indígenas fomos, em diversos momentos da nossa história, tratados como "selvagens", mas nós não somos. Os indígenas nunca foram selvagens, aproveitava tudo que lhes oferecia o universo sem destruir a natureza, vivendo uma vida natural, em paz com o meio ambiente, sem ganância, pois não conhecia o maior mal do mundo, que é o dinheiro.

Nos dias atuais, não sou tratada como "selvagem", mas ainda sinto a força do preconceito me queimando a alma. A forma como algumas pessoas me aborda durante minhas palestras, encontros e rodas de conversa, por exemplo, me deixa perplexa, principalmente quando me perguntam se não vou me "vestir de índio"... me sinto extremamente entristecida e respondo que não necessito me "vestir de índio" porque EU JÁ NASCI INDÍGENA, e sei quem sou!

Hoje, como poeta e escritora, meu outro desafio é ser indígena urbana! Sendo assim, gostaria de terminar esse texto da forma como eu iniciei, com uma poesia sobre quem na realidade sou.

NATIVO EU SOU

Desta terra sou nativo
Não sou índio não senhor
Isso é pejorativo
Vivo aqui com muito amor
Muito tempo se passou
Tivemos que transmutar
Falando a mesma língua
Para nos comunicar
Hoje nós evoluímos
Como a vida nos levou
Aprendemos muitas coisas
Mas ainda sou quem sou.
    Indo de carro ou a pé
    Com telefone ou tambor
    Pelado ou vestido
    Mas ainda sou quem sou
        Sou nativo desta terra
        Daqui não saio não
        Eu também sou brasileiro
        Já estava aqui primeiro
        Disso eu não abro mão!

Por meio da nossa arte e do nosso trabalho no movimento de ressurgência, já estamos colhendo alguns frutos da semeadura efetuada. Temos livretos impressos, confeccionados tanto em português como na nossa língua mãe Puri. Publicações que contam história, músicas e brincadeiras sobre a luta que travamos por

nossa identidade étnica. No pequeno vocabulário, por exemplo, podemos passear pelas palavras, aprendendo a construir pequenas frases. Cantamos músicas que foram coletadas pelos viajantes e pesquisadores, compomos novas melodias e canções para que todos possam ouvir nosso canto alegre!

Tudo isso nos mostra que o resgate é possível e necessário!

Temos um longo caminho pela frente, mas sem dúvida estamos muito felizes pelas conquistas já realizadas. Mas tudo isso só acontece porque temos a Herança Ancestral, que nos fortaleceu e está nos devolvendo nossa Identidade de Vida!

Bibliografia

ARAÚJO, V. R. de. *O resgate da memória familiar indígena*: um estudo sobre o direito humano de saber quem se é. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

COUTO, M. *O Último Vôo do Flamingo*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

GALEANO, E. *Memória del fuego II*. Las caras y las máscaras. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014. Disponível em: ttps://books.google.com.br/books?id=uY4RngEACAAJ&pg=PT13&hl=pt-BR&source=gbs_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false Acesso em: Mai de 2015

PURI, Z. *Canto da Raça*. Arquivo Pessoal. Rio de Janeiro: 1982.

UM JEITO DE TRABALHAR JUNTOS. SOBRE 'DJA GUATA PORÃ: RIO DE JANEIRO INDÍGENA'[1]

Sandra Benites
Pablo Lafuente

Esse texto recolhe uma série de pensamentos e reflexões sobre o processo de trabalho da exposição 'Dja Guata Porã: Rio de Janeiro indígena' – sobre estratégias, posições e questões que emergiram durante o processo e durante o tempo que a exposição permaneceu aberta ao público. Ele não é propriamente um artigo científico, mas sim um relato de experiências e experimentações a partir da nossa participação no processo de construção da mesma. A exposição, apresentada pelo Museu de Arte do Rio (MAR), entre os dias 16 de maio de 2017 até 25 de março de 2018, foi um projeto de construção coletiva e colaborativa, entre comunidades e indivíduos indígenas morando no estado de Rio de Janeiro[2], a equipe curatorial,

---

1 Publicado originalmente em inglês Em South as a State of Mind, Issue 10 (número 10), 'Maintenance', Summer/Fall 2018 (verão/outono 2018).

2 Participantes indígenas: *Núcleo Guarani* – (Adriano Karai Mirim, Amarildo Karai Mirim, Y'apoá, Iracema Nunes, Joventina Kerexu, Juliana Yvarete, Luciana Parapoty, Miguel Verá Mirim, Ramon Karai, Seu Pedro de Oliveira); (Domingos Benites, Algemiro da Silva, Maurílio dos Santos, Valdir da Silva, Alzira Benites, Aldo da Silva, João da Silva, Ildo Benites, Délcio Benites, Ricardo Souza, Isaias Aquiles, Pedro Aquiles, Gonçalino da Silva, Nicanor Aquiles); (João Mendonça Martins Filho, Teófila Mendonça Martins, Maura da Silva, Márcia Mendonça, Demécio Martins, Vilma Mendonça Martins, Wellington Verá da Silva Martins, Nina da Silva, Eliza da Silva Martins, Gabriel da Silva Martins, Sônia Mendonça Martins, Pablo Natalício de Souza, Sheila Mendonça Martins, Jorge Mendonça Martins, Maxsuel Martins Rodrigues, Yara Cunhã Karai Mendonça de Souza, Adrian Awa Ronni Martins de Souza, Roni Awa Tupã Guyrapa Mendonça de Souza); (Jovani Karai

composto de Clarissa Diniz, Sandra Benites, José Ribamar Bessa e Pablo Lafuente, um grupo de pesquisadores, e as equipes permanentes do museu. O projeto foi construído em uma serie de encontros no museu e em aldeias indígenas da região com membros dessas comunidades e de outras regiões do Brasil, que criaram os parâmetros conceptuais, os métodos e grande parte das atitudes que definiriam o resto do processo. A exposição, ocupando um andar completo do prédio de exposições do museu, estava constituída por trabalhos (vídeos, desenhos, fotografias, murais, instalações de som, objetos…) comissionados para a exposição a indivíduos e grupos indígenas.

Nossa ênfase foi na produção *por* indígenas e, se necessário por questões técnicas, de coprodução *por* indígenas *com* não indígenas. A presença indígena se garantiu em todas as áreas de trabalho, desde a curadoria, ao desenho gráfico e identidade visual, e nas

---

Tataendy, Felix Karai, Guilherme Kanno, Angélica Silva); (Alexandro Kuaray, Romário Mariano, Ivanildes Pereira da Silva, Ricardo Mriano da Costa); *Núcleo Pataxó* – Aldeia Iriri Kãnã Pataxi Uy Tanara (Açucena Pataxó, Akuã Pataxó, Anaiá Pataxó, Anauá Pataxó, Aridawé Pataxó, Atekay Pataxó, Awa Tupã Werá, Awiri Pataxó, Caita Pataxó, Itohã Pataxó, Jabis Pataxó, Kaluanan Pataxó, Kanauã Pataxó, Kaxú Pataxó, Maiana Pataxó, Mairy Pataxó, Mikai Pataxó, Muriá Pataxó, Nawã Pataxó, Puhuy Pataxó, Raoni Pataxó, Stefani Guarani, Suellen Pataxó, Tamikuã Pataxó, Tapurumã Pataxó, Terená Pataxó, Xohã Pataxó, Yasmin Pataxó, Anari Pataxó; *Núcleo Puri* (Adalberto Junior Fritto, Aline Rochedo Pachamama, Apoena Puri, Carmel Puri, Carmelita Puri, Dauá Puri, Declar Sodré, Felismar Manoel, Jurandir Puri, Nenen Lupim, Opetahra Puri, Solange Opetahra, Zélia Balbina Ponã Puri); *Núcleo Contexto Urbano* (Afonso Apurinã, Ana Maria Kariri, André Miguéis, Arassari Pataxó, Ash Ashaninka, Camairuá Pataxó, Carlos Tukano, Damião Carvalho Tikuna, Dauá Puri, Dinho Moreira, Eduardo Kbló, Elvira Sateré Mawé, Fernando Tupinambá, Funatxo Fulniô, Guarapira Pataxó, Idjarrure Kadiweú, Iketika Fulni-ô, João Araió, José Urutau Guajajara, Marize Vieira, Maynumi Guajajara, Niara do Sol, Núdia Fulni-ô, Pakari Pataxó, Picuaí Mayra Guajajara, Sallisa Rosa, Sandro Xukuru, Tamur Aimara, Tcharry Guajajara, Timei Asurini, Txfladia Fulniô, Uáli Kamayurá, Vangri Guajajara, Vãngri Kaingang, Xokléu Fulni-ô, Yuseff Kalume, Zahy Guajajara); Estações Arte, Comércio, Educação, Mulheres e Natureza (Ailton Krenak, Anari Pataxó, Daiara Tukano, Denilson Baniwa, Edson Kayapó, Eliane Potiguara, Iba Huni Kuin, Josué Carvalho Kaingang, Socorro Borges, Varin Mema Marubo); *Instalação de Vozes Indígenas* (Anapuaka Muniz Tupinambá, Renata Machado Tupinambá).

atividades de mediação e eventos públicos. Esse texto adotou a mesma estratégia, com contribuições de dois membros da equipe curatorial, um deles Guarani Nhandeva e outro *juruá*.

A Grande Cobra

Tudo começa com uma grande cobra. Ou assim começa para alguns, para os povos do Alto Rio Negro – os Dessana, os Baniwa, os Tukano e outros dos 300 povos indígenas que hoje habitam o território que conhecemos como Brasil. Essa cobra emergiu num tempo onde não existia água, não existiam árvores, não existia terra, na Baía de Guanabara, onde a cidade do Rio de Janeiro se encontra hoje. A cobra-canoa foi criada, e dela, de seu ventre, nasceria a humanidade. Desde Guanabara, a cobra subiu pelo litoral do nordeste e norte, até a Ilha de Marajó, onde entrou no Rio Amazonas. Navegou até o Alto Rio Negro, e no trajeto desceram diferentes grupos, em diferentes localizações, constituindo o que são hoje os diversos povos da região.

Essa cobra é também um começo para 'Dja Guata Porã: Rio de Janeiro indígena', uma exposição com título em Guarani, organizada para o Museu de Arte de Rio (MAR) com e pelos povos e indivíduos indígenas que moram no estado de Rio de Janeiro. A cobra é e não é daqui, do Rio: ela nasce aqui, no lugar que a cidade ocupa hoje, mas ela pertence a história de povos que são de bem longe, e que têm costumes e histórias diferentes aos povos oriundos da região. Claro que depois dos anos algumas coisas mudaram principalmente a causa das invasões que chegaram desde a Europa há mais de 500 anos, e hoje alguns membros desses povos do norte moram no Rio – como, por exemplo, Denilson Baniwa, o artista que desenhou a grande cobra que abraça e, abraçando, proporciona um marco para a exposição, ocupando a maior parte de suas paredes.

A cobra, em sua origem, é produção de história como diferença. Na exposição, quer ser o mesmo: uma narrativa produzida via diferenças, nos desenhos feitos por Denilson Baniwa da cobra e de outras figuras tomadas de narrativas de origem de povos como os Dessana, os Krahô, os Yanomami, os Guarani; além do trabalho gráfico de Priscilla Gonzaga, desenhista, não indígena, de Pernambuco; de documentos, imagens, histórias… criadas ou registradas por indígenas e não indígenas, hoje, recentemente, ou durante os últimos 500 anos de ocupação e violência – e além, antes da chegada dos portugueses ao litoral da Bahia em 1500, um litoral que ainda hoje é conhecido, oficialmente, como a Costa do Descobrimento.

Dja Guata Porã

Tudo começa com uma série de encontros, organizados no MAR, os primeiros deles no final de 2016. Encontros denominados como a exposição, com as palavras 'Dja Guata Porã', que, em Guarani, identifica um 'caminhar junto' e, ao mesmo tempo, um 'caminhar bem'. Um caminhar que não tem sua trajetória definida desde o começo, que é construído em um dialogo entre saberes indígenas e não indígenas, e portanto com conflito, mas sem confronto. Um conflito que sempre existirá, por serem os indígenas e não indígenas corpos diferentes falando juntos, e se movimentando de acordo com suas demandas respectivas. E uma construção que será sempre feita sem definição prévia, porque o objeto vivo em movimento precisa aparecer em versões variadas.

Antes dos encontros, tinha, talvez, outro começo: uma irritação, um desacordo com os jeitos de trabalhar comuns no contexto das artes visuais e das instituições de arte, e com como esses jeitos têm sido aplicados na organização de projetos sobre culturas indígenas em tempos recentes, no Brasil. O interesse pelas culturas indígenas

e suas cosmovisões e a preocupação pelas violências impostas aos povos indígenas no Brasil são hoje mais comuns entre pessoas não-indígenas. As lutas indígenas já fazem parte de algumas agendas políticas generalistas. Elementos de cultura indígena são incorporados em práticas de vida de partes da população que até recentemente não tinham contato com essas questões, essas lutas, essas práticas. Mas não é só questão do tema, do assunto. O jeito também é importante: se a apresentação de práticas ou elementos indígenas acontece sem negociação, sem condução indígena, a violência do processo colonial simplesmente se reproduz. Pode ser que o ato de apropriação tenha um elemento de apreciação, mas é bem mais que isso. Tutela implica preocupação, mas sua resposta não é a única (nem a melhor) forma de cuidado. Os processos de decisão, os ritmos, os formatos, os modos das trocas acontecerem, os objetivos, as linguagens… eles dão forma a caminhos e jeitos de caminhar diferentes.

Como trabalhar?

Um caminhar diferente que mostra sempre os conflitos e desencontros e a partir deles aceita a necessidade de dialogar com todos os participantes, para ouvirem o que cada grupo ou comunidades querem mostrar e por que. Uma solução de caminho mais democrático, que aproxime o caminhar e o jeito de caminhar do grupo a realidades vividas. Por isso que a exposição não podia acontecer sem os encontros prévios, sem convocar diferentes grupos e indivíduos – como Edson Kayapó e Josué Carvalho Kanhgág, as aldeias Guaranis de Itaxi Mirim, Sapukai, Itaipuaçu, Bracuí ou Rio Pequeno, a Associação Indígena da Aldeia Maracanã, o Centro de Etnoconhecimento Sociocultural e Ambiental Caiuré, Eliane Potiguara ou Niara do Sol… – para se embarcar em um trajeto, dedicando seus corpos em um processo que ninguém consegue prever ou controlar. Escutando perspectivas, escutando histórias.

Porque tudo começa com histórias sendo contadas. E aí, depois das histórias começarem, emergem talvez os problemas. O problema, já definido, predeterminado, não está no começo – esse é o jeito dos *juruá*, um jeito que, como começa com o problema, não deixa que demandas novas apareçam no trajeto. Nesse cenário, o que é possível fazer é tentar resolver o problema que está já dado. Em contraste, nas cosmologias indígenas o que se procura não é a solução, mas a prevenção de problemas, de ferramentas que aparecem ao largo das histórias. Por exemplo, em relação a *ywy rupa*, o planeta terra: nas cosmologias indígenas estão todas as sabedoria necessárias para cuidar do ambiente sobre o qual caminhamos e onde vivemos, para ele não se tornar um problema. E se o problema eventualmente emergir, as ferramentas para enfrentá-lo estarão já disponíveis.

'Dja Guata Porã' então, não é solução a problema nenhum. Talvez possa ser pensada como uma caminhada que dá ferramentas para o que possa acontecer no futuro, e no presente. Se ela mostra alguma coisa, talvez uma resposta possível à pergunta 'Como trabalhar?', que seria 'trabalhar juntos'. Com certeza não é a única – outra, fundamental e urgente, seria a autonomia indígena. Trabalhar juntos poderia servir como estratégia para garantir recursos, para trocar ferramentas, para articular. Trabalhando conflitos para mostrarem os diferentes rostos de vários ângulos, sem focar num jeito só, numa versão, num lado, como os museus acostumam fazer. Trabalhar juntos para um protagonismo indígena – nos projetos 'culturais', nos projetos 'políticos'.

Indígenas e patrimônio

Tudo começa com a ignorância: no Brasil as populações indígenas são pouco ou nada conhecidas pelos brasileiros. Não é incomum ouvir relatos de indígenas que passaram e passam por vários tipos de discriminações, confundidos por cidadãos de outro

país, como se no Brasil não existissem mais indígenas. Os livros didáticos que são distribuídos nas escolas públicas insistem no índio genérico, desatualizado, como se fosse um ser do passado. Não mostram a diversidade linguística nem a diversidade cultural dessas populações. Os museus poderiam contribuir para mudar essa situação. Mas só se não impõem o seu ponto de vista, e se expõem aos conhecimentos da comunidade à qual pertencem os objetos e os conhecimentos em suas diferentes formas e níveis. Assim, apontando as diferenças étnicas, mostrando a necessidade de pensar sobre como preservar o patrimônio e elaborar instrumentos juntos para gestão. Como em 'Dja Guata Porã', os Guarani, os Pataxó, os Puri, os indígenas em contexto urbano… apresentados individualmente em justaposição, mostrando os diferentes modos de ser indígena hoje no Rio, no Brasil

Para isso é importante a identificação e a criação do patrimônio material e imaterial para cada povo a partir de seu entendimento de mundo. Esse patrimônio precisa ser reconhecido e estudado para que ele seja respeitado dentro dos seus *teko*, seus modos de ser individuais. Os museus podem proporcionar pontes, provocando diálogos que cheguem até as aldeias. E assim dar a possibilidade a cada grupo de articular seus conhecimentos – conhecimentos de proteção do meio ambiente, que é um aspecto fundamental da proteção do patrimônio cultural. O patrimônio não se resume a um objeto de consumo turístico ou um passado, é também a vida diária do indivíduo e do grupo, que contribui para a qualidade desta e é a base desde a qual devemos construir um futuro melhor para todos, não apenas para um grupo étnico específico. As comunidades indígenas levam isso profundamente a sério através das suas histórias, seus conhecimentos, os quais mantiveram a natureza de pé. A responsabilidade não é apenas dos indígenas, porém esse conhecimento precisa ser partilhado para que haja colaboração – dos gestores públicos, pesquisadores e comunidades, pois é do interesse de todos e para o bem de todos(as).

Em 'Dja Guata Porã', o patrimônio é também construído: em trabalhos novos comissionados, com forma de histórias contadas em filmes; em desenhos que mostram modos de fazer; em mapas que constroem uma imagem da aldeia, do território de vida e fundamento da luta; em exemplos de estratégias de defesa, de articulação, de construção, que podem servir para outros também, em outro lugar...

Para que serve um museu?

Vamos propor o território como um começo. O museu mesmo é construção de território, onde as coisas e as pessoas podem se encontrar e desencontrar, um espaço que pode funcionar como um instrumento para provocar conflitos sem confronto, onde se mostram vários saberes históricos dos grupos e etnias, expostos para dar acesso para aqueles que não conhecem o *arandu* (os saberes), e o *rete* (o corpo do outro). Mas precisa ser também um lugar onde as pessoas possam chegar e se ver bem e se encontrar bem – tanto os indígenas como os não indígenas. Por isso a acolhida. Por isso também a articulação espacial que quer ser limpa e generosa em conexões. A vontade de interessar, encantar, até seduzir, com cores, com materiais, com conexões. A multiplicidade de perspectivas e modos de olhar, que mostram que o museu não precisa selecionar, só precisa incluir, oferecer, se oferecer.

O espaço do museu vira assim uma ponte onde surgem provocações que apontam a vários territórios. Território que não são apenas espaços físicos – são corpos que se movimentam, corpos que constroem seu jeito de ser. Território de moralidade, território de mudanças. Por isso não se pode pensar em uma forma fechada, delimitada de território – em contraste com as palavras dos brancos, nas quais o território vira uma demarcação de espaços que tem o intuito de dominar um movimento.

Pode parecer que o museu fala do tempo que já passou, mas não é realmente questão do passado. É certo que o objeto que se apresenta é sempre o de um tempo que já aconteceu recente ou não. Em 'Dja Guata Porã', a memória foi trazida do passado, e o museu virou assim o lugar de encontro com o passado para entender nosso presente e para se caminhar para o futuro. No museu se encontram diferentes olhares, diferentes corpos que estão em seu próprio *guatá* (ou movimento) para um futuro. As memórias são importantes para identificar os caminhos para dar passos à frente, e para não causar mais equívocos, além dos que já foram cometidos. Imagens sem contexto que não provocam mudanças, fotografias que não mostram ângulos diversos podem causar equívoco, e reforçar o preconceito nos olhares daqueles que não conhecem os indígenas e suas particularidades de costumes ou línguas. Daí, de novo a necessidade de que cada povo – os Pataxó, os Guarani, os Puri – decidir como mostrar, do jeito que considerem melhor. A necessidade também de que aqueles que desejam, articulem desde sua posição (parcialmente) individual.

O os corpos

Porque o fundamental é começar desde o concreto. Porque quando falamos a partir de uma visão geral, é como se estivermos falando sem corpo. O espaço do museu está ocupado por diferentes corpos, corpos que falam, e corpos com limites que precisamos saber.

O encontro acontece entre corpos, não entre objetos. A fala do objeto se faz a partir do corpo – corpos diferentes, corpos vivos, corpos em movimento. Corpos dos participantes, que articulam. Corpos dos visitantes, que entram em relação com o que foi articulado na exposição. Corpos de mulheres, de crianças, de adolescentes… Todos esses corpos precisam ter um lugar específico para poder dialogar um com outro.

A língua também é um corpo – a língua tem que ser do corpo. A oralidade marca o que é importante, porque falar a língua é viver na língua. Línguas que no Brasil são mais de 250, porém, como os indígenas, elas não são ouvidas. Por isso que 'Dja Guata Porã' começa com sons e falas, em 17 diferentes línguas de indígenas morando permanentemente ou temporariamente na região, em línguas que o visitante não vai entender, e vai sentir que não entende, seu corpo é movido por essa incompreensão. O corpo se movimenta com a força do espírito, que é a palavra. Mas como o corpo é concreto nem sempre se movimenta na direção do espírito, e leva um impacto a partir do encontro com o outro, que pode não entender. O espírito dá força para continuar, mesmo com dificuldade e conflito. O *teko*, o modo de ser de cada indivíduo, contribui a construir coletivamente o *tekoha*, o lugar que faz possível o jeito bom de fazer, de viver. No entanto, porque as pessoas são diferentes e tem olhares diferentes, sempre existirá desencontro. Por isso é preciso discutir a partir do concreto de cada *teko*, desde sua linguagem, de suas demandas e através de seu ponto de vista.

Arte, artistas

O artista não está, necessariamente, no começo. Por isso 'Dja Guata Porã' é uma exposição de 'Participantes'. Pessoas que se consideram artistas, e pessoas que não se consideram; adultos e crianças; pessoas que contribuíram com ideias, objetos, suas habilidades ou sua presença; pessoas indígenas, principalmente, mas também outros, não-indígenas.

A palavra 'arte' também não está no começo da exposição, embora o museu (MAR), tenha arte em seu nome. Por isso pareceu necessário criar um vocabulário de palavras em línguas indígenas que se aproximassem, mas que não se identificam, com essa coisa que às vezes em disputa chamamos arte: *synuin*, dos Kaingang (aquilo

que é bonito, e que pode ser entendido pela pessoa que o recebe como bonito); *dzeeka*, para os Baniwa (saber fazer, algo que alguém consegue fazer a partir de uma evolução de aprendizado, algo que se aprende com os mais velhos e que caracteriza uma fabricação exclusivamente humana e de significado para os humanos); *ziapohaw* para os Guajajara (fazer, provocar, criar, solucionar); *mevi-revosh-shovima-awe* para os Marubo (trabalho surgido da ponta dos dedos); *yamiyxop*, para os Tikmu'um (um fazer coisas, um esforço estático que produz eventos espirituais, constituídos de música, cantos, com a presença duma multidão de povos espírito).

Tembiapo, para os Guarani se refere a uma habilidade que tem a ver com a arte e a memória. A 'artista', o 'artista', traduziria em seu trabalho a arte da comunidade. A arte é generalizada, mas também tem uma manifestação individual: é uma colocação a partir da experiência individual, mas nunca como reclamação de uma posição. A valorização do *tembiapo,* das habilidades de cada corpo, precisa ser feita deixando claro que é importante que a atividade não se torne uma resposta construída a partir de uma ótica única. Que sirva para contemplar um como todos ou desde todos para um, a partir de cosmologias e narrativas que explicam o mundo e como o mundo surge para esse ou aquele grupo ou etnia. Aqueles que não têm mais acesso às terras, matas ou rios perdem seu conhecimento principal, e ai é necessário que se discuta o que levou a perder esse contato. E que, no processo, na caminhada, se restabeleça parte do que foi perdido, criando as condições para continuar, e continuar bem, um movimento que tem a forma de um encontro. Movimento de caminhar e de busca. Movimento de diálogo e de trazer a memória passada para o presente e o futuro. Sem esquecer do hoje, do agora, relacionando a memória do passado com o movimento de hoje. A articulação de indígena no contexto urbano e indígena no contexto aldeado, que define a realidade indígena hoje, está ligada com um

confronto do passado e do presente – um confronto que pretende conscientizar, e assim nos capacitar para trabalhar os conflitos no futuro.

IMAGINANDO FRONTEIRAS: UMA HISTÓRIA NEGRA E INDÍGENA DO BRASIL PÓS-COLONIAL[1]

Yuko Miki

No começo, havia índios. Foram escravizados pelos europeus e dizimados. Os africanos os substituíram. Por isso, o Brasil tem tantos afrodescendentes.

Esta ideia é comum na história do Brasil e em outros lugares nas Américas onde predomina uma população afrodescendente. No entanto, integra certa narrativa histórica que, de fato, naturaliza o "desaparecimento" dos povos indígenas. Essa narrativa informa a abordagem da história brasileira para muitos pesquisadores – a minha, inclusive –, sem mencionar a imaginação popular, tanto no Brasil como no exterior.

Parece uma obviedade estudar o povo afrodescendente no Brasil nos períodos da escravidão ou da pós-emancipação em relação à diáspora africana e ao mundo atlântico. Poucos pensamos em um projeto histórico dos povos indígenas no Brasil império ou contemporâneo, porque "não havia mais índios" – ideia fortemente persistente, evidenciada pelo desequilíbrio impressionante nos estudos dos dois povos, que os contribuintes desta coletânea criticam amplamente. Em meu próprio caso, cheguei a questionar esta narrativa somente após iniciar a pesquisa nos arquivos sobre

[1] Conferência proferida no encerramento do V Seminário Internacional América Indígena: memória, cidadania e interculturalidades, realizado na UFRRJ em outubro de 2018.

a escravidão negra na região onde se encontravam as Províncias da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo nas décadas posteriores à independência. Era uma zona fronteiriça da nova nação, bem distante dos lugares conectados com a economia exportadora baseada na mão de obra escrava africana, e que a elite da época desprezava por considerar uma área abandonada e sem civilização. Se, por um lado, chegou a me surpreender a abundância de fontes sobre rebeliões escravas e quilombolas, por outro lado, não estava preparada para encontrar tantas fontes igualmente abundantes sobre povos indígenas no litoral atlântico – a maioria Botocudos, ainda em meados do século XIX, frequentemente em contato violento com os colonos. Como explicar essa dissonância entre a narrativa racial da história brasileira e a coexistência de negros e índios nas fronteiras da nova nação?[2]

Neste capítulo, quero repensar esta narrativa que, ao fazer desaparecer os povos indígenas da história brasileira, nega-lhes o direito de se constituírem enquanto sujeitos históricos. Ao invés de apenas ressaltar a presença indígena no século XIX, quero pensar uma outra história do Brasil pós-colonial capaz de unir as experiências da diáspora africana e da América indígena. Para fazê-lo, é preciso, antes, partir das nossas próprias formações disciplinares e acadêmicas que nos confinam, muitas vezes, a campos separados – por exemplo, afrodescendente ou indígena, história ou antropologia.

Para melhor entender as questões principais da história pós-colonial do Brasil e das Américas em geral – escravidão e abolição, cidadania desigual, construções de diferença racializada

[2] Quero expressar meus agradecimentos a Izabel Missagia de Mattos pelo convite e a Maurício Barros de Castro por editar este texto.
Este capítulo está baseado em trechos do meu livro, *Frontiers of Citizenship: A Black and Indigenous History of Postcolonial Brazil*, Afro-Latin America (New York and Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

e identidade nacional –, é preciso considerar tanto a história negra como a indígena. De um lado, unir essas duas histórias nos permite entender como a identidade nacional abrangente, baseada na ideia da mestiçagem das "três raças" – negra, indígena e branca –, promovida pela elite política em meados do século XIX, fundava-se, de fato, na exclusão e na desigualdade dos povos negros e indígenas. Ao mesmo tempo, tal quadro também nos permite entender como os povos afrodescendentes e indígenas contestavam e propunham visões alternativas da nação.

Ao longo deste capítulo, vou ressaltar os exemplos da Constituição e da escravidão negra e indígena para melhor iluminar esta abordagem, viajando entre a Corte e este espaço onde se encontravam as três Províncias acima mencionadas, para pensar esta história negra e indígena. Eu chamo esta região de fronteira atlântica – um espaço ao longo da costa que foi poupada da colonização agressiva que tinha transformado o litoral desde o começo da colonização portuguesa. O povoamento dessa região, realizado pela extensão da escravidão africana no território indígena no decorrer do século XIX, mostra como o próprio processo da incorporação territorial criou regimes de cidadania desigual. A fronteira não existia à margem da nação, como sugere a palavra, mas configurava um espaço no qual a relação entre raça, nação e cidadania se definia.

Fora da sociedade: cidadania ambígua

Nas discussões sobre a Constituição da nova nação, surgiu um debate animado sobre quem poderia ser qualificado como cidadão brasileiro. Ao mesmo tempo, entre a Bahia e o Espírito Santo, expandia-se a escravidão negra e indígena. Quero pensar em como estes dois processos simultâneos, na Corte e na fronteira, desenvolviam a desigualdade da cidadania.

A Constituição brasileira de 1824 foi notavelmente abrangente para a época, concedendo a cidadania a qualquer homem livre ou liberto nascido no Brasil, independentemente da raça ou cor.[3] Não evidentes nestas palavras, porém, foram os debates intensos da Assembleia Constituinte de 1823, que precederam sua promulgação, havendo forte resistência à inclusão de escravos e indígenas. O Senador Nicolau Vergueiro, de São Paulo, foi quem os lançou, argumentando que "há escravos e indígenas que, sendo brasileiros, não são membros da nossa sociedade" e, por isso, não eram cidadãos aos quais a Constituição se aplicava.[4] Francisco Carneiro, da Província da Bahia, concordou, dizendo que "a constituição não se encarregou [dos índios e escravos], porque não entram no pacto social". Esses povos eram "meramente brasileiros" que "vivem no meio da sociedade civil, mas rigorosamente não são partes integrantes dela, e os indígenas dos bosques, nem nela vivem".[5] Com respeito aos africanos, que continuavam entrando no Brasil no vigoroso tráfico transatlântico, muitos na Assembleia os desprezavam abertamente e resistiram a conceder-lhes a cidadania, uma vez libertos. "O escravo africano... que chegou a libertar-se, mas que não tem adquirido os nossos costumes, e que não tem alcançado algum grau de civilização", perguntou retoricamente Almeida e Albuquerque do Pernambuco, "pode dizer-se cidadão brasileiro?"[6] Para os índios, o contexto foi ainda mais ambíguo. Embora tenham nascido livres (com exceções, como veremos) no Brasil, não tinham o direito à cidadania porque lhes faltava a "civilização", isto é, não cultivavam a terra, não falavam o português e não eram católicos.

---

3 Veja Artigo 6 da Constituição brasileira do 1824: http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Brazil/brazil1824.html#mozTocId158438

4 *Annaes do Parlamento brazileiro, Assembléa constituinte, 1823*, v. 5 (Rio de Janeiro: H.J. Pinto, 1880), p. 211, p. 232.

5 *Annaes do parlamento, 1823*, p. 228–29.

6 *Annaes do parlamento, 1823*, p. 234.

Aliás, os senadores só falavam de índios autônomos que "nem na [sociedade civil] vivem", e ninguém discutiu os índios aldeados. Para os indígenas, então, não houve nenhum critério para determinar quando seriam elegíveis para a cidadania.

Apesar de tais discussões, D. Pedro I dissolveu a Assembleia em novembro e apontou uma nova comissão. A resultante Constituição foi, ao mesmo tempo, explícita e notavelmente vaga sobre quem era um cidadão brasileiro. Ressaltaram-se, sobretudo, os silêncios. Se não especificou a raça ou a cor, também não disse nada sobre mulheres, africanos ou índios. Na exclusão de mulheres, o Brasil não foi nada único, sendo igual às constituições da França e dos Estados Unidos, que nem pensavam na cidadania das mulheres. Em relação aos africanos, embora os estrangeiros tivessem a possibilidade de naturalizarem-se, na prática os libertos enfrentaram muita dificuldade, sendo encorajados a deportarem-se, ao invés de naturalizarem-se. Esse sentimento se fortaleceria ainda mais depois do levante dos Malês em 1835.[7] Para os índios, nascidos no Brasil, sua cidadania foi, ao máximo, insinuada, mas não afirmada. Embora tivessem nascido no Brasil, as discussões da Assembleia deixaram claro que o princípio do *ius soli* (direito à cidadania para quem nasceu nessa terra) não era suficiente para eles. Uma razão desse silêncio sobre os índios foi a incapacidade dos autores da Constituição, no Rio de Janeiro, de enfrentarem a diversidade dos povos indígenas e as legislações locais no Brasil todo, das quais tinham pouquíssimo conhecimento. Mas o problema fundamental de definir a cidadania indígena foi sua impossibilidade. Segundo as ideias de raça e cultura que circulavam entre as elites, para entrarem no pacto social, os

[7] Manuela Carneiro da Cunha, *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África* (São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985), 74–81; Barbara Weinstein, "Slavery, Citizenship, and National Identity in Brazil and the U.S. South", in *Nationalism in the New World*, ed. Don Harrison Doyle and Marco Antonio Villela Pamplona (Athens: University of Georgia Press, 2006), 260. Para o levante dos Malês, veja João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835* (São Paulo: Companhia das Letras, 2003).

índios deviam civilizar-se e, após terem completado esse processo, não seriam mais índios. Esta imprecisão com respeito à cidadania indígena teria consequências severas no decorrer do século XIX: sua falta de proteção legal deixou-os cada vez mais vulneráveis à violência praticada pelos colonos e agentes do Estado.[8]

No fundo, Vergueiro tinha reconhecido o dilema no coração da nova nação quando abriu as discussões sobre a cidadania: "a palavra cidadão quer dizer membro da cidade, ou sociedade civil, e seria contraditório dizer-se que a sociedade se compõe de cidadãos e não cidadãos."[9] Mas assim foi. E mais um silêncio é preciso ressaltar: a palavra "igualdade" não apareceu nem uma vez na Constituição. Apesar de várias diferenças de opinião, nenhum de seus arquitetos discordou sobre o quesito da cidadania desigual. Como vem observando Andrea Slemian, a Constituição apresentou um modelo da cidadania liberal que adotou, "sem trauma," a ideia de uma sociedade "naturalmente desigual."[10]

Escravidão negra nas fronteiras

No momento em que esses debates estavam tendo lugar na Corte, a colonização territorial da fronteira atlântica, realizada pela expansão da escravidão africana e indígena, engendrava pessoas "fora da sociedade". Começou nas vésperas da independência, em 1818, quando a Coroa portuguesa concedeu uma sesmaria a colonos suíços

8 Fernanda Sposito, *Nem cidadãos, nem brasileiros: Indígenas na formação do Estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822-1845)* (São Paulo: Alameda, 2012), 33, 93–94.

9 *Annaes do parlamento, 1823*, p. 232.

10 Andréa Slemian, "Seriam todos cidadãos? Os impasses na construção da cidadania nos primórdios do constitucionalismo no Brasil (1823-1824). Em: *Independência: história e historiografia*, ed. István Jancsó (São Paulo: Editora Hucitec, 2005), p. 840.

e alemães no extremo sul da Bahia.[11] Na época, esta zona pertencia à capitania de Porto Seguro, formada durante a época pombalina, que abrangia a comarca de São Mateus, reincorporada à Província do Espírito Santo depois da Independência. Como têm mostrado Hal Langfur e Maria Hilda Paraíso, esta zona fronteiriça, que se estendia do leste mineiro a Porto Seguro, foi uma "terra proibida", onde a Coroa não permitiu que os colonos se estabelecessem, para prevenir o contrabando das minas do interior até a costa atlântica.[12] A falta de povoamento, porém, deveu-se mais aos povos indígenas, entre os quais os Pataxós, Maxacalis, Puris e Botocudos. Embora houvesse algumas relações de contato e intercâmbio com os colonos, as relações em geral eram antagônicas e difíceis para quem queria se estabelecer naquelas terras indígenas. Apenas com a decadência da mineração em meados do século XVIII que surgiu o interesse em explorá-las. Essa sesmaria foi, então, um sinal dessa mudança na política da Coroa, que embarcou na militarização das terras e rios, estendendo-se a partir do sul da Bahia ao longo da costa do Espírito Santo.

Os colonos a chamaram de Colônia Leopoldina em homenagem à Maria Leopoldina da Áustria, que logo se tornaria consorte do Pedro I. Foi fundada em quase 11.000 hectares de mata habitados pelos Pataxó, Maxacali e Puri nas margens do rio Peruípe, noroeste da Vila Viçosa, alcançando, no seu apogeu, 53km quadrados. Um canal natural conectava o Rio Peruípe com o Caravelas e

---

[11] Residentes da Colônia Leopoldina a Auguste Tavel, Consul do Comércio da Confederação Suiça, 12 julho 1832, IA6–154, Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (AN doravante); Auguste Tavel a Francisco Carneiro de Campos, Ministro e Secretario das relações estrangeiras, 17 julho 1832, IA6–154, AN.

[12] Hal Langfur, *The Forbidden Lands: Colonial Identity, Frontier Violence, and the Persistence of Brazil's Eastern Indians, 1750-1830* (Stanford: Stanford University Press, 2006); Maria Hilda Baqueiro Paraiso, "O tempo da dor e do trabalho: a Conquista dos Territórios Indígenas nos Sertões do Leste" (Tese de doutorado, USP, 1998).

dali, ao Atlântico.[13] A Coroa concedeu aos colonos terras, gado e ferramentas e, em troca, obrigou-os a seguirem várias regras de residência e produção. A intenção da Coroa ao conceder essa terra aos imigrantes foi múltipla. Em primeiro lugar, com o novo interesse em povoar essas terras indígenas, os imigrantes passavam a servir como agentes de colonização; em segundo, a Coroa queria criar uma classe de cultivadores de tamanho intermédio para conter o poder dos latifundiários; em terceiro, a Coroa esperava ainda que os imigrantes injetassem nessas fronteiras "atrasadas" uma dose de desenvolvimento econômico e civilização europeia; finalmente, por último, desejava que os imigrantes servissem como um tampão contra os inimigos do Estado, fossem índios hostis, fossem poderes estrangeiros. De fato, um dos habitantes da Colônia Leopoldina, Georg Schaeffer, foi, ao mesmo tempo, um agente de colonização com laços estreitos com D. Pedro I e José Bonifácio e um recrutador de mercenários alemães, 3.000 dos quais lutaram na Guerra Cisplatina. Sua meta, então, era a de trazer mais imigrantes para combater os Botocudos e outros povos nessa outra fronteira do Brasil.[14]

A Coroa proibiu nessas colônias a escravidão negra, requerendo que as terras fossem cultivadas pelos colonos e outros imigrantes, que deveriam ser introduzidos ali. Quando a Corte chegou ao Brasil, a família imperial ficou desconcertada com a enorme população de

---

13 Carlos H. Oberacker Jr., "A Colonia Leopoldina-Frankental na Bahia meridional," *RIHGB* 142, nº 354 (1987), p. 125–26.

14 Kirsten Schultz, *Tropical Versailles: Empire, Monarchy, and the Portuguese Royal Court in Rio de Janeiro, 1808-1821* (Routledge, 2001), 210; Sílvia Cristina Lambert Siriani, "Os descaminhos da Imigração alemã para São Paulo no século XIX – aspectos políticos," *Almanack* 2 (2005), p. 93, 95; M. Thereza Schorer Petrone, *O imigrante e a pequena propriedade, 1824-1930* (São Paulo: Brasiliense, 1982), p. 25–37; Alane Fraga do Carmo, "Colonização e escravidão na Bahia: a Colônia Leopoldina (1850-1888)" (Dissertação de mestrado, UFBA, 2010), p. 27.95; M. Thereza Schorer Petrone, O imigrante e a pequena propriedade, 1824-1930 (SÃo Paulo: Brasiliense, 1982

escravos negros que encontrou, muitos deles africanos, sobretudo após o trauma da Revolução Haitiana, pois imaginava o império português como um corpo político homogêneo, onde os imigrantes brancos europeus desempenhavam um papel importante nesta visão baseada na exclusão dos africanos da sociedade civil. Então, por uma questão de homogeneidade e progresso, tanto racial como civilizatório, foi essencial encorajar a imigração europeia. A Colônia Leopoldina foi uma tentativa de tornar real essa visão.[15]

O que aconteceu, no entanto, foi bem ao contrário. Já em 1824, os colonos introduziram os primeiros escravos negros para trabalhar nos cafezais. Embora as razões exatas desta virada ao trabalho escravo não sejam claras, provavelmente o que a motivou foi a falta de novos imigrantes.[16] Em meados do século XIX, a população de escravos ultrapassou o contingente de 2.000 pessoas; a colônia de imigrantes europeus, no processo, tornou-se uma grande *plantation* e a maior produtora de café na região, conhecida como o Café de Caravelas[17] Os imigrantes provaram ser senhores implacáveis de escravos, resistindo à abolição até o final, ao mesmo tempo em que os escravos se rebelavam contra essa condição. Muitos fugiram para as matas ainda existentes na época e formaram quilombos[18] Os escravos do acima mencionado Schaeffer realizaram a primeira revolta em 1832, quando espancaram sua mulher e atiraram em outro fazendeiro. Os colonos se queixaram ao cônsul suíço que Schaffer deixara seus

---

15 Schultz, *Tropical Versailles*, 207–9; João Severiano Maciel da Costa, *Memória sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil: sobre o modo e condiçõis com que esta abolição se deve fazer; e sobre os meios de remediar a falta de braços que ela pode ocasionar* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1821), p. 34–35, 60, 73.

16 Jan Martins Flach a Sua Magestade Imperial, 10 setembro 1824, C-815,15, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro/Manuscritos.

17 Digo "plantation" para me referir a uma grande entidade de produção agrícola exportadora baseada no trabalho escravo.

18 Para os quilombos e revoltas escravas na primeira metade do século XIX, veja cap. 2 do meu livro.

escravos "em uma insubordinação inteira; um exemplo bem funesto para os negros das outras *plantations*". Eles estavam "armados de fuzis e foram à fazenda [com o nome] de Leopoldina, incitando os negros da dita *plantation* a se juntarem com eles, para matar os brancos." O trabalhador imigrante, livre e civilizado, rapidamente aprendeu a linguagem do senhor de escravos. Demandaram uma "disciplina severa e permanente" para que os escravos não tivessem uma atitude insolente de não temer os brancos porque lhes faltava o medo de "receber a punição merecida."[19] Décadas mais tarde, nas vésperas da abolição, a colônia seria o palco da morte do legendário quilombola de São Mateus, Benedito, que nasceu próximo da Colônia e ali tombou ante às balas da polícia.

O fracasso espetacular desta colônia de imigrantes, criada para engendrar trabalho branco e livre, mostrou sua incompatibilidade com a incorporação dos territórios fronteiriços à nação, onde a escravidão negra provou ser essencial para seu povoamento e desenvolvimento econômico. Se pareceu que foi o resultado de uma desconexão entre o governo central e a região de fronteira, na prática o governo criticou a colônia de longe, mas não fez nada para facilitar o trabalho livre, enquanto ela florescia. O propósito original da colônia encarnava as aspirações de uma nação emergente: branqueamento do povo, civilização e colonização das fronteiras. O fato de ter perdurado como uma *plantation* de escravos até o final do Império expõe nitidamente como a expansão da escravidão negra foi fundamental para a construção da nação. Foi um processo que dependia e criava pessoas que, sendo escravizadas e de origem africana, habitavam a nação, mas que dela foram excluídas.

[19] Residentes da Colônia Leopoldina a Auguste Tavel, Consul do Comércio da Confederação Suiça, 12 julho 1832, IA6–154, Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (AN doravante); Auguste Tavel a Francisco Carneiro de Campos, Ministro e Secretario das relações estrangeiras, 17 julho 1832, IA6–154, AN.

Quase perfeito cativeiro: escravidão indígena

As terras nas quais foi fundada a Colônia Leopoldina era uma zona de guerra. Em 1808, logo após sua chegada no Brasil, D. João VI declarou uma guerra ofensiva contra os índios Botocudos. Numa linguagem virulenta e desumanizadora, ele os acusou de praticarem "as mais horríveis, e atrozes scenas da...barbara Antropophagia, ora assassinando os Portuguezes, e os Indios mansos por meios de feridas". Empregou o tropo da antropofagia indígena para aumentar o suposto barbarismo deles, insistindo que os Botocudos "sorvem depois o sangue, ora dilacerando os corpos, e comendo os seus tristes restos". O propósito de tais acusações foi justificar a guerra ofensiva e a violência anti-indígena, visto que "tendo-se verificado... a inutilidade de todos os meios humanos" era preciso "suspender os efeitos de Humanidade". A guerra só terminaria quando os portugueses tomassem posse das "suas habitações". Os índios capturados, junto com os "resgatados" de índios hostis, tornaram-se prisioneiros de guerra forçados a servir os captores por um mínimo de dez anos e até que durasse sua "ferocidade". Esta guerra contra os Botocudos sobreviveu à independência e continuou, oficialmente, até 1831, mesmo ano em que foi abolido o tráfico transatlântico de escravos para o Brasil. Ambas as formas de escravidão, porém, durariam muito tempo, no espaço ambíguo entre o legal e o ilegal.[20]

Com a expansão da escravidão africana, a conquista e a colonização da fronteira atlântica realizou a fusão violenta da escravidão africana e indígena nas décadas após a independência. Este enredamento das duas histórias de cativeiro nos obriga a questionar a aceitação comum da escravidão indígena como a "primeira escravidão", uma prática colonial sobreposta pela

[20] Manuela Carneiro da Cunha, ed., *Legislação indigenista no século XIX: uma compilação, 1808-1889* (São Paulo: Comissão Pró-Indio de São Paulo, 1992), p. 57–60.

escravidão africana muito antes do século XIX. Estando a escravidão negra e a escravidão indígena entrelaçadas na gênese da nova nação, é forçosa a crítica da narrativa predominante da história brasileira, que naturaliza a ascendência da escravidão negra e o desaparecimento dos povos indígenas.

A escravidão indígena foi inseparável do clamor pelo controle territorial que se acelerava no começo do século XIX. Na mesma época da guerra contra os Botocudos, foram igualmente declaradas guerras ofensivas contra os Kaingang, Xavante, Karajá, Apinayé e Canoeiro em outras zonas fronteiriças des São Paulo até Goiás, Ceará e Amazonas.[21] Devido a uma crônica falta de mão-de-obra, os índios eram avidamente cobiçados pelos colonos, que se aproveitavam das guerras ofensivas para sua escravização. Assim, a guerra contra os Botocudos lançou uma horrorosa violência anti-indígena, chamada por um viajante europeu de uma "guerra de extermínio", que incluía escravização, trabalho forçado, invasão de terras indígenas e, o pior, massacres de aldeias inteiras.[22]

A escravidão indígena tinha sido abolida várias vezes, mais recentemente entre 1755 e 1758 pelo Marquês do Pombal, quando os jesuítas foram expulsos do Brasil.[23] Depois da relegalização em 1808, o silêncio total sobre os índios na Constituição de 1824 significou

---

21 Patrícia Melo Sampaio, "Política indigenista no Brasil imperial," in *O Brasil imperial*, ed. Keila Grinberg and Ricardo Salles, vol. 1, 1808–1831 (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009), p. 181; Mary Karasch, "Catechism and Captivity: Indian Policy in Goiás, 1780-1889," in *Native Brazil: Beyond the Convert and the Cannibal, 1500-1900*, ed. Hal Langfur (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2014), p. 205–6.

22 Maximilian Wied-Neuwied, *Viagem ao Brasil nos anos de 1815 a 1817* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958), p. 153.

23 Beatriz Perrone-Moisés, "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do periodo colonial (séculos XVI a XVIII). Em: *História dos índios no Brasil*, ed. Manuela Carneiro da Cunha (Editora Schwarcz, 1992); Hal Langfur and Maria Leônia Chaves de Resende, "Indian Autonomy and Slavery in Colonial Minas Gerais," in *Native Brazil: Beyond the Convert and the Cannibal, 1500-1900*, ed. Hal Langfur (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2014), p. 152.

que o status dos índios autônomos, considerados como existindo fora do pacto social, permaneceu por abordar. Muitos efetivamente entraram na nova nação como escravos. Essa ambiguidade legal do seu status ajudaria a manter a escravidão indígena muito depois da sua abolição em 1831.

Perversamente, porém, a política indígena do governo não era a violência, mas o contrário: a brandura. Quem promovia mais esta ideia era José Bonifácio, um crítico da violência anti-indígena que declarou sua visão de assimilar, pela civilização e pela miscigenação, os indígenas que existiam fora da sociedade em "um só corpo da nação", um povo brasileiro homogêneo. Nessa visão branda, os povos indígenas cessariam de existir, uma vez incorporados.[24]

Nas fronteiras, contudo, os colonos que ciosamente protegiam seu acesso a escravos indígenas resistiram a esta política de brandura. Mas, como no caso da Colônia Leopoldina, os interesses da fronteira e do governo central não se opunham tanto como parecia. À primeira vista, os dois lados tinham ideais bem diferentes do trabalho indígena. Para o Estado, foi um jeito de preparar os índios para serem incorporados eventualmente à sociedade civil. Para muitos colonos, sobretudo os que não tinham acesso a escravos negros, eram simplesmente trabalhadores servis. No entanto, a reticência do governo com relação à cidadania indígena e a falta de um plano coesivo para sua "civilização" manifestou-se em uma política oficialmente branda, que, na prática, condenou e possibilitou a escravidão indígena.[25] Ela teve início com a guerra

[24] Carneiro da Cunha, *Legislação indigenista*, 347–60; Manuela Carneiro da Cunha, *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade* (São Paulo: Editora Brasiliense, 1986), p. 170.

[25] Isto é evidente no Regulamento das Missões de 1845, a única legislação nacional sobre povos indigenas do século XIX. Veja Cunha, *Legislação indigenista*, 191–99, sobretudo item 28.

contra os Botocudos, quando os índios capturados foram entregues a colonos por um mínimo de dez a quinze anos, ou até vinte, se fossem crianças. Os colonos deviam dar-lhes de comer e vestir e ensinar-lhes a doutrina cristã; a escravidão indígena assim tinha um objetivo perversamente pedagógico. Porém, os colonos não tinham nenhuma obrigação de manter esses objetivos e optaram pelo abuso.[26]

O exemplo mais flagrante foi a escravidão das crianças indígenas, chamadas *curucas*. A demanda ávida por curucas desestabilizou várias comunidades indígenas. O viajante francês, Auguste Saint-Hilaire, comparou as rivalidades entre grupos indígenas para capturar e vender curucas aos portugueses ao que acontecia na Costa da África.[27] Eram empregados para vários fins. A maioria foi explorada pelos colonos no trabalho doméstico e no trabalho de cultivo. As elites também os consideravam um sinal de prestígio e os davam como presentes. Preferiam crianças pela aparente facilidade em civilizá-las, comparativamente aos adultos, e delas se serviam às vezes como intermediários para o descimento de comunidades indígenas autônomas. O abuso sexual das crianças também era provável.[28] Os índios escravizados também foram vendidos num tráfico interprovincial, alguns acabando bem longe no Rio de Janeiro. O Juiz de Órfãos da capital expressou a necessidade de prevenir que os indígenas, abusados por "sua natural simplicidade",

---

[26] Maria Hilda Baqueiro Paraiso, "As crianças indígenas e a formação de agentes transculturais: o comércio de kurukas na Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais". *Resistência, Memória, Etnografia*, ed. Luiz Savio de Almeida, et al., Índios do nordeste (Maceió, AL: UFAL, 2007), p. 58–59. Foi muito parecido ao sistema para administrar os africanos livres resgatados dos navios ilegais.

[27] Auguste de Saint-Hilaire, *Viagem pelas provincias de Rio de Janeiro e Minas Geraes*, v. 2 (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938), p. 127.

[28] Marco Morel, "Independência, vida e morte: os contatos com os Botocudos durante o primeiro reinado," *Dimensões*, n. 14 (2002): 108-9; Paraiso, "Crianças indígenas", p. 62-78.

fossem reduzidos ao "estado de quase perfeito captiveiro (sic)".[29] Tais exemplos da escravidão indígena na fronteira atlântica, muitas vezes ilegal e outras vezes disfarçada de "tutela", apontam *de facto* para a falta da proteção legal para os índios e a inabilidade, senão a falta de vontade política, por parte do Estado de restringir a prática, quando ele mesmo não participava dela.[30]

A escravidão indígena, como a dos africanos trazidos para o Brasil ilegalmente depois de 1831, foi um segredo aberto. Legalmente, as duas formas de escravidão eram distintas. Antes da Lei do Ventre Livre (1871), a escravidão era uma condição biológica para filhos de escravos negros, enquanto os índios eram capturados em guerras, mas não herdavam sua condição. Os escravos negros poderiam ser libertos, mas, para os indígenas, não houve nenhum critério claro para se libertarem. Porém, ao examinar o processo de povoamento da fronteira, essas duas formas de escravidão sobrepostas na temporalidade, na geografia e na experiência, ganham visibilidade. Ambos os povos compartilharam o horror de serem escravizados, vendidos e traficados; de serem migrantes forçados e de terem destruídos os laços de família.

Considerar a história negra e indígena do Brasil pós-colonial é ver como o Estado e a fronteira convergiam, assegurando que as desigualdades e as exclusões da cidadania brasileira se reproduzissem pela criação de escravos e quase-cidadãos que habitavam dentro do, mas não tinham direitos ao, território da nação do Brasil.

Neste capítulo, apresentei apenas uma pequena porção de um estudo muito mais amplo que trata de temas como política popular, raça e nação, violência e regimes legais, territorialidade e trabalho. Quero concluir agora pensando em um aspecto que

---

[29] *Diario do Rio de Janeiro*, Setembro 29, 1845.

[30] A relutância do Estado em se meter nas relações privadas do senhor-escravo pode explicar também a mesma atitude de não regulamentar (embora criticasse) a escravidão indígena.

eu mesma tive que enfrentar no processo de escrever meu livro, sendo formada na história da escravidão e da diáspora africana: nossa própria cumplicidade. Nossa intenção é de escrever uma história que protagoniza os povos afrodescendentes, na tradição do Quilombo do Palmares e da Revolução Haitiana. Mas quantas vezes encontramos uma folha no arquivo ou ouvimos uma certa memória familiar, que não cabia na história dos povos afrodescendentes que pretendíamos escrever? Quantas vezes pusemos de lado um documento sobre povos indígenas porque ia complicar demais nossa pesquisa, dizendo-nos que "não é meu campo"? O gesto é fácil, até banal, mas mesmo assim, violento. Ignorar a história indígena no Brasil pós-colonial é como aceitar o discurso das elites do século XIX, fossem políticos, antropólogos ou artistas, que disseram: não há mais índios; eles desapareceram. Ao fazer isso, nós participamos do ocultamento da violência anti-indígena, que foi fundamental ao processo de formação da nação. Com isso, perpetuamos o discurso da extinção indígena do século XIX ainda no presente, ao mesmo tempo que negamos aos povos indígenas um lugar na história. Para oportunizar mais conversas e abrir novos caminhos, é igualmente importante para os que trabalham em temas indígenas elaborarem, muito deliberadamente, conexões com as experiências afrodescendentes.

Podemos imaginar uma história que não tome, como o ponto de partida, a narrativa do desaparecimento indígena e o aumento da escravidão africana que nos leva ao presente. Para fazer isso, pensar na história indígena e negra do Brasil pós-colonial não é só possível, mas necessário.

Bibliografia

ALMEIDA, Luiz Savio de et al. (coords). *Resistência, Memória, Etnografia*. Índios do nordeste. Maceió, AL: UFAL, 2007.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

CARMO, Alane Fraga do. "Colonização e escravidão na Bahia: a Colônia Leopoldina (1850-1888)". Dissertação de mestrado, UFBA, 2010.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (coord.). *Legislação indigenista no século XIX: uma compilação, 1808-1889*. São Paulo: Comissão Pró-Indio de São Paulo, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (coord.). *História dos índios no Brasil*, ed. Manuela Carneiro da Cunha. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

DOYLE, Don Harrison e PAMPLONA, Marco Antonio V. (cords.). *Nationalism in the New World*. Athens: University of Georgia Press, 2006.

GRINBERG, Keila e SALLES, Ricardo (coords). *O Brasil imperial*, v. 1, 1808-1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

JANCSÓ, István (coord.). *Independência: história e historiografia*. São Paulo: Editora Hucitec, 2005.

LANGFUR, Hal. *The Forbidden Lands: Colonial Identity, Frontier Violence, and the Persistence of Brazil's Eastern Indians, 1750-1830*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

LANGFUR, Hal (coord.) *Native Brazil: Beyond the Convert and the Cannibal, 1500-1900*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2014.

LANGFUR, Hal e RESENDE, Maria Leônia. "Indian Autonomy and Slavery in Colonial Minas Gerais". Em: LANGFUR, Hal (coord). *Native Brazil: Beyond the Convert and the Cannibal, 1500-1900*, (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2014.

KARASCH, Mary. "Catechism and Captivity: Indian Policy in Goiás, 1780-1889". Em: LANGFUR, Hal (coord.). *Native Brazil: Beyond the Convert and*

the Cannibal, 1500-1900. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2014.

MIKI, Yuko *Frontiers of Citizenship: A Black and Indigenous History of Postcolonial Brazil*, Afro-Latin America (New York and Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

MOREL, Marco. "Independência, vida e morte: os contatos com os Botocudos durante o primeiro reinado", *Dimensões*, n. 14 (2002).

PARAISO, Maria Hilda "As crianças indígenas e a formação de agentes transculturais: o comércio de kurukas na Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais". Em: ALMEIDA, Luiz Savio de et al. (coords). *Resistência, Memória, Etnografia*. Índios do nordeste. Maceió, AL: UFAL, 2007.

PARAISO, Maria Hilda B. "O tempo da dor e do trabalho: a Conquista dos Territórios Indígenas nos Sertões do Leste". Tese de doutorado, USP, 1998.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do periodo colonial (séculos XVI a XVIII),". Em: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (coord.). *História dos índios no Brasil*, ed. Manuela Carneiro da Cunha. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

PETRONE, M. Thereza Schorer. *O imigrante e a pequena propriedade, 1824-1930* (São Paulo: Brasiliense, 1982).

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem pelas provincias de Rio de Janeiro e Minas Gerais*, v. 2. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

SAMPAIO, Patrícia Melo. "Política indigenista no Brasil imperial". Em: GRINBERG, Keila e SALLES, Ricardo (coords). *O Brasil imperial*, vol. 1, 1808–1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SCHULTZ, Kirsten. *Tropical Versailles: Empire, Monarchy, and the Portuguese Royal Court in Rio de Janeiro, 1808-1821*. London, Routledge, 2001.

SIRIANI, Sílvia Cristina L. "Os descaminhos da Imigração alemã para São Paulo no século XIX – aspectos políticos," *Almanack* 2 (2005), p. 93, 95.

SLEMIAN, Andréa "Seriam todos cidadãos? Os impasses na construção da cidadania nos primórdios do constitucionalismo no Brasil (1823-1824)".

Em: JANCSÓ, István (coord.). *Independência: história e historiografia*. São Paulo: Editora Hucitec, 2005.

SPOSITO, Fernanda. *Nem cidadãos, nem brasileiros*: Indígenas na formação do Estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822-1845). São Paulo: Alameda, 2012.

OBERACKER JR., Carlos H. "A Colonia Leopoldina-Frankental na Bahia meridional," *RIHGB* 142, n. 354 (1987).

WEINSTEIN, Barbara. "Slavery, Citizenship, and National Identity in Brazil and the U.S. South". Em: DOYLE, Don Harrison e PAMPLONA, Marco Antonio V. (cords.) *Nationalism in the New World*. Athens: University of Georgia Press, 2006.

WIED-NEUWIED, Maximilian. *Viagem ao Brasil nos anos de 1815 a 1817*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.

PARTE II - PARADOXOS DA INVISIBILIDADE: TRABALHO INDÍGENA E PROTAGONISMO

¿RECUPERACIÓN DEMOGRÁFICA O DESAPARICIÓN DE LOS INDIOS?

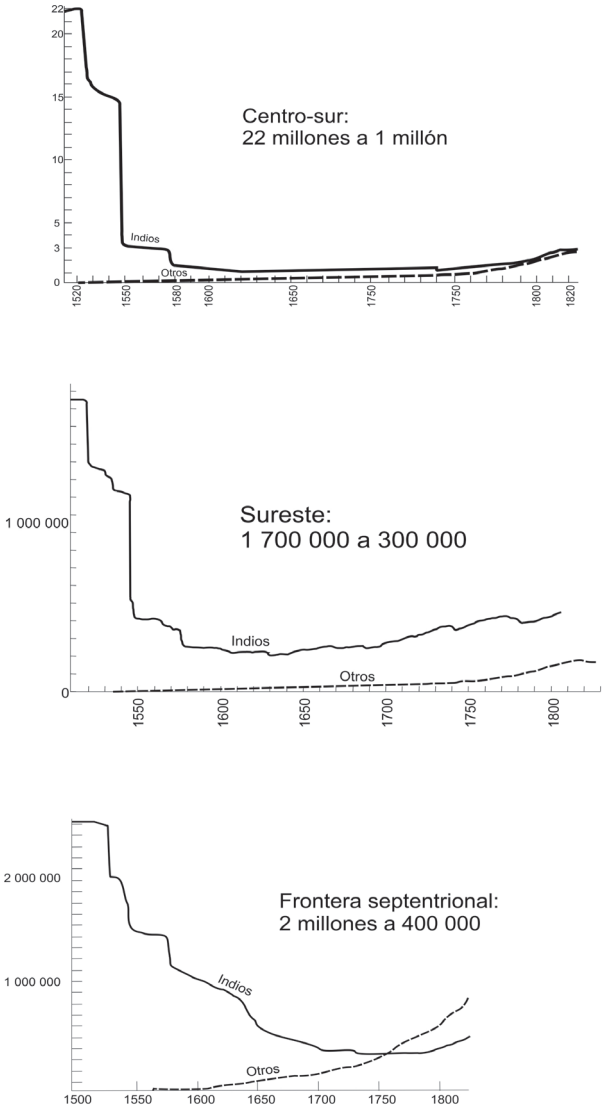
La ficción documental y el septentrión novohispano

Chantal Cramaussel

Introducción

Peter Gerhard al principio de sus tres libros sobre la geografía histórica del virreinato de la Nueva España, publicados en español y en inglés entre 1982 y 1996 ha recopilado muchas cifras encontradas en la documentación colonial, y en particular en padrones, para elaborar gráficas que ilustran el descenso de la población india y su repunte posterior. Este autor dividió el territorio en tres regiones: centro-sur, sureste y frontera septentrional (que comprende también el actual occidente del México actual). Se observa en las siguientes curvas (1a, 1b, 1c) que en el norte novohispano el descenso inicial no fue tan brusco, el declive más lento y la recuperación demográfica tardía. En cambio, la población de sangre mezclada se incrementó de manera muy rápida, hasta superar a la india en la segunda mitad del siglo XVIII, situación que no se dio en el resto del virreinato.

Gráficas 1a, 1b y 1c. El descenso de la población india en el virreinato de la Nueva España



Fuente: Gráficas reelaboradas con base en Gerhard, 1986, 1991 y 1996.

Estas gráficas son las que retoman todos los investigadores en la actualidad. Para el centro-sur y el sureste del virreinato Gerhard se basó en los estudios de la escuela de Berkeley, realizados en los años setenta a partir de las matrículas de tributo: después de una epidemia, los pueblos de indios pedían una retasación para no tener que entregar el mismo monto de tributo, puesto que su población se encontraba mermada. Para justificar su demanda, tenían que indicar cada vez la cantidad de habitantes restante. La hecatombe estudiada así por Cook y Borah (1971, 1974, 1979) causó la desaparición de más de 90% de la población original y se atribuyó principalmente a epidemias de viruela, sarampión y matlazáhuatl (una forma americana del tifo), además de los malos tratos y de la reducción a la esclavitud de los indios por parte de los conquistadores.

Con base también en las matrículas, se ha propuesto que una vez pasado el catastrófico impacto inicial de las epidemias traídas de Europa, hacia 1650, la población india comenzó poco a poco a recuperarse demográficamente en el centro y en el sureste del virreinato. Gerhard sugirió la fecha de 1770 para esa misma recuperación en el septentrión, región en la que se centra el presente trabajo. Sin embargo, para el norte novohispano los investigadores no cuentan con matrículas de tributos, ni para estimar la disminución de la población india, ni para evaluar su recuperación. La tributación en el septentrión novohispano no se entregaba en especie sino en trabajo forzado por una duración anual que osciló entre mes y medio y dos meses a lo largo de la época colonial (CRAMAUSSEL, 2013a). Pero no se hacían padrones de tributarios como en el centro del virreinato, ni siquiera después de las epidemias más graves. De hecho, las fuentes cuantitativas son muy limitadas.

Las fuentes cuantitativas

Para el norte de la Nueva España, cuya conquista principió en la segunda mitad del siglo XVI, se carece de documentación temprana.

Las epidemias presentes en el centro desde los años veinte tuvieron que haber llegado antes que los primeros europeos pero resulta imposible dimensionar ese primer impacto ante la inexistencia de fuentes apropiadas. Se supone que en general el descenso fue más lento en razón de la dispersión de la población y su baja densidad demográfica.

Para el siglo XVII, se han conservado series sacramentales que corresponden a los principales asentamientos coloniales administrados por el clero secular, las más completas son las de Parral desde 1631 y de Chihuahua desde 1709, los dos centros mineros principales del septentrión novohispano. Los bautizos representan mejor la evolución de la población porque el subregistro de entierros es mayúsculo, aunque la cantidad de sepulturas muestra de todas maneras la presencia de las principales epidemias que afectaron el resto del virreinato de la Nueva España (CRAMAUSSEL, 2013 b). Las fuentes misionales en cambio son erráticas, con excepción de algunas misiones de la península del noroeste de la Nueva España y de Texas, pues no se han conservado series sacramentales consistentes sino padrones que no suelen cubrir la totalidad de los pueblos, así como informes parciales de misioneros y reportes de visitadores jesuitas y franciscanos (las dos órdenes encargadas de la evangelización de los indios en Nueva Vizcaya). Daniel Reff (1991), Robert Jackson (1994), Susan Deeds (2003) y Mario Alberto Magaña (2010) se dieron a la tarea de compilar y analizar estas cifras.

Desde un punto de vista estrictamente demográfico, no se ha podido encontrar el momento en que los indios comenzaron a tener la misma resistencia que los europeos a las epidemias importadas del viejo continente: la viruela, el sarampión y el tifo (llamado matlazáhuatl en la Nueva España). Al parecer, cuando menos en los pueblos coloniales donde la población de origen indígena era mayoritaria, como en muchos asentamientos del centro del virreinato, las epidemias (sobre todo las de tifo) afectaban menos a

los descendientes de los europeos que a los indios durante el siglo XVIII todavía (CRAMAUSSEL y ARENAS, 2020).

Es sobre estas frágiles bases documentales que se reconstruyó la evolución demográfica del norte de la Nueva España.

Crítica historiográfica

Hubo presencia en el septentrión novohispano de indios del centro y del occidente de la Nueva España. Tlaxcaltecas, mexicanos, otomíes y tarascos fueron en el siglo XVI aliados de los españoles en el proceso de colonización de los indios del norte. No solo pelearon al lado de los invasores sino que se asentaron en las misiones para enseñarles a los indios locales, que eran sobre todo cazadores-recolectores, la práctica de la agricultura y la vida sedentaria en policía. Estos indios, cuando no se indica su procedencia, hacen que se inflen las cifras de población de calidad "india" en los asentamientos coloniales.

A la postre, sólo los tlaxcaltecas se mantuvieron como grupo hasta al menos el siglo XIX porque por haberse puesto del lado de los españoles se consideraban también como conquistadores y eran libres de tributo. Para defender ese privilegio, los tlaxcaltecas siguieron autonombrándose "indios" por esta razón. Los demás tendieron a desaparecer de la documentación en los asentamientos reconocidos por los españoles: en los reales de minas y villas, en las haciendas y en las misiones.

En los reales de minas y en las villas, vivían indios desplazados de una región a otra del Norte por el sistema de encomienda y de repartimiento de trabajadores forzados. Esas corrientes migratorias son visibles en las series sacramentales de bautizos y matrimonios, así como en los entierros de los principales asentamientos coloniales (CRAMAUSSEL, 2014 b). A continuación se muestra el origen

geográfico de esos indios trasladados hacia el centro minero de San José del Parral durante el siglo XVII (mapa 1). Cabe señalar que la población india en general se encuentra subregistrada porque muchos indios foráneos no se bautizaban. Por otra parte, los registros misionales de los jesuitas y de los franciscanos que administraban a los indios locales no se han conservado: en Parral no figuran por tanto los tanto los tepehuanes de la región, los indios de la Sierra Tarahumara vecina, ni los provenientes del río Conchos.

Cuando en 1631 se fundó el centro minero de San José del Parral, que pasaría a ser el centro económico de todo el norte de la Nueva España, los primeros mineros llegaron con mano de obra llevada de las gobernaciones de Nueva España y Nueva Galicia, pero ésta no fue suficiente. A mediados del siglo XVII tuvieron que recurrir a los indios de las provincias de Sinaloa y Sonora que tenían que atravesar la sierra para llegar al altiplano central, y un poco más tarde a los del Nuevo México, que dejaban su tierra situada a más de medio millar de kilómetros de su lugar de destino. Una parte de esos indios permanecieron en el real de minas donde se fundieron con los mestizos. Los aumentos de población india en el registro parroquial se deben a esos traslados grupales que corresponden a los auges mineros (en Parral entre 1640 y 1680, en Chihuahua entre 1720 y 1750) (véanse más adelante las 1 y 2).

Mapa 1. Principales grupos de indios del norte de la Nueva España desplazados al real de minas de San José del Parral durante el siglo XVII (según los registros de bautizos)

Fuente: Archivo Parroquial de San José del Parral, consultado en la plataforma Familys Search.

Los indios foráneos estaban distribuidos en las haciendas mineras y agrícolas (como las de San Bartolomé: CRAMAUSSEL, 2006a) donde tendían a quedarse como sirvientes permanentes por el sistema de endeudamiento que los vinculaba al dueño, o porque querían escapar del régimen misional que los obligaba a cumplir con el trabajo forzado lejos de su tierra de origen. Los sirvientes de las haciendas estaban exentos de ese tipo de tributación en trabajo forzado. Muchos indios también lograban huir. Esas migraciones desde las misiones, o zonas gentiles donde los encomenderos sometían a los indios, hacia asentamientos coloniales fueron generales en el norte de la Nueva España donde la mano de obra local era demasiado escasa. Los yaquis, por ejemplo, además de estar presentes en Parral, Rosario y Chihuahua, poblaron también parte de los pueblos coloniales del sur de la península de Baja California.

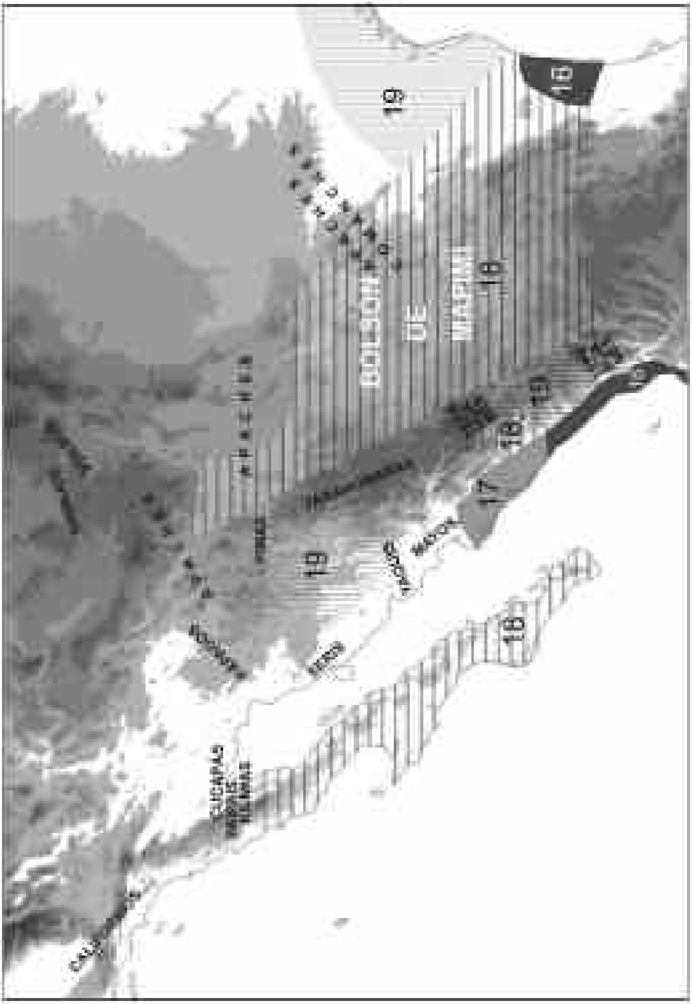
Para no caer en interpretaciones equivocadas con base en la demografía de los centros mineros que acapararon la mano de obra, la tentación consiste en consultar las listas sacramentales y los padrones de las misiones. Sin embargo, en el norte novohispano, no se reconocía ningún pueblo prehispánico de indios, a menos que hubiera sido fundada una misión en el mismo lugar. La documentación muestra por lo tanto un grave sesgo: las misiones no concentraron a toda la población india del norte novohispano sino únicamente a la que se encontraba bajo campana. Además, dada la dispersión general de los indios que no eran sedentarios, las misiones eran todas reducciones en las que se trataba de congregar en pueblos a todos los indios de los alrededores y de más allá. Daniel Reff (1999), quien se basa sobre todo en fuentes cualitativas, en especial en las cartas *annua* de los jesuitas y Susan Deeds (2003) quien se apoyó en una gran cantidad de documentos de diferentes orígenes, concluyeron, al igual que Peter Gerhard, que en las misiones de Nueva Vizcaya la población primero disminuyó hasta los años setenta del siglo XVIII para aumentar después. Pero no fue

el caso de la Baja y Alta California ni del Noreste donde los indios fueron cada vez menos (mapa 2).

No cabe duda que los indios del norte del virreinato fueron afectados por las epidemias, del mismo modo que los del centro por carecer de inmunidad ante los virus y bacterias importados de Europa, pero no hay manera de estimar su incidencia. Al embate de las epidemias se sumaron los movimientos de población hacia los centros mineros y las haciendas. Los misioneros se quejaron una y otra vez del despoblamiento de los pueblos de indios en provecho de los demás asentamientos coloniales que no podían contrarrestar, porque los indios tenían que cumplir con la tributación en trabajo (DEEDS, 2003). Incluso en las Californias, las misiones pueden ser consideradas como elementos articuladores del sistema colonial (MAGAÑA 2010).

Deeds advierte que en Nueva Vizcaya el incremento poblacional de finales del siglo XVIII en las misiones se debe en buena parte a la llegada de pobladores no indios que se establecieron allí. Los antiguos pueblos a cargo de jesuitas y franciscanos pronto se mestizaron, de manera que fueron sujetos a una progresiva secularización, que culminó con la expulsión de los jesuitas en 1767. Por lo tanto, si bien la cantidad de habitantes en las antiguas misiones se multiplicaron como lo indican los padrones, no se puede atribuir ese ascenso a una recuperación de la población india. Sin embargo, muchas misiones siguieron teniendo la categoría de "pueblo de indios" a pesar de que las habitaba gente que no descendía de los pobladores originales. La presencia de esas personas fue la que hizo que ascendiera la población de muchos de estos asentamientos.

Mapa 2. Zonas donde no quedaron indios con indicación del siglo en el que desaparecieron en la documentación y mención de los grupos sobrevivientes[1]



Fuente: Con base en Chantal Cramaussel, "Population and Epidemics in the North of Zacatecas", *Borderlands in the Iberian World*, Cynthia Radding y Danna Levin (eds.), 2019.

[1] Los nombres de los grupos indígenas sobrevivientes en la actualidad se mencionan fuera de los espacios señalados por tramas. Los tepehuanes están actualmente divididos en dos grupos: en el sur del estado de Durango y en el sur del estado de Chihuahua; en el espacio intermedio, sólo hay mestizos en la actualidad. .

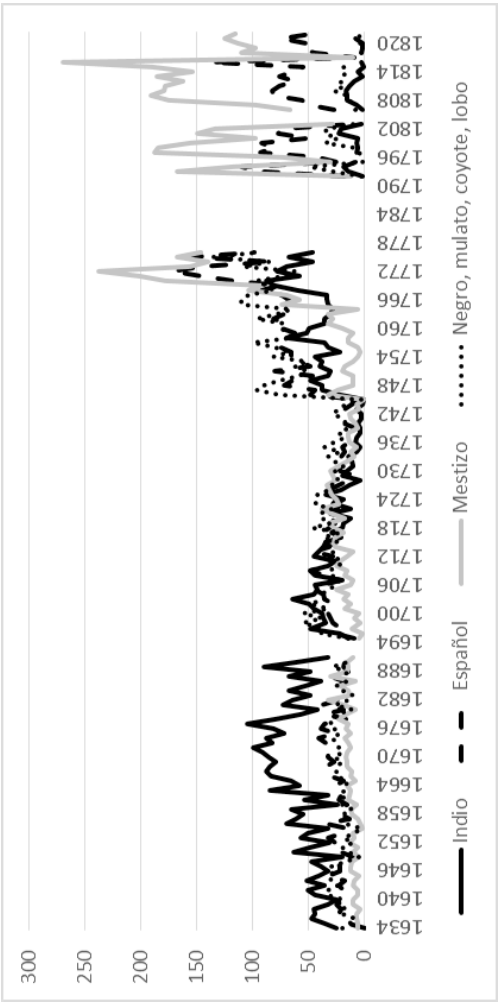
Una supuesta recuperación demográfica en Nueva Vizcaya a finales del siglo XVIII presenta dos problemas principales. El primero fue señalado por Peter Gerhard (1996, 40): muchos pueblos de indios:

Muchos grupos de indios en amplios territorios del norte de la actual república mexicana desparecieron totalmente en tanto que grupo diferenciado. La recuperación demográfica cuando menos en el norte de la Nueva España (que representa más de la mitad de la superficie del México actual) no fue general.

Como lo ilustra el mapa 2, en ambas costas varios grupos se extinguieron en los siglos XVI y XVII, en las dos centurias siguientes la mayor parte del norte novohispano parece vaciarse de población indígena. Ya no aparecen indios en el centro y sur de la península de California ni en todo el Noreste.

En el norte de la Nueva España y en el occidente, regiones para las cuales se dispone de estudios realizados con base en los registros parroquiales, no se observa ninguna recuperación de la población india sino que los indios fueron cada vez menos hasta mediados del siglo XVIII. Se muestran a continuación dos ejemplos que ilustran ese descenso en San José del Parral y en la villa de San Felipe El Real de Chihuahua, desde su fundación en 1709 hasta 1822 (cuando se dejan de mencionar las calidades) (gráficas 2 y 3).

Gráfica 2. Bautizos en San José del Parral por calidad (1634-1822)

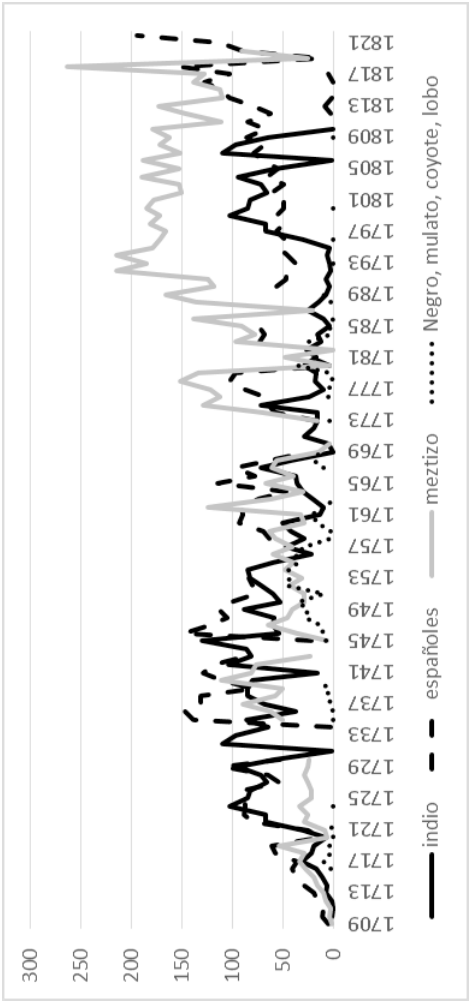


Fuente: Archivo Parroquia, de San José del Parral, Libros de bautizo consultados en la plataforma de Family Search.

El repunte de la curva de indios que se observa en Parral en la segunda mitad del siglo XVIII se debió probablemente a la presencia

de indios cautivos de guerra, lo mismo sucedió en Chihuahua entre 1796 y 1809. Pero en los últimos años de la época colonial los indios son ya muy pocos en ambas parroquias.

Gráfica 3. Bautizos en Chihuahua por calidad (1709-1822)



Fuente: Archivo parroquial de Nuestra Señora de la Regla y San Francisco de Asís (Chihahua, Chih.). Libros de bautizo consultados en la plataforma de *F*amily Search.

Esta desaparición de los indios en la documentación colonial es en buena parte ficticia porque tiene que ver con la asignación de la calidad de "indio". Ni siquiera todos los descendientes de indios fueron calificados como tales. Recordemos ahora cómo se atribuían las calidades en la época colonial.

El mestizaje biológico en entredicho

El problema, cuando se quiere ver tanto el declive como la recuperación demográfica de la población indígena, consiste en saber quiénes eran los llamados "indios".

La sociedad colonial se dividía en tres grupos o "calidades" primarias, basadas a primera vista en el origen geográfico de las personas: indios de América, españoles de España y negros de África. De esas calidades dependió en un primer momento la posición social de los individuos. Pero desde cuando menos el siglo XVII, el estatuto social de cada una de esas calidades dejó de ser muy definido. Había negros que habían comprado su libertad y españoles que eran sirvientes de otros. Una de las calidades más imprecisas desde el punto de vista social era sin duda la de indio. No es secreto para nadie que la palabra "indio" fue inventada por los europeos, se trata de un término genérico en el que se confundían a todos los habitantes del Nuevo Mundo, a pesar de las grandes diferencias culturales que los distinguían. Con ese vocablo se equiparaba, por ejemplo, a los nómadas del norte del México actual con los miembros de las muy estructuradas sociedades maya, tarasca y mexica cuyas elites muy pronto se aliaron a los españoles. Un indio podía estar reducido a la esclavitud o asimilado a la nobleza española (como la familia de Moctezuma, el último emperador de los aztecas).

Todos aquellos que no eran ni españoles, ni indios, ni negros, pertenecían a las "castas", representadas en el siglo XVIII en las pinturas que se enviaban a los gobiernos y a los ilustrados europeos.

Los nombres de esas numerosas castas fueron poco utilizados en la Nueva España, como lo muestran las anotaciones incluidas en los registros parroquiales. Generalmente, se calificaban de mestizos a todos aquellos habitantes del Nuevo Mundo que tuvieran algún ascendente indio y de mulato al que tenía algún antepasado africano. También se encuentran con menos frecuencia otras dos calidades en los documentos del norte de la Nueva España: la de coyote (indio con mestizo) y lobo (indio con negro). En los hechos, se confundían las calidades de mulato y mestizo que reflejaban ambas algún tipo de mezcla biológica y, con el tiempo, entre los mestizos y los mulatos se incluyeron a muchos indios. (CRAMAUSSEL, 2014a y 2016). De hecho en Santa Bárbara, centro minero aledaño a Parral, se encuentra en los registros parroquiales la calidad de "indio coyote" e "indio lobo", probablemente por el color oscuro de la piel de algunos naturales.

A mediados del siglo XX, los historiadores ya se habían dado cuenta de que un mismo individuo podía cambiar de calidad a lo largo de su vida. A finales de la centuria se profundizó en ese fenómeno y se habló de una tendencia hacia el "salto de la barrera de color", sobre todo en el caso de los indios que habían logrado tener una posición envidiable en la sociedad (CASTILLO, 2001). Con facilidad se volvían mestizos y con un poco más de trabajo al enriquecerse y adquirir poder, hasta españoles. Pero éste es sólo un factor que se limitaba a unos cuantos.

Hace una década, al construir grandes bases informáticas con datos sacados de los registros parroquiales, se descubrió que no todos los hijos de una misma pareja de indios adquirían en el papel la calidad de sus padres porque predominaba el criterio del fenotipo. A estas familias compuestas por padres y hermanos cuyas calidades respectivas eran distintas en el registro parroquial se les llamó pluriétnicas (CARBAJAL, 2014). El término en sí es una provocación, no aparece desde luego en la época colonial, pero es

un calificativo ya acuñado en la historiografía actual. En el siglo XVIII la población novohispana era fenotípicamente tan diversa que los indios podían ser catalogados sin problema como mulatos o mestizos por su apariencia. Se multiplicaron las familias pluriétnicas, representaban en los pueblos novohispanos estudiados por los integrantes de la Red de Historia Demográfica con sede en México entre 25 y 70% del total. Las hubo en todas partes, con excepción de los pueblos que permanecieron totalmente indios en el centro y sur de la actual república, mexicana donde la densa población indígena siguió siendo mayoritaria (gráficas 1a y 1b).

Pero el fenómeno de las familias pluriétnicas no explica del todo el proceso de mestizaje de los indios porque ellos eran poco numerosos en ese tipo de familias. Con apoyo en un nuevo descubrimiento que descansa también en bases de datos con miles de registros parroquiales, se constató un nuevo fenómeno: el de las familias que se identificaron como "de calidad múltiple" (GONZÁLEZ, 2016). Había periodos en los que aumentaba una calidad en detrimento de otra, de modo que en las gráficas se cruzan las curvas que corresponden a las distintas calidades que componían la sociedad. Los descendientes de una misma familia figuraban en el libro de indios, en el de las castas o en el de los españoles, dependiendo del momento. Esos cambios se daban por muchas razones que podían ser un cambio del clero regular (que no cobraba los sacramentos a los indios) al secular (que si los cobraba aunque el arancel era menor en el caso de los indios, por lo tanto los ingresos eran mayores si había menos personas consideradas como indias). En el norte novohispano, la calidad de indio fue progresivamente sustituida por la de los mestizos o de los mulatos por otros motivos. Al cambiar de calidad, los indios no estaban obligados a regresar a la misión a la que habían sido asignados y los propietarios de las haciendas podían quedarse con esta mano de obra. A finales del siglo XVIII predominaban las familias de

calidad múltiple, de modo que no se puede distinguir a los indios de los distinguir a los indios de los mulatos ni de los mestizos. En el septentrión novohispano se multiplicaron primero los mulatos, de manera ficticia porque no llegaban más negros del África (como en Parral entre 1748 y 1778: ver gráfica 2). Luego se constata en las gráficas 2 y 3 que desde las últimas tres décadas del siglo XVIII, tanto en Parral como en Chihuahua, se prefirió llamar mestizos a la mayoría de los bautizados, calidad que no tenía la carga negativa de la esclavitud como la de mulato, o incluso españoles porque en la constitución de Cádiz se declaró que todos los habitantes del imperio eran españoles; había cada vez más bautizos de españoles en el mismo periodo, cuando la inmigración desde la península ibérica era mínima (CRAMAUSSEL, 2016; gráficas 2 y 3). Desde luego que tanto las familias pluriétnicas como las múltiples hacen que sea totalmente ilusorio estimar el grado de mestizaje biológico de la población.

Después de la Independencia, la sociedad mexicana se dividió en "indígenas" y "vecinos", según su lugar de residencia, en un proceso también ajeno al del mestizaje biológico. Los indígenas eran los que radicaban en pueblos de indios, y se diferenciaban así del resto de los mexicanos, pero cuando cambiaban su lugar de residencia se transformaban en "vecinos", como se constata por ejemplo en Santa María de Cuevas, en el estado de Chihuahua (CRAMAUSSEL 2006b). En ese lugar, como en muchos otros de la república mexicana, se perdió hasta la memoria indígena durante los siglos XIX y XX (CRAMAUSSEL 2006c).

Conclusión

Con base en la documentación relativa al norte de la Nueva España, resulta imposible estimar el descenso de la población

india posterior a la llegada de los europeos a América. No se han conservado fuentes del siglo XVI, y durante el siglo XVII las migraciones internas hacen que la situación se vuelva muy confusa. Por el sistema de tributación en trabajo forzado, las misiones se fueron despoblando. En los reales de minas y en las haciendas los indios pasaron a ser numerosos durante la expansión minera, e invisibles después porque ya no fueron identificados como tales.

Nunca existió en el norte novohispano una identidad "india". Los indios no representaban un grupo homogéneo. Unos desparecieron culturalmente al integrarse a la cultura europea, otros tal vez conservaron sus costumbres, pero al radicar en las haciendas u otros asentamientos coloniales, con el tiempo ya no figuraron como indios en los documentos coloniales. Se consideraban como "laboríos" o sirvientes permanentes porque habían dejado de vivir en pueblos de indios. En las misiones, los únicos pueblos de indios considerados así por los conquistadores, llegaron personas de otros orígenes que hicieron que aumentara artificialmente la población supuestamente india.

Si nos remitimos sólo a las calidades indicadas en las fuentes sobre el septentrión novohispano para conocer la composición de la población en la época colonial estamos construyendo una historia que es totalmente ficticia. Los indios no desaparecieron biológicamente sino que se asimilaron a otros sectores de la población o huyeron hacia regiones inhóspitas para los europeos. La población mestiza o mulata creció de manera espectacular en los asentamientos coloniales en parte gracias a los indios que cambiaron de calidad. Estos cambios son importantes para matizar los resultados que podrían desprenderse de un simple análisis tanto de los registros parroquiales como de los padrones en los que se constata a finales del siglo XVIII cada vez menos indios a lo largo de la época colonial en villas, centros mineros y haciendas, y cada vez más población en los antiguos pueblos de indios.

Pero lo que sigue siendo un enigma es el tamaño de la población india que permaneció fuera de control misional. Tanto en el noreste del México de hoyde México, como en las sierras donde existen comunidades indígenas en la actualidad (mapa 2).

Bibliografía

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. O que significa ser cidadão nos tempos coloniais. Em: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel. *Ensino de História*. Conceitos, temáticas e metodologia. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

CARBAJAL LÓPEZ, David (coord.). *Familias pluriétnicas y mestizaje*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2014.

CASTILLO PALMA, Norma Angélica. *Cholula, sociedad mestiza en ciudad india. Un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una ciudad novohispana (1649-1796)*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2001 (segunda edición, UAM-Plaza y Valdés, 2008).

CLAVERO, Bartolomé. La monarquia, el derecho y la justicia. Em: RUIZ, Enrique Martinez; PI, Magdalena de Pazzis (Coord.). *Intituciones de la España moderna. Las jurisdicciones*. Madrid: Actas Editorial, 1996.

COOK, Sherburne y Woodrow BORAH. *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*. México: Siglo XXI, 1977, 1978 y 1980, 3 tomos (primeras ediciones en inglés: University of California, 1971, 1974 y 1979)).

CRAMAUSSEL, Chantal. *Poblar la frontera. La provincia de Santa Bárbara en los siglos XVI y XVII*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2006 a.

_____. "Tendencias demográficas y nueva distribución espacial. El curato de Santa María de Cuevas-San Lorenzo (Municipio de Belisario Domínguez, Chih.)1753-1887". In América MOLINA y David NAVARRETE (coords.)*Problemas demográficos vistos desde la historia. Análisis de fuentes, comportamiento y distribución de la población en México, siglos XVI-XIX*. Zamora: CIESAS/ColMich, 2006 b, p. 235-261.

_____. "De Savarachi a Santa María de Cuevas, Chih. (México). Los tarahumaras olvidados de los valles chihuahuenses en el siglo XX", *Estudos*

de História núm. 13, v. 2, p. 103-143, 2006 c, dosier: "Fronteiras americanas entre interações e conflictos".

_____. "La tributación de los indios en el septentrión novohispano". In José Marcos MEDINA y Raquel PADILLA (eds.), *Indios, españoles y mestizos en zonas de frontera, siglos XVII-XX*. Hermosillo: El Colegio de Sonora– El Colegio de Michoacán, 2013 a, p. 19-52.

_____. "La fragilidad demográfica de los centros mineros. Incidencia deferencial de las crisis epidémicas en el norte de la Nueva Vizcaya (1715-1815)". In Mario Alberto MAGAÑA MANCILLAS (ed.). *Crisis demográficas y rutas de propagación.* La Paz: Universidad Autónoma de Baja California, Instituto Sudcaliforniano de Cultura, 2013 b, p. 242-272.

_____. "El mestizaje, las familias pluriétnicas de la villa de San Felipe El Real de Chihuahua y la sorpresiva multiplicación de los mulatos en el septentrión novohispano del siglo XVIII." In David CARBAJAL (coord.). *Familias pluriétnicas y mestizaje*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2014 a, p. 17-47.

_____. "The Forced Transfer of Indians in Nueva Vizcaya and Sinaloa. A Hispanic Method of Colonization". In Edward COUNTRYMAN y Juliana BARR. *Contested Spaces in Early America.* Filadelfia: University of Pennsylvania Press-Southern Methodist University, 2014 b, p. 184-208.

_____. "El mestizaje en la Nueva España. Los aportes recientes de la historia demográfica". *Habitus* v. 14, núm. 2, p. 157-174, Jul.-dic. 2016, dosier: "Procesos de mestizaje y mediación".

_____. "Population and Epidemics in the North of Zacatecas". In: Cynthia RADDING y Danna LEVIN. *Borderlands in the Iberian World.*, Oxford University Press, 2019.

CRAMAUSSEL, Chantal y Tomás Dimas ARENAS HERNÁNDEZ. Causas de muerte. *Aportes metodológicos a partir de fuentes preestadísticas y médicas*, Zamora: El Colegio de Michoacán, 2020.

DEEDS, Susan. *Defiance and Deference in Mexico's Colonial North. Indians under Spanish Rule in Nueva Vizcaya.* Austin: University of Texas Press, 2003.

GERHARD, Peter. *Geografía histórica de la Nueva España.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986 (primera edición en inglés: Cambridge University Press, 1972).

_____. *La frontera sureste de la Nueva España.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991 (primera edición en inglés: Princeton University Press, 1979).

_____. *La frontera norte de la Nueva España.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996 (primera edición en inglés: Princeton University Press, 1992).

GODINHO, Vitorino Magalhães. *Estrutura da antiga sociedade portu*guesa. 3. ed. Lisboa: Arcádia, 1977.

GONZÁLEZ FLORES, Gustavo. *Mestizaje de papel. Dinámica demográfica y familias de calidad múltiple en Taximaroa (1667-1826).* Zamora: El Colegio de Michoacán, 2016.

JACKSON, Robert. *Indian Population Decline: The Missions of Northwestern New Spain, 1687-1840.* Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994.

MAGAÑA MANCILLAS, Mario Alberto. *Indios, soldados y rancheros. Poblamiento, memoria e identidades en el área central de las Californias (1769-1870).* La Paz: Archivo Histórico Pablo L. Martínez, 2017 (primera edición: 2010).

MOORE JR., Barrington. *Injustiça.* As bases sociais da obediência e da revolta. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Poder local e "voz do povo": territorialidade e política dos índios nas repúblicas de maioria indígena do Espírito Santo, 1760-1822. *Tempo*, v. 22, n. 40, p. 239-259, maio/ago. 2016.

REFF, Daniel. *Desease, Depopulation and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764.* Salt Lake City: University o Utah Press, 1991.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos partidos*: etnia, legislação e desigualdade na colônia. Sertões do Grão-Pará, c.1755-c.1823. Tese (Doutorado em História) — Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2001

_____. Fronteras de la libertad. Tutela indígena en el Directorio Pombalino y en la carta regia de 1798. *Boletin Americanista*, ano LXII, Barcelona, v. 1, n. 64, p. 13-23, 2012.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. *Vilas de índios no Ceará Grande*. Campinas: Pontes, 2005.

SOMMER, Barbara Ann. The Amazonian Native Nobility in Late-Colonial Pará. Em: LANGFUR, Hall (Ed.). *Native Brazil* – Beyond the Convert and the Canibal, 1500-1900. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2014. p. 108-131.

VASCONCELLOS, José Marcelino Pereira de. Ensaio sobre a história e a estatística da província do Espírito Santo. Vitória: Typographia de P. A. D'Azeredo, 1858.

POLÍTICA E PROTAGONISMO INDÍGENA NA ERA POMBALINA: ENTRE NOVAS POSSIBILIDADES E ANTIGAS RESTRIÇÕES

Vânia Maria Losada Moreira

O reinado de D. José (1750-1777) representa um marco importante na história dos índios. Nesse período, a Coroa expulsou os jesuítas da colônia, mandou erguer vilas e povoados em antigos aldeamentos dirigidos pelos missionários e operou uma profunda reforma no processo de governança dos índios, editando novas leis sobre seus direitos e deveres. Com isso, terminou gerando transformações importantes e de largo alcance na vida dos ameríndios aldeados e nas relações deles com a sociedade colonial. Neste capítulo tratarei do protagonismo político dos indígenas na capitania do Espírito Santo, dando especial destaque à luta política que empreenderam para proteger suas terras e seu comércio, e às formas locais de implementação do Alvará de 7 de junho de 1755 nas duas vilas de índios da capitania.

"Cidanização" e tutela

Do ponto de vista político e governativo, o Alvará de 7 de junho aboliu o poder temporal dos missionários sobre os nativos e ampliou seus direitos no âmbito da sociedade colonial, estendendo-lhes as mesmas prorrogativas políticas desfrutadas por portugueses

do reino e da colônia. Em termos concretos, permitiu-se, por exemplo, que eles acedessem à cidadania típica do Antigo Regime, representada pela participação do governo civil e militar de suas vilas e povoados.[1] Nesse contexto, o alvará ordenou que os índios, quando considerados idôneos, fossem preferidos para ocupar os postos de governança de suas vilas e aldeias. Se morassem em vilas, teriam preferência na ocupação dos cargos de vereadores e oficiais de justiça e ordenança; e, caso vivessem em aldeias, deveriam ser governados por seus principais. Desse ponto de vista, os índios não seriam apenas a população das novas vilas, mas também parte de seu "povo".

No âmbito da institucionalidade política do Antigo Regime metropolitano e colonial, povo e população não eram termos intercambiáveis. Povo era aquela parcela da população livre que tinha direitos políticos e podia participar da governação de suas próprias vilas e municípios.[2] Na qualidade de "homens bons", o povo exercia o foro de cidadão e, por isso, pode-se dizer que as reformas pombalinas instituíram um processo de "cidanização" dos indígenas na América portuguesa. Tratou-se, todavia, de um processo controlado, pois as novas leis apenas entraram efetivamente em vigor mitigadas pelo Diretório pombalino, que reinstituiu controles tutelares sobre os índios por meio do cargo de diretores de índios.[3] As funções e prerrogativas dos diretores

---

1 MOREIRA, Vânia Maria Losada. Poder local e "voz do povo": territorialidade e política dos índios nas repúblicas de maioria indígena do Espírito Santo, 1760-1822. *Tempo*, v. 22, n. 40, p. 239-259, maio/ago. 2016. Sobre a cidadania no Antigo Regime, conforme: BICALHO, Maria Fernanda Baptista. O que significa ser cidadão nos tempos coloniais. Em: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel. *Ensino de História*. Conceitos, temáticas e metodologia. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 139-151.

2 GODINHO, Vitorino Magalhães. *Estrutura da antiga sociedade portu*guesa. 3. ed. Lisboa: Arcádia, 1977. p. 74.

3 SAMPAIO, Patrícia Melo. Fronteras de la libertad. Tutela indígena en el Directorio Pombalino y en la carta regia de 1798. *Boletin Americanista*, ano LXII, Barcelona, v. 1, n. 64, p. 13-23, 2012. p. 17.

foram justificadas segundo o antigo e conhecido argumento de que os índios eram insuficientemente civilizados; e, em razão disso, temporariamente incapazes de exercerem plenamente o governo de si mesmos.[4]

Durante o Diretório, prevaleceram, na realidade, dois tipos diversos de tutela sobre os indígenas moradores de vilas e povoados: as dos ouvidores e conservadores dos índios, exercida sobre os bens, incluindo o patrimônio territorial dos ameríndios; e a dos diretores, que incidia sobre a pessoa, atingindo vários aspectos da vida pessoal, social e econômica. Diferentemente da função dos ouvidores e da justiça ordinária da vila, a tutela dos diretores tinha um viés "diretivo". Desse modo, estava legalmente proibido que eles exercessem qualquer poder "coativo" sobre os índios.[5] Patrícia Sampaio frisou a diferença entre poderes diretivo e coativo, demonstrando que, do ponto de vista coativo, os índios das vilas e dos povoados estavam subordinados ao poder político e judicial de suas câmaras.[6]

As diferenças entre jurisdições diretiva e coativa em âmbito local ficam particularmente evidentes em um conflito em torno dos direitos de compra e venda de madeiras produzidas pelos índios da vila indígena de Nova Almeida. Em julho de 1778, o capitão José Barbosa de Magalhães, morador da vila de Vitória e qualificado como "homem de avultado negócio", reclamou o direito de fazer comércio de caixeiro na vila de Nova Almeida e de comprar tabuado

---

4 DIRETÓRIO que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar ao contrário. Em: ESPÍRITO SANTO. *Livro tombo da vila de Nova Almeida*. Vitória: Imprensa Oficial do Espírito Santo, 1945, § 1, p. 56.

5 DIRETÓRIO que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar ao contrário, op. cit., § 2, p. 57.

6 SAMPAIO, Patrícia Melo. Fronteras de la libertad. Tutela indígena en el Directorio Pombalino y en la carta regia de 1798, op. cit., p. 21.

produzido localmente. Peticionou exclusividade nessas atividades, solicitando a expulsão de outros negociantes da vila, descritos por ele como "ratoneiros, homens de negocio aparente".[7]

As entradas nos sertões em busca de madeira e a produção de toras e tabuados eram atividades econômicas realizadas principalmente pelos índios de Benevente e Nova Almeida e representava um dos setores mais rentáveis em ambas as vilas. Meses depois, a petição do capitão Magalhães foi apreciada pelo juiz ordinário da vila Euzébio das Neves que, ao que tudo indica, era um indígena morador da vila. Na qualidade de juiz, ele exerceu a função propriamente coativa, mandando que todas as compras e vendas de madeira passassem pelo crivo do escrivão da câmara, que acumulava o cargo de diretor dos índios, cominando pena aos infratores de sua decisão. No episódio também fica claro o papel do escrivão-diretor, pois lhe cabia a função de dirigir e assessorar os índios em seu comércio, autorizando com um bilhete o comércio entre índios e não índios e zelando para que os indígenas de Nova Almeida pudessem vender suas madeiras a quem lhes dessem o melhor preço pela mercadoria. Também merece destaque o teor substantivo da decisão do juiz, que defendeu os interesses comerciais dos índios, garantindo condições competitivas à venda das madeiras produzidas em Nova Almeida. Com essa decisão, portanto, foi vencido o plano monopolista do capitão José Barbosa de Magalhães.

Na historiografia, pesa sobre os diretores de índios a fama de infringirem perseguições e abusos contra os indígenas. Por um lado, esta visão prevalece porque as próprias fontes oficiais lançaram tais

[7] CÓPIA de uma petição com despacho do Doutor Manuel Carlos da Silva Gusmão que mandou se registrasse no livro de registro da Camara desta Villa Nova de Almeida depois de notificadas as partes, o que conta das Certidões do Official lançadas na mesma petição. ESPÍRITO SANTO. *Livro tombo da vila de Nova Almeida*, op. cit., 1945, p. 101.

anátemas contra eles, notadamente a carta régia de 1798, que aboliu o Diretório fazendo graves acusações contra os diretores de índios da América portuguesa.[8] Por outro, porque não faltaram índios reclamando contra seus respectivos diretores, inclusive de índios vilados na capitania do Espírito Santo. Na opinião de alguns autores, além disso, o poder tutelar dos diretores comprometeu o princípio do autogoverno e a efetiva participação política dos índios na vida de suas respectivas vilas e povoações.[9] Mas essa interpretação é controversa. Estudos recentes têm demonstrado, à luz de novas e variadas documentações, que pajés e outras lideranças indígenas tiveram influência e participação em suas respectivas comunidades e, às vezes, bastante duradouras. Em alguns casos, além disso, desfrutaram de maior poder que seus diretores.[10]

A execração dos diretores e sua suposta capacidade de neutralizar a efetiva participação política dos índios merece ser vista à luz das diferentes regiões e conjunturas temporais, pois nem sempre foram inimigos explícitos dos índios ou conseguiram impedir-lhes o protagonismo político e social. Na primeira eleição de Nova Almeida, ocorrida no dia 15 de julho de 1760, foram eleitos pelo voto dos indígenas vereadores, juízes e outros oficiais da câmara,

---

8 CÓPIA da Carta Régia de 12 de maio de 1798 sobre a civilização dos índios, enviada a Antônio Peres da Silva Pontes, em 29 de agosto de 1798. Em: OLIVEIRA, José Joaquim Machado de. Notas e apontamentos e notícias para a história da província do Espírito Santo. *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, tomo XIX, n. 22, p. 161-335, 1856. p. 313-325.

9 Sobre este debate, entre outros, vale consultar: SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos partidos*: etnia, legislação e desigualdade na colônia. Sertões do Grão-Pará, c.1755-c.1823. *Espelhos partidos*: etnia, legislação e desigualdade na colônia. Sertões do Grão-Pará, c.1755-c.1823. Tese (Doutorado em História) — Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2001, p. 250; SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. *Vilas de índios no Ceará Grande*. Campinas: Pontes, 2005, p. 17; SOMMER, Barbara Ann. The Amazonian Native Nobility in Late-Colonial Pará. Em: LANGFUR, Hall (Ed.). *Native Brazil* — Beyond the Convert and the Canibal, 1500-1900. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2014. p. 108-131.

10 SOMMER, Barbara Ann. The Amazonian Native Nobility in Late-Colonial Pará, op. cit.

bem como um "português" para servir de escrivão da câmara.[11] Para este cargo, os índios votaram em Domingos Monteiro Hermes e, ao que tudo indica, o novo escrivão parecia gozar da confiança dos ameríndios. Em ambas as vilas de índios do Espírito Santo, os escrivães acumulavam o cargo de diretor de índios, seguindo as recomendações do parecer do Conselho Ultramarino, de 19 de maio de 1759.[12] Por serem homens letrados, terminaram acumulando também o cargo de professores de primeiras letras, especialmente das crianças indígenas das vilas.

Os conflitos entre índios e diretores eram frequentes e com certa frequência quem terminava sendo prejudicado e saindo-se pior nas disputas eram os diretores. Trocas de diretores aconteciam e, via de regra, para manter a paz entre os moradores da vila. Em 29 de março de 1792, por exemplo, foi nomeado José Antônio da Costa Bastos para ser diretor e escrivão em Nova Almeida, "por convir ao sossego público a mudança do anterior, que tinha adquirido mau comportamento".[13] Em 26 de outubro de 1795, novo diretor era nomeado para a vila, porque Costa Bastos havia sido preso a mando do conselho da câmara. Assim, o ouvidor José Pinto Ribeiro nomeou para escrivão e diretor de Nova Almeida Manoel Gomes de Abreu e mandou soltar Costa Bastos. Pouco depois, no entanto, em 19 de setembro de 1796, voltava Costa Bastos a ser escrivão-diretor de Nova

---

11 ARQUIVO NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Coleção de memórias e outros documentos sobre vários objetos. *Relatório, ou Notícia histórica da Vila de Nova Almeida, na província do Espírito Santo, escrito por José Maria Mercier, 1860*, op. cit.

12 BRASIL. Projeto Resgate Barão do Rio Branco. Catálogo Eduardo de Castro Almeida, doc. 4.245. *Officio do Vice-Rei Conde dos Arcos para Thomé Joaquim da C. Côrte Real, em que se refere ao parecer do Conselho Ultramarino, que funcionava na Bahia, dera sobre a applicação que podia ter na Capitania o Directorio formulado por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador e Capitão General do Pará e Maranhão para o regimen dos índios das povoações destas capitanias*. Bahia, 1 de junho de 1759.

13 VASCONCELLOS, José Marcelino Pereira de. Ensaio sobre a história e a estatística da província do Espírito Santo. Vitória: Typographia de P. A. D'Azeredo, 1858, p. 189.

Almeida, nomeada pelo conselho da vila.[14] Os problemas vividos pelos diretores nas vila de Nova Almeida demonstram, portanto, que eles tinham poder e ao exercê-lo entravam frequentemente em conflito com os índios e os oficiais da câmara de Nova Almeida. Mas era um poder de mando relativo e a todo tempo questionado e negociado com os índios e as autoridades indígenas locais.

Os conselhos das câmaras das vilas indígenas da capitania funcionaram bem e representavam uma instituição a serviço do governo do povo local. As fontes confirmam que os índios participaram dos conselhos de suas câmaras até o fim do período colonial e, desse ponto de vista, exerceram o autogoverno em suas vilas, tal como era previsto na legislação do período e nos costumes engendrados nas relações sociais locais. Em Nova Almeida, o conselho, juntamente com o diretor escrivão, organizava o comércio entre índios e não índios; fiscalizava a vida econômica local, zelando pela produção de alimentos; normatizava as condutas de mulheres e homens, regulando os comportamentos sociais; mantinha um serviço de educação das crianças indígenas em funcionamento na casa do escrivão; e administrava a justiça ordinária, cominando penas aos infratores das normas locais como prisão, pagamento de multas e desterro.

A participação dos índios no poder local foi acompanhada de perto pelos escrivães-diretores e pelos ouvidores e conservadores dos índios, que tendiam a direcionar a vida dos índios para assuntos que nem sempre eram do efetivo interesse deles. Mas o sistema político local criava brechas importantes que foram prontamente reconhecidas e exploradas pelos índios em benefício próprio. Em outras palavras, a despeito da tutela dos respectivos ouvidores e diretores de Nova Almeida e de Nova Benevente, em ambas as vilas

[14] Idem.

funcionou o chamado autogoverno, com expressiva participação dos índios.

A luta pelas terras coletivas

Os testemunhos históricos demonstram que o protagonismo social e político entre os indígenas não se restringia ao exercício da cidadania típica do Antigo Regime, pois se desenvolveu de modo mais amplo e complexo do que o exercício local do autogoverno, por meio dos cargos de vereadores, juízes e oficiais das ordenanças. E, como se verá mais adiante, nem diretores nem outras autoridades da capitania conseguiram impedir a politização e a política indígena, que acederam às esferas mais altas da monarquia em busca de justiça e reparação.

Entre os índios aldeados e a monarquia portuguesa havia um pacto tácito. A monarquia acenava com promessas de zelo e proteção. No plano social, isto deveria se consubstanciar na concessão de terras coletivas, em garantias contra escravizações e na provisão de assistência religiosa. Os índios, por seu turno, prometiam se converter ao cristianismo e tornar-se vassalos da Coroa. Em termos mais concretos, penhoravam sua lealdade política à Coroa em troca de terras e de proteção, disponibilizando sua força de guerra em situações de invasão e perigo e sua força de trabalho para realizar diferentes atividades demandadas pela Coroa e por outras autoridades. Esse acordo tácito foi habilmente instituído pelo longevo trabalho de evangelização dos jesuítas entre os índios aldeados. Foi também referendado pela Coroa, que se colocou no papel de fiadora do processo de "civilização" e "evangelização" dos índios, legislando copiosamente acerca dos direitos e das obrigações de seus vassalos indígenas. As principais moedas de troca desse acordo tácito eram, portanto, terra, trabalho e reciprocidade.

Na vila de Nova Benevente, todavia, portugueses pardos e brancos começaram a entrar nas terras dos índios, rompendo a relativa paz social entre índios e sociedade colonial regional. Os conflitos começaram em 1795. Na década de 1790, Benevente situava-se como a segunda vila mais populosa da capitania, ficando atrás apenas de Vitória. A população era esmagadoramente indígena: 3.119 índios e 102 escravos, segundo informações do capitão-mor do Espírito Santo Ignacio João Mongeardino.[15] Para defender suas terras coletivas, os índios percorreram as instâncias fundamentais do poder político e judicial do império português, transformando a cidanização controlada em exercício da cidadania típica do Antigo Regime. Primeiramente, peticionaram à câmara e à justiça local de Benevente; depois, ao governador da Bahia; e finalmente buscaram a instância máxima da justiça portuguesa, *i.e.*, o poder real em Lisboa.

A luta política que os índios de Benevente empreenderam para manter suas terras coletivas foi longa e penosa. O conflito ganhou contornos propriamente políticos quando 15 índios moradores do termo de Iryry escreveram uma representação contra o esbulho de terras realizado por portugueses, acionando o senado da câmara da vila de Nova Benevente.[16] Denunciaram um homem chamado José da Silva Pereira que, "sem títulos", *i.e.*, sem contrato de aforamento, fincava marcos em suas terras, impedindo-os de terem agricultura para sustentarem a si e a suas mulheres e filhos. Pouco depois, em 21 de agosto de 1795, o ouvidor da comarca do Espírito Santo e conservador dos índios José Pinto Ribeiro despachou ao

[15] BRASIL. Projeto Resgate Barão do Rio Branco. Catálogo Eduardo de Castro Almeida. Doc. 13.859-13.875. *Officio do Capitão-mór do Espirito Santo Ignacio João Mongeardino para o Governador da Bahia, em que lhe participa a remessa da seguinte informação*, op. cit.

[16] ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. ACL. CU. 005-01, cx. 93, doc. 18.226. *Autos da informação a que procedeu o Ouvidor e corregedor da comarca do Espírito Santo acerca da representação dos índios da vila de Benevente*, op. cit.

escrivão-diretor, recomendando-lhe que verificasse com o juiz de medição de terras a situação dos índios. No despacho, reafirmou que somente podiam ser aforadas as terras "totalmente devolutas", para que os índios não fossem prejudicados em suas posses e domínio.[17]

Por razões não explicitadas na documentação, pouco depois o mesmo ouvidor e conservador dos índios suspendeu o despacho dado anteriormente. Diante da conivência dele com os esbulhos de terra em curso, os índios resolveram ir mais fundo na defesa de seus direitos e peticionar justiça diretamente à rainha. No Antigo Regime ibérico, os reis eram os representantes máximos da justiça, uma vez que, como esclarece Bartolomé Clavero: "*El rey reina y reinar significa, no governar, no estabelecer y dirigir un gobierno, sino hacer justicia, reconocer y garantizar el derecho.* [...] *Esta era su tarea essencial y característica*".[18]

Os índios escreveram um memorial à rainha narrando suas desventuras e os ardis utilizados por portugueses pardos e brancos para lhes tirar as terras que possuíam de forma legítima desde o tempo dos jesuítas. Encabeçando a petição, estavam três oficiais índios da câmara de Benevente — dois vereadores e um juiz ordinário —, que assinaram o documento. Além deles, subscreveram nominalmente o requerimento outros 40 índios moradores da vila, a maior parte deles casados.[19] A petição é datada de 17 de setembro de 1795 e deu contornos políticos e jurídicos mais largos e expressivos ao conflito de terras em Benevente. Nela é denunciada a "ambição" dos "portugueses", tanto "pardos" quanto "brancos", que invadiam e

---

17 Idem.

18 CLAVERO, Bartolomé. La monarquia, el derecho y la justicia. Em: RUIZ, Enrique Martinez; PI, Magdalena de Pazzis (Coord.). *Intituciones de la España moderna. Las jurisdicciones*. Madrid: Actas Editorial, 1996, p. 15-38. p. 15.

19 ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. ACL. CU. 005-01, cx. 93, doc. 18.226. *Autos da informação a que procedeu o Ouvidor e corregedor da comarca do Espírito Santo acerca da representação dos índios da vila de Benevente*, op. cit.

tomavam as terras dos índios, sob o comando do escrivão-diretor Domingos Pereira Portela.

De acordo com os índios, "o dolo e a malícia do escrivão-diretor" eram grandes, pois agia como "inimigo capital dos índios". Tinha a conivência e o apoio de José Pinto Ribeiro, então ouvidor da comarca do Espírito Santo e conservador dos índios. Também denunciaram o "despotismo" do capitão-mor e governador da capitania; afinal, além de querer aforar as terras dos índios "aos moradores do Rio Caraype, freguesia e outros lugares", impunha aos índios uma espécie de cativeiro, chamando-os de "cabocollos" e forçando-os a trabalhar sem remuneração em inúmeros serviços para ele e seus apadrinhados.[20] Na argumentação, frisaram que as "leis" e os "costumes" estavam sendo quebrados em Benevente. Afirmando que "costume antigo também faz lei", lembraram à rainha que tanto em Benevente como em Nova Almeida nunca foram admitidos portugueses em terras que pertenciam aos índios, desde os tempos dos jesuítas.[21]

Na época da criação das vilas novas de Benevente e Almeida, o costume de não permitir portugueses nas terras dos índios foi efetivamente ratificado por D. José, que mandou demarcar as terras coletivas e expressamente proibiu a presença de foreiros nelas, a despeito da autorização que se dava no Diretório para fazer aforamentos em terras indígenas.[22] A exclusividade no uso das próprias terras era um ponto importante para os índios. Em Benevente, ao frisarem os "costumes" para defender a exclusividade de domínio e posse, os índios acionaram um importante princípio da cultura jurídica portuguesa: a validade dos costumes na regência da

[20] Idem.

[21] Idem.

[22] REGISTRO de ordens porque S. Magestade Fidelíssima manda erigir em vila com o nome de Villa de Nova Almeida esta Aldeia dos Reis Magos, op. cit., p. 13.

vida cotidiana e comunitária e a necessidade de serem reconhecidos pelas instâncias superiores da justiça e da administração régia.

Todavia, o Diretório passou a prever e a incentivar os aforamentos de terras demarcadas em nome dos índios e de seus descendentes aos portugueses, modificando o que os índios entendiam ser as regras costumeiras locais. A forma como as novas diretrizes das reformas pombalinas foram mitigadas na capitania foi atrelar os aforamentos aos casamentos dos foreiros com os índios. Desse modo, a permissão de pardos e brancos nas terras indígenas ficou condicionada à aquiescência dos índios, que subordinavam a entrada de estranhos às alianças matrimoniais instituídas entre eles. Assim, na conjuntura inaugurada pelas reformas pombalinas, o casamento do foreiro com uma mulher indígena da vila se tornou a porta de entrada considerada legítima para estranhos acederam às terras coletivas. Mais ainda, a documentação sugere que inicialmente tal condição foi tacitamente aceita pelos ouvidores, que, ao que tudo indica, desejavam evitar conflitos e violências entre índios e portugueses.

A condicionalidade do casamento como forma de obter foro nas terras comunais é um dos eixos centrais do documento escrito pelos índios à rainha.[23] Outro tema importante é o detalhamento das diferentes formas de intrusão de portugueses nas terras indígenas, desde simples invasões ilegais até doações de sesmarias realizadas pelo governo da Bahia, que parecia ignorar o título de sesmaria legítimo possuído coletivamente pelos índios da vila. Do ponto de vista das leis, o diretor de índios não tinha autoridade para realizar aforamentos de terras, pois a gestão do patrimônio dos índios não era de sua alçada. Tampouco as autoridades da Bahia

[23] ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. ACL. CU. 005-01, cx. 93, doc. 18.226. *Autos da informação a que procedeu o Ouvidor e corregedor da comarca do Espírito Santo acerca da representação dos índios da vila de Benevente*, op. cit.

podiam conceder sesmarias em terras claramente confirmadas e demarcadas coletivamente para os índios de Benevente. A despeito disso, ambas as situações estavam ocorrendo em Benevente e o conservador dos índios explicitamente preferia lavar as mãos e não defender o patrimônio dos índios. Nesta nova conjuntura, parte do senado da câmara da vila de Benevente começou a referendar o esbulho territorial nas terras coletivas, autorizando aforamentos que prejudicavam os ameríndios.

Ruptura de reciprocidades e protagonismo político e social

Ao pedirem justiça e reparação à rainha, os índios sublinharam a fidelidade com que serviam e trabalhavam para Coroa, muitas vezes à custa de seus pequenos cabedais. Esperavam, por isso mesmo, o reconhecimento dos serviços prestados na forma de patrocínio e justiça.[24] A reciprocidade é uma obrigação mútua, mas não se assenta necessariamente na igualdade de obrigações e responsabilidades entre as partes envolvidas.[25] Os índios aldeados na capitania do Espírito Santo pelos inacianos se enquadravam na categoria de índios de serviço real e continuaram prestando o serviço ao rei depois da implantação das reformas pombalinas na região. Eram convocados recorrentemente para proteger e vigiar a capitania e compulsoriamente realizavam diferentes tipos de trabalho, sempre em nome do rei e da Coroa. Ao cumprir o serviço obrigatório, faziam-no como demonstração de lealdade política aos monarcas, ao mesmo tempo em que davam sinal de conversão ao cristianismo e à Igreja católica, diferenciando-se, desse modo, dos indígenas considerados "gentios". Esperavam terra e proteção,

[24] Idem.

[25] MOORE JR., Barrington. *Injustiça.* As bases sociais da obediência e da revolta. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 684.

tal como havia sido prometido pelos monarcas que antecederam à rainha em tempos mais antigos. Na expectativa de obterem justiça e reciprocidade, os índios buscavam a devolução de suas terras e que cessassem as violências, os roubos e as escravizações perpetrados pelos moradores portugueses pardos e brancos.

A importância do sentimento de injustiça nas relações políticas e sociais foi muito bem explorada por Barrignton Moore Jr.[26] Em um estudo importante sobre as bases sociais da obediência e da revolta, Moore demonstrou que a violação das normas sociais é componente fundamental para desencadear a "ira moral" e o "sentido de injustiça". Esses sentimentos podem levar indivíduos e grupos a agirem em prol da restauração de seus direitos e, no limite, a se revoltarem contra a ordem social de maneira radical e violenta. Observando o protagonismo político dos índios de Benevente para defender suas terras coletivas, torna-se claro a presença de um nítido sentimento de injustiça ostentado por eles e a resoluta intenção de buscar justiça e reparação.

Considerando as pessoas e as autoridades citadas na denúncia que fizeram à rainha — que incluía, entre outros moradores locais, o capitão-mor, o corregedor e ouvidor e o diretor dos índios de Benevente —, pode-se aquilatar o tamanho da disputa social, política e econômica em que os índios se envolveram. Faziam isso, contudo, por um bom motivo, já que o domínio e a posse sobre suas terras eram essenciais para garantir a própria liberdade e o modo de vida que podiam usufruir com suas famílias e vizinhos. Então, munidos de um genuíno sentimento de injustiça e percebendo que não podiam contar com o apoio das autoridades locais, os índios resolveram patrocinar, por conta própria, a petição que dirigiram à rainha. Apelaram, incialmente ao governo da Bahia, a quem a capitania do Espírito Santo estava então subordinada.

[26] Idem.

A primeira ida dos índios à Bahia está sumariamente evidenciada em um ofício endereçado ao ouvidor da comarca do Espírito Santo, datado de 20 de dezembro de 1795. Nesse documento, o caso é resumido e aparecem novas informações importantes acerca do conflito que não constavam no requerimento endereçado à Coroa. É listado o nome completo de nove "portugueses", entre outros, que estavam invadindo as terras que pertenciam aos índios. Registra-se, ainda, que os índios que reclamaram contra as invasões de suas terras estavam sendo duramente perseguidos e mortos, pois sendo "vexados com prisão e extermínio a título de serviço real".[27] Por fim, o documento fez copiosa lembrança das leis que protegiam o patrimônio territorial dos índios de Benevente.[28]

O documento foi encaminhado ao ouvidor do Espírito Santo, autoridade máxima da justiça local. Recomendava-se expressamente a verificação das denúncias, a restituição das terras aos índios na conformidade da lei e a punição dos infratores. Mas a ordem vinda da Bahia não surtiu efeito. Em razão disso, os índios recrudesceram a luta por seus direitos. Escolheram dois procuradores para ir à Corte, em Lisboa, com o objetivo de promover seus interesses junto à rainha. Eram eles os irmãos Antônio da Silva e Francisco Dias, ambos índios e moradores da vila. Sobre os irmãos Antônio da Silva e Francisco Dias sabe-se pouco. Eram índios moradores da vila de Benevente, foram escolhidos pelos pares para serem procuradores dos índios e embarcaram para Portugal, provavelmente a partir da Bahia, em algum momento entre o final de 1795 e 1796. Ao assumirem a posição de "procuradores" e defensores dos direitos dos índios de Benevente, ambos também começaram a viver uma

---

[27] ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. ACL. CU. 005-01, cx. 93, doc. 18.226. *Autos da informação a que procedeu o Ouvidor e corregedor da comarca do Espírito Santo acerca da representação dos índios da vila de Benevente*, op. cit.

[28] Idem.

grande aventura, e também perigosa, pois sofrerem reveses durante a viagem e perseguições depois que retornaram a vila de Benevente.

É incerta a forma como os dois conseguiram fazer a viagem até Lisboa e por quanto tempo por lá ficaram. Sabe-se, contudo, que os índios eram tidos como bons marinheiros e foram frequentemente obrigados a servirem em embarcações, arsenais e portos. Pelos indícios documentais, Antônio da Silva e Francisco Dias se deslocaram para a Corte sujeitando-se ao trabalho compulsório em uma fragata, pois as fontes testemunham que foram "presos" para a "equipagem" da fragata chamada Tritão.[29] Ao chegarem a Lisboa, apresentaram um novo requerimento à rainha. E, como ambos eram iletrados, assinaram o requerimento com o sinal da cruz. Não é possível elucidar quem redigiu para Antônio da Silva e Francisco Dias o pequeno documento endereçado à rainha e que está transcrito no processo. Mas nessa petição dos dois procuradores à monarca foi salientada a legalidade do pedido de justiça que faziam os índios de Benevente, pois as leis estavam a favor dos índios: "[...] não pode ser da pia intenção de Vossa Majestade que se lhes neguem os auxílios, que lhes estão permitidos pelas leis do Senhor Rei D. José I, que em glória descansa". [30] Suplicava-se, ainda, que a monarca se dignasse a "[...] condoer-se da opressão que fazem aos suplicantes e ordenar que não sejam expulsos das ditas suas terras, porque presentemente já não são mais gentios, mas sim observadores da verdadeira religião da Igreja Romana".[31]

Ao sublinharem que já não eram gentios, mas observadores da verdadeira religião católica, o pacto tácito entre índios e monarquia aparece de modo cristalino na pequena petição de Antônio da Silva e Francisco Dias. Na qualidade de índios batizados e convertidos

[29] Idem.

[30] Idem.

[31] Idem.

eram parte integrante da cristandade e da monarquia. Eram cristãos e vassalos, em oposição aos gentios, que permaneciam numerosos nos sertões da capitania do Espírito Santo. Com tais palavras, a pequena petição tocou em um ponto nevrálgico do sistema colonial, pois a justificativa ideológica e moral para a presença portuguesa no Brasil foi o compromisso da Coroa em assegurar a conversão dos gentios à fé católica e garantir-lhes a "verdadeira vida social" e cristã em seus aldeamentos e povoados.

Com a chegada dos dois procuradores a Lisboa e diante da nova petição, a rainha acolheu as denúncias dos índios. Em seguida, ocorreu o efeito cascata. O Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos D. Rodrigo de Souza Coutinho encaminhou as providências necessárias sobre o assunto. Escreveu a D. Fernando José de Portugal, governador da Bahia, cobrando solução e justiça em relação ao pleito dos índios. Corria então o ano de 1797. Na continuidade do efeito cascata, D. Fernando enviou carta a José Pinto Ribeiro, ouvidor e corregedor da comarca do Espírito Santo, orientando-o de que tomasse todas as providências em relação ao assunto: "[...] ordeno a vossa mercê que com toda brevidade me informe o sobredito requerimento [que os índios levaram à presença da rainha] fazendo entretanto pronta e exata justiça aos referidos índios, nas pretensões que forem justas".[32]

Nesse interim, Antônio da Silva e Francisco Dias retornaram ao Brasil e à vila de Benevente, passando primeiro pela Bahia. Na Bahia, procuraram o governador e capitão-general D. Fernando José de Portugal. Traziam consigo dois valiosos documentos, importantíssimos para a causa que defendiam. O primeiro documento era uma carta da própria rainha e sobre tal carta é o

[32] ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. ACL. CU. 005-01, cx. 93, doc. 18.220. *Ofício do Governador D. Fernando José de Portugal para o ouvidor do Espírito Santo, acerca da referida representação dos Índios de Benevente. Bahia, 8 de novembro de 1797*. Pública-forma (Anexa ao nº 18.206).

próprio D. Fernando José de Portugal quem dá testemunho de tê-la visto e lido.[33] O segundo documento era uma cópia do ofício que D. Rodrigo de Souza Coutinho havia endereçado a D. Fernando José de Portugal, mandando que fossem tomadas as providências cabíveis sobre o assunto.[34] O ofício já era do conhecimento do governador quando Antônio da Silva e Francisco Dias se encontraram com ele. Neste ofício, Souza Coutinho expressamente mandava que fossem apuradas as denúncias dos índios de Benevente.

Pouco depois, Antônio da Silva e Francisco Dias regressaram à vila de Benevente, gerando "desordens" entre seus pares. Em três cartas, o escrivão e diretor dos índios da vila de Benevente narrou ao ouvidor e corregedor da comarca do Espírito Santo sobre o alvoroço provocado entre os índios pela chegada dos dois irmãos à vila.[35] O próprio ouvidor, pouco depois, escreveu a D. Fernando José de Portugal, pondo-o a par dos acontecimentos na vila. Tais cartas, embora mencionadas nos autos, não estão anexadas à documentação do processo. Nelas, contudo, informava-se sobre muitas "desordens" entre os índios, provocadas pela chegada dos irmãos Antônio da Silva e Francisco Dias na vila, visto que estes trouxeram um ofício assinado por D. Rodrigo de Souza Coutinho ao governador da Bahia, mandando distribuir justiça aos índios da vila.

Embora não esteja claro quais foram as "desordens" então em curso, pode-se imaginar os desdobramentos da chegada dos irmãos entre os índios da vila, pois isso certamente alimentou as esperanças de justiça e encorajou a luta por suas terras e direitos. A chegada de Antônio da Silva e Francisco Dias também gerou rebuliço entre os portugueses, uma vez que estes queriam saber se o tal ofício assinado

---

33 Idem.

34 Idem.

35 ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. ACL. CU. 005-01, cx. 93, doc. 18.226. *Autos da informação a que procedeu o Ouvidor e corregedor da comarca do Espírito Santo acerca da representação dos índios da vila de Benevente*, op. cit.

por D. Rodrigo de Souza Coutinho era efetivamente verdadeiro. Foi o próprio D. Fernando José de Portugal quem confirmou a autenticidade da carta que os índios tinham em seu poder.[36]

Pouco depois, em fevereiro de 1798, o ouvidor José Pinto Ribeiro viajou até a vila de Nova Benevente, levando consigo um escrivão da Ouvidoria-Geral da Correição da Bahia. Com isso, na vila de Benevente, iniciaram-se as providências locais para se "distribuir justiça", tal como ordenava a rainha, depois de ter acolhido as denúncias feitas pelos índios.

Considerações Finais

Na sentença que o ouvidor deu sobre o caso, os direitos de posse e domínio dos índios não foram questionados em nenhum momento, já que índios ostentavam tais direitos perante a lei. A despeito disso, o resultado final do processo de investigação judicial foi pouco favorável a eles. Fiando-se no parágrafo 80 do Diretório pombalino, que efetivamente previa e recomendava o aforamento das terras dos índios aos "brancos", o ouvidor do Espírito Santo e o governador da Bahia reafirmaram a legalidade da presença de portugueses nas terras indígenas de Benevente. Além disso, as denúncias dos índios foram reduzidas a uma "falsidade" urdida por três índios "orgulhosos" e um pardo/mulato de "péssima conduta". A única providência tomada foi a notificação de três portugueses para que não mais perturbassem os índios.[37]

---

[36] Idem.

[37] ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. ACL. CU. 005-01, cx. 93, doc. 18.221. *Portaria do Ouvidor José Pinto Ribeiro, pelo qual ordenou ao escrivão da vila de Benevente José da Silva Pereira, que notificasse a Antonio Salgado dos Santo, José Garcez e Joaquim José da Silva furtado de Mendonça o dever que se lhes impunha de não perturbarem ou prejudicarem os Índios seus vizinhos*, op. cit.

O resultado final do processo não foi bom para os indígenas e menos ainda para os procuradores e irmãos Antônio da Silva e Francisco Dias, que fugiram da vila temendo vinganças e retaliações. Apesar disso, e a despeito da tutela exercida por diretores e ouvidores, o episódio demonstra a expressiva capacidade de ação política dos indígenas, que souberam aproveitar e maximizar todas as oportunidades políticas e judiciais disponíveis na monarquia portuguesa.

INDIOS ALIADOS EN LA TRANSICIÓN DEL SÚBDITO AL CIUDADANO: LOS MOQUINOS DE SANDÍA, NUEVO MÉXICO

Danna A. Levin Rojo

La participación de indígenas aliados en la conquista española de América es un tema que ha alcanzado un desarrollo considerable en las últimas décadas. En la documentación colonial escrita por españoles, estos agentes nativos aparecen indistintamente como "indios amigos" o "tropas auxiliares", pero las investigaciones más recientes han demostrado que la importancia de su contribución a la expansión imperial española fue de tal magnitud que deben catalogarse como conquistadores indígenas y no simplemente como auxiliares.[1] Ello también porque su participación estuvo guiada por los intereses, objetivos y estrategias de sus propias comunidades, según lo muestran fuentes de factura indígena que incluyen, para Nueva España, registros pictográficos elaborados por especialistas como parte de una memoria histórica con posibles usos políticos y administrativos. Muchos nativos, es cierto, se integraron en aquellas expediciones de conquista forzados por los españoles con violencia física y otro tipo de amenazas, pero muchos otros lo hicieron de

[1] Por ejemplo MATTHEW y OUDIJK, ed. *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica* (Norman: University of Oklahoma Press, 2007); ALTMAN, *The War for Mexico's West: Indians and Spaniards in New Galicia, 1524-1550* (Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010); LEVIN ROJO, *Return to Aztlan: Indians, Spaniards, and the Invention of Nuevo México* (Norman: University of Oklahoma Press, 2014).

manera voluntaria y fueron recompensados con beneficios y privilegios para sí y sus descendientes, asentados en ordenanzas, capitulaciones y mercedes que firmaron las autoridades virreinales y metropolitanas.

Hoy en día se conocen con bastante detalle ejemplos sobresalientes de la actuación de estos indios aliados como guías, intérpretes, cargadores y guerreros, al igual que su desempeño como colonos para consolidar la ocupación de los territorios fronterizos paulatinamente incorporados a la dominación colonial. No obstante, la historia posterior de las nuevas fundaciones que establecieron –muchas de las cuales sobrevivieron como comunidades indígenas después de la independencia– es un campo que apenas algunos historiadores han explorado.[2]

Los procesos independentistas en casi toda Hispanoamérica culminaron con la instauración de regímenes republicanos que convirtieron en ley suprema el principio de igualdad jurídica y buscaron desmantelar los derechos especiales de las corporaciones. Durante este proceso de transición del súbdito al ciudadano, como han demostrado varios historiadores, los indios participaron activamente construyendo el nuevo espacio público y las instituciones republicanas. Paradójicamente con mucha frecuencia lo hicieron para preservar, a nivel local, las estructuras corporativas del antiguo régimen y resistir los ataques de los gobiernos liberales contra las formas de representación política tradicional y la propiedad comunal. [3] Tal es precisamente el caso de la comunidad

[2] Por ejemplo McENROE, *From Colony to Nationhood in Mexico. Laying the Foundations, 1560-1840* (Nueva York: Cambridge University Press, 2012).

[3] CARMAGNANI y HERNÁNDEZ CHÁVEZ, "La ciudadanía orgánica mexicana, 1850-1910," en *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, coord. H. SÁBATO (México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1999); GUARISCO, *Los indios del valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política, 1770-1835* (México: El Colegio Mexiquense, 2003).

de indios aliados sobre la que versa el presente artículo: el pueblo de Sandia, situado en el antiguo reino de Nuevo México, cuyos descendientes apelaron a su condición de ciudadanos mexicanos para conservar el fruto de las alianzas de sus ancestros. Cabe señalar que Nuevo México, hoy un estado de la Unión Americana, fue la más septentrional de las posesiones españolas en el Nuevo Mundo y que sus habitantes nativos debieron defender sus territorios y culturas ancestrales frente a dos estados nacionales: México (después de 1821) y Estados Unidos (a partir de 1848).

Los indios aliados. Panorama general

La alianza entre europeos e indígenas más conocida para América del norte es sin duda la que los españoles establecieron con los tlaxcaltecas. Esto se debe a su temprana fecha, perdurabilidad y eficacia, así como al empeño que éstos pusieron en llevar un registro documental preciso de sus acciones y defender su posición y privilegios.[4] Después de luchar al lado de Hernán Cortés en México contra los aztecas en 1521, los tlaxcaltecas jugaron un papel importante en Nueva Galicia con Nuño de Guzmán, a principios de la década de 1530, y en la expedición fallida de Francisco Vázquez de Coronado a Cíbola, en lo que más tarde se llamó Nuevo México (1540-1542). También prestaron servicios en Guatemala, Nicaragua, las Filipinas y Oaxaca y, para marzo de 1591, se habían consolidado como colonos de frontera beneficiándose con una real cédula de

[4] Por ejemplo: *Lienzo de Tlaxcala* (c. 1550); MUÑOZ CAMARGO, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimie[nt]o dellas, mandada hacer por la S.C.R.M. del rey Don Felipe, nuestro señor," en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, vol. 4, Tlaxcala, ed. R. ACUÑA (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984), 25-286.

Felipe II;[5] disposición que, junto con las capitulaciones que los "principales" de la ciudad de Tlaxcala negociaron con el virrey Luis de Velasco, sirvió como marco legal para una caravana de 400 familias tlaxcaltecas que salió a colonizar la frontera en el mes de junio de ese año. Las estipulaciones contenidas en estos acuerdos establecieron entre sus obligaciones adoctrinar a los chichimecas en la crianza de ganado y labranza de la tierra, así como servir en la defensa de las nuevas poblaciones. A cambio de ello, recibirían –para sí y sus descendientes– título de hidalgos y quedarían libres de todo tributo, alcabala y servicio personal; tendrían sus propios barrios, donde los españoles no podrían asentarse; se les proveerían bastimentos, tierras, pastos, montes, ríos, pesquerías, salinas y molinos separados de los que se otorgarían a los chichimecas, y tendrían derecho de montar a caballo y portar armas.[6]

Para el siglo XVI novohispano también está documentada, entre otras, la colaboración de contingentes de guerreros y colonos otomís y tarascos, así como nahuas de Tenochtitlan, Tlatelolco y Huexotzinco.[7] Aunque en algunas ocasiones éstos tuvieron un estatus similar al de los tlaxcaltecas, las fuentes no siempre dejan claro qué privilegios obtuvieron como recompensa. Sabemos que entre

---

5 Para que a los indios de Tlaxcala que van a las nuevas poblaciones de chichimecas se les guarden las preeminencias aquí contenidas, Ciudad de México, 14 de marzo de 1591. Archivo General de la Nación, México (AGN), Tierras, vol. 2956, exp. 99.

6 Sobre estos sucesos véase MARTÍNEZ SALDAÑA, *La diáspora tlaxcalteca. Colonización agrícola del norte de México* (Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1988); SEGO, *Aliados y adversarios: los colonos tlaxcaltecas en la frontera septentrional de Nueva España* (San Luis Potosi: El Colegio de San Luis, 1998).

7 Relación de la jornada que hizo d. Francisco Sandoval Acazitli, cacique y señor natural que fue del pueblo de Tlalmanalco, 1541. AGN, Historia, vol. 4, exp. 5, fs. 483-508; "Relación de Tiripitío," en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán,* ed. R. ACUÑA (México: UNAM, 1987), 339-369; FLINT y CUSHING FLINT, ed., *Documents of the Coronado Expedition, 1539–1542: They Were Not Familiar with His Majesty, nor Did They Wish to Be His Subjects* (Dallas: Southern Methodist University Press, 2005).

los aliados del centro de México que Vázquez de Coronado llevó a Cíbola había un escuadrón de tlatelolcas comandado por su propio gobernador, Alonso Cuauhnochtli,[8] y que al menos un contingente dirigido por su sucesor –Martin Cuauhtzin Tlacateccatl– participó en la llamada guerra del Mixtón (1540-1542), una rebelión en el sur de Zacatecas y provincia de Jalisco tan masiva que el virrey en turno, Antonio de Mendoza, dirigió personalmente las tropas destinadas a combatirla. La lámina 1 del *Códice de Tlatelolco*, pintado en la segunda mitad del siglo XVI, representa ambas campañas; los capitanes españoles y sus huestes (incluyendo al virrey) aparecen como pequeños personajes montados en la parte inferior de la página, mientras que los caciques dirigentes de los escuadrones tlatelolcas se representan como dos grandes gurreros indios, de pie, que dominan la escena.[9] Es claro que para los indígenas eran los españoles quienes jugaban un papel auxiliar.

Muchos otros documentos revelan la colaboración entre nativos y europeos en la conquista, "pacificación" y poblamiento del territorio allende los límites del antiguo imperio azteca. Demuestran que las expediciones de conquista o represalia generalmente involucraban una cantidad de "indios auxiliares" muy superior a la de los soldados europeos y que la expansión colonial implicó procesos complejos de negociación con una gran diversidad de pueblos nativos de lenguas y culturas distintas. Durante mucho tiempo la historiografía desestimó su importancia y los representó como víctimas derrotadas por su propia traición, tras haber sido manipulados por el intruso español. El análisis comparativo de

---

8 NOGUEZ, "El códice de Tlatelolco. Una nueva cronología," en *De tlacuilos y escribanos*, ed. X. NOGUEZ y S. WOOD (México: El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 1998); *Códice de Tlatelolco*, estudio preliminar de Perla VALLE (México: INAH, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1994).

9 *Códice de Tlatelolco.* Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México, Colección de Testimonios Pictográficos, signatura 35-39.

fuentes indígenas como las mencionadas arriba, o las que resultaron de los litigios que revisaremos más adelante, permite reconocerlos como artífices conscientes de su propio destino.

Indios pueblos y genízaros: sujetos de una alianza estratégica

Hacia finales del siglo XVI, el territorio comprendido en los estados actuales de Nuevo México y Arizona fue dominio de una serie de grupos amerindios de cultura diferente. Unos, que hoy conocemos como indios pueblos, eran horticultores sedentarios arraigados desde tiempo atrás en la región; hablaban lenguas distintas y habitaban alrededor de cien asentamientos permanentes independientes entre sí, la mayoría en la cuenca del Río Grande.[10] Otros eran fundamentalmente cazadores-recolectores, nómadas o seminómadas de más reciente arribo que vivían en aldeas temporales (rancherías) y ocupaban zonas aledañas en las praderas al oeste, norte y noreste. Entre ellos se contaban los utes, paiutes, apaches, navajos y otros grupos de difícil identificación que en la época del primer contacto con los españoles recibieron el nombre de querechos y jumanos. De acuerdo con Upham Steadman los indios que los españoles llamaban querechos eran nativos del Suroeste, se trataba probablemente de yavapais, que se diferenciaban de los apaches que habían llegado desde el norte y el este en oleadas sucesivas entre los siglos XIII y XVI.[11]

---

[10] También conocido como Río Bravo en su porción meridional. Sobre los indios pueblos véase DOZIER, *The Pueblo Indians of North America* (Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1970).

[11] LANGE, "Relations of the Southwest with the Plains and Great Basin," en *Handbook of North American Indians*, vol. 9. *The Southwest*, ed. A. ORTIZ (Washington: Smithsonian Institution Press, 1979); STEADMAN, *Polities and Power. An enconomic and political history of the Western Pueblos* (Nueva York: Academic Press, 1982), 48-51.

A partir de 1540, el territorio comenzó a recibir visitas esporádicas de misioneros y exploradores españoles y mestizos provenientes del sur, quienes sólo se avecindaron allí permanentemente después de la conquista dirigida por Juan de Oñate en 1598. Su llegada alteró el equilibrio regional de las relaciones interétnicas, hasta ese momento articuladas en torno a intercambios pacíficos regulares en los que los indios pueblos aportaban maíz, textiles y cerámica y los utes y apaches aportaban productos derivados de la caza. Si bien estas relaciones estaban salpicadas por incursiones violentas de los grupos nómadas sobre los asentamientos agrícolas, todos intercambiaban cautivos en sus transacciones comerciales. Los nuevos cultivos, el ganado caballar, las armas y herramientas que trajeron los nuevos pobladores resultaron sumamente atractivos para los grupos móviles de la praderas, cuyos ataques se intensificaron entonces también sobre los asentamientos hispanos y mestizos.[12] Por otra parte, el flujo de productos agrícolas que los indios pueblos destinaban al comercio disminuyó cuando los españoles les impusieron la entrega de mantas y granos como tributo,[13] de manera que el círculo de represalias y contra-ataques pronto se convirtió en un modo de vida en toda la región.

A lo largo del siglo XVII las comunidades sedentarias fueron sometidas a una intensa explotación que, junto con una serie de epidemias y sequías, diezmó drásticamente su población. En menos de un siglo ésta declinó aproximadamente en un 75%, pasando de

[12] LEVIN ROJO, "¿De qué sirve la ciudadanía? Los indios pueblos de Nuevo México ante la insurgencia y el nuevo orden jurídico-político de la República Mexicana," en *Los grupos nativos del septentrión novohispano ante la independencia de México, 1810-1847*, coord. M. ORTEGA SOTO, D. LEVIN ROJO y M. E. BÁEZ VILLASEÑOR (México: Universidad Autónoma Metropolitana–Iztapalapa, Universidad Autónoma de Baja California, 2010), 110-111.

[13] En 1761 el padre provincial fray Pedro Serrano reportó que los gobernadores y alcaldes mayores hacían trabajar a los indios sin paga, cobrándoles además tributo en maíz, animales y frutos. DOZIER, *The Pueblo Indians*, 77.

las 60,000 almas que Oñate reportó en 1598 (incluyendo los tiwas, tewas y keres del Río Grande en la zona oriental y los hopis y zuñis en la subregión occidental) a no más de 15,000 en 1680. Cincuenta pueblos alrededor del Río Grande quedaron desiertos y áreas enteras como Albuquerque-Belén, en el centro de la provincia, o Socorro en el extremo sur, fueron totalmente o en buena parte abandonadas en ese periodo.[14] Así, para 1680, el resentimiento acumulado por los despojos y maltratos que padecían los nativos estalló en una gran rebelión que involucró, por primera vez, la acción conjunta de casi todos los pueblos y diversas bandas de apaches y navajos. Los sobrevivientes españoles se vieron forzados a abandonar la provincia y a refugiarse durante casi diez años en El Paso) [quitar esta mención] del sur de Nuevo México [añadir], junto con algunos nativos del sur que no se sumaron al levantamiento.[15]

El regreso de los colonos "exiliados" una vez que se logró reconquistar el territorio en 1696 coincidió con el arribo de un conjunto de bandas provenientes del noreste que pronto se convirtieron en el grupo cazador-guerrero más poderoso de las praderas, los comanches, quienes desplazaron a los apaches hacia el sur y comenzaron una intensa actividad predatoria sobre los asentamientos de españoles e indios pueblos. A este cuadro de guerra intermitente se agregó en el siglo XVIII la presión de los colonos ingleses y franceses en expansión, que proveyeron de armas a comanches, apaches, pawnees y otros grupos de las praderas.[16] Fue para crear una barrera contra sus rivales europeos y los indios

---

[14] BARRETT, *Conquest and Catastrophe. Changing Rio Grande Pueblo Settlement Patterns in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2002), 12-13, 19-25, 54, 80, 115-116; SANDO, *Pueblo Nations. Eight Centuries of Pueblo Indian History* (Santa Fe: Clear Light Publishers, 1992), 78-79.

[15] SANDO, "The pueblo revolt," en *Handbook of North American Indians*, vol. 9, *The Southwest.*, ed. A. ORTIZ (Washington: Smithsonian Institution Press, 1979).

[16] LANGE, "Relations of the Southwest," 201-202.

"bárbaros" que las autoridades nuevomexicanas establecieron alianzas estratégicas con los pueblos, quienes generalmente superaban en número a los soldados regulares y vecinos españoles en las campañas contra las tribus hostiles. En los documentos de esa centuria destacan tres con el título de capitanes mayores de la guerra: Domingo Romero, de Tesuque; don Felipe, de Pecos y José Naranjo, de Santa Clara.[17]

La nueva política adoptada en Nuevo México hacia los indios pueblos a partir del siglo XVIII supuso, al menos parcialmente, la cancelación del servicio personal y el pago de tributos, así como el reconocimiento de su propiedad comunal vía la concesión de mercedes de tierra. También se les brindaron facilidades jurídicas para interponer litigios contra los vecinos hispanos que invadían sus tierras; todo lo cual contribuyó, sin duda, a que la contracción demográfica de estos grupos nativos se detuviera para la segunda mitad de la centuria. Efectivamente, en 1812 el diputado por Nuevo México a las Cortes de Cádiz, Pedro Bautista Pino, calculaba que la provincia tenía 40,000 habitantes distribuidos en 102 plazas españolas y 26 pueblos de indios.[18] Aunque no proporciona cifras específicas, el número de asentamientos indios que Pino reporta coincide con el de las misiones que había en la provincia el año de 1799, de acuerdo con John Kessell, quien también afirma que entonces vivía en Nuevo México un total de 10,557 indios sedentarios.[19]

La dinámica de los conflictos interétnicos arriba delineados dio origen a la formación de una casta de indios de-tribalizados, conocidos como genízaros, que ocupaba el estrato más bajo de

---

17 DOZIER, *The Pueblo Indians*, 79.

18 PINO, *Exposición sucinta y sencilla de la provincia del Nuevo México, hecha por su diputado en cortez* (Cádiz: Imprenta del Estado Mayor General, 1812), 217-218.

19 KESSELL, *Kiva, Cross, and Crown. The Pecos Indians and New Mexico 1540-1840* (Washington: National Park Service, United States Department of Interior, 1979) 420.

la sociedad colonial nuevomexicana. Eran cautivos que llegaban frecuentemente desde niños a las poblaciones españolas mediante "rescate" –por pago o captura– destinados a ser sirvientes domésticos que recibían educación cristiana. Al cambiar su lengua y cultura de origen, los genízaros perdían la capacidad de reinsertarse en la sociedad tribal de la que provenían; por ello solían integrarse en las comunidades hispanas receptoras después de pagar con trabajo el costo de su rescate o adquirir su libertad con la mayoría de edad. Por su situación liminal desempeñaron un papel importante como mercenarios autónomos en la defensa fronteriza y conformaron el núcleo fundador de varias comunidades en los parajes más aislados del norte de Nuevo México.[20] Una de las referencias más tempranas a esta casta está en una averiguación que hizo el gobernador Gervasio Cruzat y Góngora en 1733 para ponderar la solicitud de un grupo de 100 indios de las praderas, quienes se presentaron ante las autoridades como "los jenízaros" pidiendo se les concediera una merced de tierra en el pueblo abandonado de Sandía. En ese documento 17 jefes de familia y ocho hombres solteros aclararon al gobernador cuál era su identidad (nombre) y la nación de donde provenían . El grupo, cuya petición fue denegada, incluía pawnees, apaches, kiowas, tanos, jumanos, aas y utes quienes afirmaron vivir dispersos entre españoles o con los indios pueblos en la zona de Río Abajo.[21]

---

[20] EBRIGHT, "Advocates for the Oppressed: Indians, Genízaros and the Spanish Advocates in New Mexico, 1700-1786," *New Mexico Historical Review* 1, 4 (1996): 315; BROOKS, *Captives and Cousins. Slavery, Kinship and Community in the Southwest Borderlands* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002), 121-138; LEVIN ROJO, "*¿De qué sirve la ciudadanía?,"* 111-112; DOZIER, *The Pueblo Indians*, 84-85.

[21] Peticion para los genízaros de diversas tribus a poblar el pueblo antiguo de Sandía, 21 de abril de 1733. New Mexico State Records Center and Archives, Spanish Archives of New Mexico (SANM) 1, núm. 1208, r. 6, fr. 687-696. Váse también EBRIGHT, *The Witches of Abiquiu. The Governor, the Priest, the Genizaro Indians, and the Devil* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006), 28-30.

Sandía: incluyera a descendientes

Ubicado al norte de Albuquerque, Sandía había sido el asentamiento más grande de la provincia de Tiguex antes de la conquista española. Sus habitantes, de lengua tiwa, habían jurado lealtad, "libremente" a Juan de Oñate, pero como muchos otros grupos se involucraron en la gran rebelión de 1680. Al iniciar la reconquista abandonaron el pueblo por temor a las represalias y se refugiaron en el territorio de los indios hopis, entonces conocidos como moquis, en el actual estado de Arizona.

Las excelentes tierras agrícolas de Tiguex, entonces escasamente pobladas, pronto fueron ocupadas por colonos foráneos, de modo que cerca del abandonado pueblo de Sandía crecieron dos asentamientos hispanos: Alameda al sur y Bernalillo al norte. Seguramente fue por esta razón que las autoridades les negaron a "los jenízaros" el permiso que, según vimos, solicitaron en 1733 para establecerse en las ruinas de Sandía. No obstante, para 1748, el padre Juan Miguel Menchero abogó para refundar el pueblo con otros indios que habían vuelto de Tusayán (Hopi) en 1742 y que desde entonces vivían en Jémez. El gobernador Joaquín Codallos y Rabal autorizó la refundación el 23 de enero de 1748 y el 5 de abril otorgó el título de tierras a los peticionarios. La orden colocaba al pueblo bajo la jurisdicción de la villa de San Felipe de Albuquerque y encargaba al teniente general Bernardo de Bustamante Tagle examinar el sitio y establecer los límites de la merced, después de consultar a los rancheros españoles que ya habían recibido tierras en la zona. Como éstos ocupaban muchos terrenos al oeste del Río Grande no se pudieron otorgar las mil varas reglamentarias en esa dirección, pero se compensó a los peticionarios extendiendo los límites de su nueva posesión al norte y sur.

El 14 de mayo de 1748 Bustamante Tagle puso en posesión de la merced del pueblo de Sandía a 70 familias que comprendían 350

personas.[22] Es posible que este grupo incluyera descendientes de los tiwas que ocupaban el pueblo antes de huir al territorio hopi y, tal vez, fue por este motivo que se autorizó su refundación. Malcom Ebright menciona que por esos años varias familias hopis, también posibles descendientes de los habitantes originales de la zona se avecindaron en Abiquiú, otro asentamiento más al norte, en el valle de Chama (región de Río Arriba), igualmente abandonado a consecuencia de la rebelión de 1680, cuyos habitantes, de lengua tewa, también se habían refugiado en Moqui. Asimismo señala que en 1745 tres frailes franciscanos que habían recorrido los territorios Navajo y Zuñi con Menchero el año anterior viajaron a Hopi con fines de evangelización.[23] No sería extraño que en esos recorridos hubieran establecido contacto con otros tiwas refugiados entre los moquis y que, para reforzar los asentamientos en las inmediaciones del Río Grande, las autoridades españolas prefirieran descartar a los genízaros y apoyarse en los descendientes de los mismos pueblos que ya habían vuelto a la región, o permanecían en Moqui, dada la creciente presión que para entonces ejercían desde el norte las bandas guerreras de las praderas.

Durante las últimas décadas del periodo colonial y cuando Nuevo México formó parte de la República Mexicana (1821-1848) se suscitaron numerosas controversias y litigios sobre la posesión y los límites del pueblo de Sandía.[24] La documentación relativa a una larga serie de disputas entre los descendientes de los moquis que refundaron el pueblo en 1748 y tres residentes de Bernalillo – dispersa en los archivos locales y de la ciudad de México– ilustra

---

22 BRAYER, *Pueblo Land Grants of the "Rio Abajo", New Mexico,* (Albuquerque, University of New Mexico Press, 1939), 67-69. El expediente se encuentra en los archivos estatales de Nuevo México. En el Archivo General de la Nación, México, existe otro que menciona estos hechos como antecedente en un litigio sobre tierras: AGN, Justicia, vol. 48, exp. 4.

23 EBRIGHT, *The Witches of Abiquiu*, 11-12, 45, 54-55.

24 VÉASE BRAYER, *Pueblo Land Grants*, 69-72.

cómo maniobraron los indígenas para defender sus derechos y territorios en el tránsito de la monarquía a la república, aludiendo a sus alianzas y lealtades con los regímenes jurídico-políticos bajo cuya soberanía había transcurrido su vida. La raíz del conflicto se remonta por lo menos a 1820, cuando Ignacio María Sánchez Vergara, tras conseguir que los naturales le dieran el testimonio de posesión de la merced de Sandía y alterarlo, pidió y recibió otra merced cerca de allí y convenció a Eusebio Rael de iniciar juntos un juicio para adueñarse de una porción considerable de tierras del pueblo. Posteriormente, en 1827, Sánchez Vergara utilizó su capacidad oficial como alcalde local para favorecer al heredero de Eusebio, Julián Rael, en un juicio que llevaba desde 1826 para afincarse dentro del territorio de los indios.[25]

En enero de 1829 los vecinos indígenas de Sandía, ahora ciudadanos mexicanos, interpusieron una solicitud en la ciudad de México ante la Suprema Corte de Justicia. Pedían que ésta "recomendara" al gobernador de Nuevo México sacar y entregarles una copia íntegra del titulo de posesión, que debía estar en el archivo local, así como incitar a los jueces responsables del caso para que les administrasen "pronta justicia". Los solicitantes argumentaron en su favor los servicios que sus antepasados moquis, vasallos del rey de España, habían prestado a la sociedad virreinal en la civilización y defensa del territorio:

> El ciudadano José Ma. Moquino Alcalde […], Andrés de la Candelaria y Antonio de la Cruz vecinos del pueblo y misión de Ntra. Sra de los Dolores y San Antonio de la Sandía […] por todos los vecinos de nuestro pueblo […] decimos: que aunque nuestros ascendientes fueron gentiles de la nación de Moqui, […], se resolvieron a profesar nuestra religión católica en el vencido

[25] BRAYER, *Pueblo Land Grants*, 70. Basado en los documentos que se conservan en Nuevo México.

año de 1748 abandonando su pais y se fueron reunidos hasta el número de tresientos cincuenta yndividuos a las provincias inmediatas de la indicada capital del nuevo Mexico, con el loable objeto de pedir […] santo bautismo y radicarse alli, como lo executaron.

En esta atencion el reverendo PC Fr. Juan Menchero […] representó al Exmo. Sr. Virrey […] lo mucho que importaba al servicio de ambas magestades el que nuestros [predecesores] se erigiesen en Pueblo para recoger en el los dispersos para que vinieran en civilisacion y para que embarazasen las imbaciones de los enemigos infieles que eran de temerse por aquel rumbo, a lo que defirió el Exmo. Sr. Virrey y […] les dio posesión del fundo legal y testimonio autorizado […] en guarda de sus derechos.[26]

Más adelante el documento relata cómo el "ciudadano Ignacio Sanchez Melgares"[27] mutiló "las dos primeras foxas" de la escritura que los vecinos del pueblo le habían confiado, bajo engaño, para después apoderarse de "legua y media de tierras de las mas útiles" en el sur de la merced que legítimamente les pertenecían. Por esta razón acudían a "la capital" en busca del amparo del supremo gobierno.

El expediente reúne otros documentos relacionados con este litigio, incluyendo el poder que Ignacio Sánchez Vergara le otorgó a su hijo Vicente el año de 1830 para dar seguimiento a las diligencias del caso en la ciudad de México, las cuales continuaban aun el 19 de febrero de 1841. En esa fecha siete vecinos "del pueblo de Bernalillo y Sandía" pidieron a la Suprema Corte de Justicia que nombrara a un abogado para defenderse contra el despojo perpetrado por Vicente Sánchez Vergara, entonces diputado al Congreso General. Su petición aduce nuevamente los servicios prestados:

---

[26] AGN, Justicia, vol. 48, exp. 4, fs. 35-36. El documento está firmado por Francisco de Mendoza y Moctezuma como apoderado de los peticionarios, que no sabían escribir.

[27] En este documento, tal vez por error del escribano, el nombre aparece como Sánchez Melgares. Los otros papeles asociados con estas diligencias registran el apellido como "Sánchez Vergara."

> a merced de nuestros sacrificios prestados en la campaña deve la paz aquella frontera con las tribus vecinas, […] pues a cada paso luchamos con ellos guardando de esta manera la tranquilidad de aquella porcion de la Republica Mejicana a la cual tenemos los que sobrevivimos la gloria de pertenecer por mas ultrajes que se nos infieran […] Tambien suplicamos a VE que se nos acuda con alguna pension durante el tiempo que tengamos que estar en esta capital como a soldados de la patria.[28]

Las últimas noticias que ofrece el expediente corresponden precisamente al año de 1841, cuando la Suprema Corte mandó que se nombrara a un abogado para la defensa de los naturales. El presidente de la república ordenó agilizar el proceso para que se restituyeran al pueblo de Sandía las tierras usurpadas por Vicente Sánchez Vergara. Primero vasallos en el orden jurídico durante el proceso de expansión colonial, los indios tiwas-moquis del pueblo de Sandía fueron aliados del grupo invasor porque de esta forma podían salvaguardar sus intereses; después, en tanto que ciudadanos del Estado nacional, manejaron magistralmente los derechos adquiridos para preservar su territorio y mantenerse como comunidad dentro de los límites de la nación.

Trabajos citados

ALTMAN, I. *The War of Mexico's West: Indians and Spaniars in New Galicia, 1524-1550.* Alb'uquerque: University of New Mexico Press, 2010.

BARRET, E. M. *Conquest and Catastrophe. Changing Rio Grande Pueblo Settlement Patterns in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Albuquerque: University of New Mexico Press, 2002.

BRAYER, H. O. *Pueblo Land Grants of the "Rio Abajo", New Mexico.* Albuquerque: University of New Mexico Press, 1939.

[28] AGN, Justicia, vol. 48, exp. 4, fs. 56-57.

BROOKS, J. A. *Captives and Cousins. Slavery, Kinship and Community in the Southwest Borderlands.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002.

CARMAGNANI, M., y A. Hernández Chávez. "La ciudadanía orgánica mexicana, 1850-1910." En H. Sábato (Coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina* (págs. 371-404). México: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Códice de Tlatelolco, Estudio preliminar de Perla Valle. Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1994.

DOZIER, E. P. *The Pueblo Indians of North America.* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970.

EBRIGHT, M. "Advocates for the Oppressed: Indians, Genízaros and ther Spanish Advocates in New Mexico, 1700-1786." *New Mexico Historical Review,* 71, 4 (1996): 305-339.

EBRIGHT, M. *The Witches of Abiquiu. The Governor, the Priest, the Genizaro Indians, and the Devil.* Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006.

FLINT R. y S. Cushing Flint, editores, *Documents of the Coronado Expedition, 1539-1542: They Were Not Familiar with His Majesty, nor Did They Wish to Be His Subjects.* Dallas: Southern Methodist University Press, 2005.

GUARISCO, C. *Los indios del valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política, 1770-1835.* México: El Colegio Mexiquense, 2003.

KESSELL, J. L. *Kiva, Cross, and Crown. The Pecos Indians and New Mexico 1540-1840.* Washington: National Park Service, United States Department of Interior, 1979.

LANGE, C. H. "Relations of the Southwest with the Plains and Great Basin." En A. Ortiz (Edit.), *Handbook of North American Indians, vol. 9. The Southwest* (págs. 201-205). Washington: Smithsonian Institution Press, 1979.

LEVIN ROJO, D. "¿De qué sirve la ciudadanía? Los indios pueblos de Nuevo México ante la insurgencia y el nuevo orden jurídico-político de

la República Mexicana", en M. Ortega Soto, D. Levin Rojo y M. E. Báez Villaseñor (Coords.), *Los grupos nativos del septentrión novohispano ante la independencia de México, 1810-1847* (págs. 105-144). México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, Universidad Autónoma de Baja California, 2010.

LEVIN ROJO, D. *Return to Aztlan: Indians, Spaniards, and the Invention of Nuevo México.* Norman: University of Oklahoma Press, 2014.

MARTÍNEZ Saldaña, T. *La diáspora tlaxcalteca. Colonización agrícola del norte de México.* Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1988.

MATTHEW, L., y M. R. Oudijk, ed. *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*. Norman: University of Oklahoma Press, 2007.

MCENROE, S. *From Colony to Nationhood in Mexico. Laying the Foundations, 1560-1840*. Nueva York: Cambridge University Press, 2012.

MUÑOZ CAMARGO, D. "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimie[nt]o dellas, mandada hacer por la S.C.R.M. del rey Don Felipe, nuestro señor." En R. Acuña (Edit.), *Relaciones geográficas del siglo XVI* (Vol. 4, Tlaxcala, págs. 25-286). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984.

NOGUEZ, X. "El códice de Tlatelolco. Una nueva cronología." En X. Noguez y S. Wood (Coords.), *De tlacuilos y escribanos* (págs. 15-32). México: El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 1998.

PINO, P. B. *Exposición sucinta y sencilla de la provincia del Nuevo México, hecha por su diputado en cortez.* Cádiz: Imprenta del Estado Mayor General, 1812.

"Relación de Tiripitío." En R. Acuña (Edit.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán* (págs. 337-378). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987.

SANDO, J. S. "The pueblo revolt." En A. Ortiz (Edit.), *Handbook of North American Indians, vol. 9, The Southwest* (págs. 194-197). Washington: Smithsonian Institution Press, 1979.

SANDO, J. S. *Pueblo Nations. Eight Centuries of Pueblo Indian History.* Santa Fe: Clear Light Publishers, 1992.

SEGO, E. B. *Aliados y adversarios: los colonos tlaxcaltecas en la frontera septentrional de Nueva España.* San Luis Potosi: El Colegio de San Luis, 1998.

STEADMAN, U. *Polities and Power. An enconomic and political history of the Western Pueblos.* Nueva York: Academic Press, 1982.

O "PADRÓN DE LAS FAMILIAS EMIGRADAS DE LA BANDA ORIENTAL" E A MOVIMENTAÇÃO DE INDÍGENAS MISSIONEIROS PELAS FRONTEIRAS PLATINAS (1811)

Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo

O "Padrón de las famílias emigradas de la Banda Oriental, q. siguen a el Exto. Del m. º del Sr. Coronel D. José Artigas, sin compreenderse a los dependentes de ellas empleados actualmente en el Servicio de Armas"[1], de 1811, é um registro raro e valioso. Trata-se de um censo da movimentação espacial de populações nômades e núcleos familiares que costumavam ser sedentários e que acompanharam a marcha de um exército, durante o conturbado contexto de formação dos Estados argentino, brasileiro e uruguaio. Este significativo contingente humano empreendeu o movimento migratório em virtude do processo de crise aguda do Antigo

[1] O *Padrón* está localizado no Archivo General de la Nación Argentina, em Buenos Aires e integra um dos conjuntos documentais organizado e disponibilizado através do Arquivo Artigas, um acervo espetacular disponível on-line. Disponível em http://www.bibliotecadelbicentenario.gub.uy . O censo, que lembra um registro paroquial, além de dados quantitativos, conta com uma observação importante. Vários outros registros da época fazem menção aos números que constam no documento, que parece ter sido encomendado por Artigas. Contudo, não pude localizar por quem ele foi escrito, se se tratou de um registro feito por um ou mais párocos que acompanharam a marcha, ou se foi feito por outras pessoas que secretariavam e administravam o deslocamento, dando e recebendo notícias de Buenos Aires, Montevidéu e outros lugares nas cercanias por onde as famílias e o exército passavam.

Regime e surgimento de projetos políticos independentistas e renovados regimes de governo nas fronteiras da região platina. O deslocamento de famílias e "homens soltos" que se encontravam na Banda Oriental e acompanharam o exército liderado pelo militar José Gervásio Artigas, chama atenção tanto pelo desafio prático de uma empresa que transladou, numa marcha, milhares de pessoas; quanto pelos significados políticos da mobilização dessas gentes[2]. O censo traz dados sobre a locomoção/remoção de cerca de oitocentas e oitenta famílias, aproximadamente quatro mil e trinta pessoas, que realizaram uma longa jornada da chamada Banda Oriental em direção a um lugar no território de Entre-Ríos, em Ayuí. Uma breve apreciação qualitativa de dados quantitativos, acrescida do cruzamento de dados provenientes de outros registros, é capaz de oferecer outra perspectiva sobre o "êxodo de 1811", especialmente em relação às famílias indígenas. Em meio aos números e nomes trazidos pelo censo há a presença marcante de mulheres, crianças e homens com sobrenomes guaranis, entre eles viúvos e viúvas, pais e mães de família e órfãos. Estes sujeitos praticaram um traço fundamental de sua cultura ao acompanhar a marcha do exército artiguista, a mobilidade espacial e a grande habilidade de movimentar-se entre hierarquias sociais em contextos de profundas mudanças.

Aspectos contextuais

Poucos locais ofereceram obstáculos tão variados ao exercício da nova forma de poder proposta por Buenos Aires e aos projetos emancipacionistas advindos com a revolução de Maio de 1810 quanto a chamada Banda Oriental, espaço que viria a conformar

[2] Archivo Artigas (doravante AA). Tomo VI, p. 98-154.

a República Oriental do Uruguai em 1828 (TERNAVASIO, 2013, p.75)[3]. Rivalidades políticas e competição comercial entre Montevidéu e Buenos Aires eram alimentadas há tempos. As capitais disputavam mercados internos e externos para os quais seus portos despachavam e recebiam diversos produtos. Ambas buscavam controlar militarmente as terras fronteiriças e as vias fluviais e marítimas da região[4]. Concorriam, também, por uma posição política de destaque, geralmente ocupada por Buenos Aires. Além das relações pregressas, da parte de Montevidéu, havia novos motivos para recusar os planos emancipacionistas da Junta governativa provisória estabelecida em 1810, em Buenos Aires. Eles estiveram ligados à proposta não inclusiva no que tange à autonomia das regiões fora do espectro espacial da província bonaerense. Assim, quando jurou fidelidade ao Conselho de Regência de Cádiz, mediante o sequestro do rei espanhol Fernando VII por forças napoleônicas, Montevidéu buscava não apenas manifestar apoio político à monarquia, mas também recebê-lo. Naquele cenário, para contornar o problema sobre o contingente militar, autoridades de Montevidéu recorreram – como de praxe – ao recrutamento

[3] A capital portenha encontrou pontos de adesão e oposição aos seus planos, espalhados por toda a região daquele que era o vice-reino do Prata. A chamada região litorânea, Santa Fé, Corrientes e parte de Misiones, manifestaram apoio. Três importantes áreas de fronteira se apresentaram como focos de contestação mais fortes. Nos limites do Paraguai, a leste; no Altiplano peruano, ao norte; e na Banda Oriental, ao sul, com sede em Montevidéu. Assunção, Lima e Montevidéu defenderam os direitos da Coroa espanhola representados pelo Conselho de Regência de Cádiz. Estas foram as áreas às quais o poder central dedicou maior atenção e esforços para conter todo tipo de refutação. Contudo, a longo prazo, a Banda Oriental se apresentaria como grande entrave aos planos de autonomia e domínio bonaerense.

[4] As vias fluviais, através dos rios Uruguay e Paraná, possuíam importância tão fundamental para a economia e o comércio da região quanto a saída para o oceano Atlântico. Tanto assim que, para a surpresa de alguns brasileiros, ainda hoje a região cortada pelos rios Uruguai e Paraná é chamada de litoral pelos argentinos; e o estuário do rio da Prata (rio que é a união do Uruguai com o Paraná) é chamado Mar del Plata.

de "gauchos" ou "homens vagos" entre outras medidas, através da criminalização do seu 'vagar' num primeiro momento, e da normatização da disciplina necessária para que fossem úteis como soldados, num segundo (PÉREZ, L. C. *Apud* FREGA; ISLAS, 2001, p. 238-239)[5].

Quanto a uma outra ordem de problemas sobre o controle da economia nos campos da Banda oriental, os 'regentistas' lançaram medidas fiscais e restrições comerciais que em nada agradaram aos estancieiros. O monopólio imposto por Montevidéu, por exemplo, diminuiu drasticamente a exportação de couros. Assim, aqueles que viviam nos campos da Banda Oriental, fossem estancieiros prejudicados pelas restrições fiscais de Montevidéu, 'homens vagos e soltos' perseguidos por militares que buscavam recrutá-los, ou os próprios militares, como foi o caso de José Gervásio Artigas, a princípio a favor de Montevidéu, tomaram partido da revolução difundida a partir de Buenos Aires. Vinculou-se, naquele momento, aos 'revolucionários' bonaerenses e às suas propostas, o antídoto para os males que advinham das diretrizes do conservadorismo montevideano[6]. A atuação dos exércitos e das milícias portuguesas

---

[5] Segundo Pérez, o Corpo de Blandengues da Fronteira de Montevidéu foi criado em 1796 pelo vice-rei Melo de Portugal, "com a finalidade de perseguir e neutralizar índios, contrabandistas e os bandos de cuatreiros que infestavam a campanha. (...) se buscou conformar o dito Corpo, fundamentalmente sobre a base de recrutamento de indivíduos conhecedores do ambiente, 'gente a cavalo', procurando, mediante indulto, o envolvimento daqueles a que estava destinado a conter. Se promoveu assim, a mudança de conduta de boa parte da população da campanha, que levava uma vida 'à margem da lei', mediante o indulto dos delitos cometidos".

[6] A esta altura, estancieiros e líderes populares na zona rural, como Viera e Benavídez, além de militares, como José Gervásio Artigas, voltaram-se contra Montevidéu e iniciaram uma grande mobilização que acabou por promover um cerco àquela capital. Em fevereiro de 1811, Viera e Benavidez já haviam tomado algumas povoações e, em conjunto com a atuação de militares, como José Rondeau e José Artigas, a partir do campo, no episódio que ficou conhecido como Grito de Ascencio, invadiram e sitiaram a capital oriental. (ODDONE *apud* FREGA; ISLAS, 2001, p. 66).

na Banda Oriental provocou ainda mais rebeliões e desarranjos. Nos campos, as invasões e os saques às estâncias acirraram os ânimos dos orientais mais do que as iniciativas 'pacificadoras' acordadas nos gabinetes. Fazendo uso do pretexto ilegal, segundo Artigas, de perseguir 'indivíduos soltos', as partidas portuguesas cometiam "os maiores excessos em toda a campanha", além de atribuir ao chefe dos Orientais o comando dos tais indivíduos[7].

Pressionado e coagido pelas incertezas sobre o desfecho daqueles conflitos em que tantas forças estavam envolvidas, o governo de Buenos Aires selou um acordo preliminar de paz com Montevidéu em 7 de outubro de 1811, entregando-lhe a Banda Oriental. Com exceção de alguns membros da oligarquia urbana, os orientais não aceitaram *o Armistício de outubro de 1811*, como este acordo foi chamado. Sentiram-se traídos ao entender que o governo de Buenos Aires, outrora tão interessado em seu suporte político e militar, sacrificava seus interesses e seu território 'devolvendo-o' a Montevidéu. Apenas três dias depois de firmado o acordo entre os governos das capitais, *vecinos* proclamaram José Gervasio Artigas como *Chefe dos Orientais,* reunidos em Assembleia pública, através de voto direto. A experiência de Artigas, como membro da elite urbana montevideana, como militar conhecedor das gentes e dos costumes da vida no campo, começava a fazer dele um destacado intermediário entre interesses conflitantes e talvez, um cooptador de aliados com histórias próximas à sua, com amplo trânsito por espaços fronteiriços e grande capacidade de mover-se na hierarquia social[8]. Após discordarem dos arranjos feitos entre Montevidéu e Buenos Aires, 'gauchos' e outros habitantes do campo (em sua maioria) iniciaram um notável deslocamento espacial pelos campos da Banda Oriental, liderados por José Artigas.

---

7 AA. Tomo VI, p. 175

8 (BRACKENRIDGE, E. M. [1924], p. 121-122 *apud* RIBEIRO, 2011).

O mover-se de mundos, terras e gentes indígenas

A primeira informação que salta aos olhos, para os propósitos deste capítulo, é que o censo permite afirmar que indígenas fazem parte das famílias e do exército que realizaram o "êxodo de 1811". Ligada a esta primeira, está a de que muitos dos indígenas que migraram tinham família. Indígenas costumavam ser vistos e interpretados, exclusivamente, a partir do seu pertencimento étnico, como se não possuíssem laços de parentesco[9]. Ainda que muitos homens indígenas fossem tomados como paisanos, 'homens soltos' e 'gauchos', o que de fato também podiam ser, o censo revela que alguns deles se deslocavam acompanhados de um núcleo familiar. Ademais, os sobrenomes de origem guarani presentes entre as famílias orientais trazem dados inesperados para referenciais historiográficos que durante muito tempo vincularam a circulação dos guaranis apenas à região missioneira (ROSA, 1957, p. 26). As famílias indígenas que migraram, no entanto, se movimentaram por um espaço mais amplo do que o missioneiro. Estavam nos arredores de Montevidéu e partiram da Banda Oriental em direção a Entre-Rios. Além disso, constituíram famílias que acumularam ou não bens materiais e construíram redes de relações fundamentadas pela pertença étnica ou pautadas para além delas.

As viúvas Petrona Arayú e Maria Pasqualina Arayú, por exemplo, aparecem próximas uma da outra no censo. A primeira possuía uma carruagem, e a segunda vinha acompanhada de uma filha. Já a família de Antônio Arendú e Maria Manuela não possuíam carruagem, como a maioria das famílias indígenas que constam no censo. Em contrapartida, Antônio Largo e Maria Payayú possuíam duas carruagens. Jacinto Guirapotu (provavelmente Guirapoty) e

[9] Modos sociais de organizar núcleos familiares indígenas costumam ser (ainda hoje) distintos da maneira ocidental, tomada como convencional. Mesmo assim, não parece demais lembrar que indígenas também pertencem a famílias, e não apenas a etnias.

Maria Francisca Arayé não tinham filhos e vinham sem carruagem, assim como Ipólito Tiraparé e Catalina Guayeri. Baltazar Zamandú (provavelmente Iamandú) e Josefa Ñagatu se locomoviam com uma carruagem e tinham dois filhos. Manuel Pairé e Ana Silva, dois filhos, sem carruagem. Pedro Lucas e Maria Payré vêm acompanhados de dois filhos, duas filhas e um escravo, sem carruagem. Inácio Cariyú e Rafaela Iri têm uma carruagem e um escravo. Em conjunto, o que estes exemplos e tipos de informações trazidas pelo *Padrón* sobre número de filhos, carruagens e escravos podem nos dizer? É possível depreender várias informações, exponho algumas e os critérios que utilizei.

Havia entre 37 e 43 famílias indígenas. 37 pode-se afirmar tendo como referência o sobrenome de origem guarani escrito sem erro de grafia reconhecível, 43 com possíveis erros gráficos ou semelhanças com sobrenomes de origem espanhola. Ex: Arayiú, Payeyú, Panayú, Arayé, Payré, Tiraparé, Guayerí, Ñangatú, sobrenomes guaranis sem dúvida; Paybá/Payba/Paiva/ ou Gaete/ Caete/Caeté, com margem para dúvidas. Entre as 4031 pessoas das famílias contabilizadas na marcha, cerca de 166 pessoas eram indígenas levando em conta o sobrenome guarani de pelo menos um dos cônjuges ou os dois, e tomando os filhos e filhas dessas uniões como indígenas. Havia 37 famílias indígenas em meio a 844 famílias não indígenas, o que significa aproximadamente 4,2 % de famílias indígenas compondo a marcha. Entre as 37 famílias indígenas, 22 marchavam com carruagem, 15 sem, o que corresponde a 59,4% com carruagem. Entre as 844 famílias não indígenas, 823 marchavam com carruagem e 21 sem, o que corresponde a 97,5 % com carruagem. Entre as 37 famílias indígenas, 2 famílias possuíam 2 dois escravos.

Os números trazem uma gama de aspectos interessantes sobre as famílias indígenas e suas relações sociais. Pode-se comparar o que tinham em semelhança e diferença com as demais famílias.

Observamos, por exemplo, homens indígenas casados com mulheres sem sobrenome ou sem sobrenome indígena, dado que revela a possibilidade de casamentos interétnicos. Tais matrimônios não são uma novidade, nem para os tempos coloniais e pré-coloniais, tampouco para esse período de mudanças de regime político. No censo podemos observar uniões matrimoniais e relações interétnicas ligadas ao poder aquisitivo das famílias. Assim, há uma maior quantidade de mulheres indígenas casadas com homens com sobrenome não indígena pertencentes a famílias com bens materiais e escravos, do que mulheres indígenas casadas com homens indígenas ou mulheres não-indígenas casadas com homens indígenas e com posses. Isto também não é uma novidade: era mais provável que indígenas ascendessem economicamente contraindo matrimônio com 'brancos' do que o contrário. Por outro lado, há famílias não-indígenas com perfil de posses muito parecido com as indígenas. Traço comum entre as famílias indígenas e não-indígenas que migraram é o fato de estarem acompanhadas mais por filhas do que por filhos. Isso demonstra que os homens, fossem índios ou não, poderiam estar envolvidos em atividades militares integrando ou não o exército artiguista, se não constantemente, ao menos, nos momentos em que o censo foi realizado. De todo modo, o documento permite afirmar que as famílias indígenas estiveram entre tantas outras que integraram o movimento de migração. Suas famílias nucleares possuíam características em comum com as demais, como o fato de a maioria esmagadora das famílias indígenas e não indígenas não possuir escravos. Assim também, interessantes traços distintivos, como os sobrenomes de origem indígena.

Contudo, é preciso esclarecer que isto se pode dizer apenas para aqueles tomados como índios a partir do sobrenome indígena, porém, para os demais núcleos familiares, torna-se um pouco mais controverso estabelecer relações entre posses e critérios de identidade

étnico-social. Ou seja, os números que se pode abstrair do Padrón não são exatos, pois uma família poderia não ter sobrenome indígena e ser indígena, sobretudo naquele contexto de revoluções e mudanças sociais. Vejamos os exemplos dos casais Pedro Lucas e Maria Payré e João Francisco Armada e Bernardina Gomez. Ambos possuem um escravo. A julgar pelo sobrenome, observamos que Maria Payré é índia, senhora de um escravo; mas não podemos afirmar, também tomando como referência o sobrenome, que Bernardina Gomez é uma senhora de escravo não-indígena. Queremos com isso ressaltar dois pontos que parecem cruciais para se levar em conta na análise desta fonte. Primeiro, a observação que não está escrita e não é evidente – mas procedente – de que nem todos os que foram arrolados e não possuem sobrenome indígena podem ser tomados, *a priori*, como não-índios (TURNER; TURNER, 1994, p. 140)[10]. Nesse sentido, como pontua Vânia Losada, a historiografia e a antropologia têm demonstrado que "os grupos étnicos e suas fronteiras não desaparecem, necessariamente, pela maior mistura biológica e cultural" (MOREIRA, 2015, p. 19). A historiadora pondera que os casamentos mistos podem facilitar os processos de homogeneização cultural, porém, o impacto da miscigenação no processo de desorganização da vida social dos grupos indígenas deve ser avaliado com cautela, pois opera também como fator de absorção de valores, costumes e diversos traços indígenas pelo mundo colonial.

[10] De acordo com Christina e Brian Turner, "aculturação é inerentemente relacionada ao conceito de etnicidade, e em alguns casos, ao do etnonacionalismo. Por etnonacionalismo, entendemos a identificação psicológica de pertença a um grupo étnico que merece seu próprio Estado-nação independente". Lembramos ainda que grupos indígenas costumavam ficar à parte nos projetos de constituição de espaços políticos independentes engendrados em gabinetes. (TURNER; TURNER, 1994, p. 140).

A simples conversão de números em letras e problema do deslocamento dos lugares indígenas na cena histórica

A leitura simplificada de dados quantitativos como os trazidos pelo censo pode levar a uma compreensão equivocada sobre a participação ativa dos indígenas durante a fase inicial do processo de formação de Estados na região platina. Segundo os números do Padrón, entre as 881 famílias, apenas cerca de 37 seriam indígenas. Em termos percentuais e aproximados, apenas 4% do total dos integrantes da marcha. Contudo, de acordo com a observação escrita que consta ao final do documento, tão importante quanto as numerosas páginas anteriores cheias de dados calculáveis, muitas famílias e 'homens soltos' não foram arrolados por estarem mais afastados, ou em trânsito, em contínuas idas e vindas em relação ao agrupamento que realizava o êxodo. Conforme Artigas, o censo:

> não compreendeu um número considerável de famílias por achar-se distantes, as carruagens, nem os homens soltos agregados a elas e empregados em cavalhadas: por um cálculo [aproximado] ascendem a cem as carretas que não se hão expressado ademais de outras que vão chegando de novo de vários pontos da costa do Uruguai[11].

Muitas das famílias não foram contabilizadas devido às dificuldades próprias de grandes deslocamentos humanos. Entre elas, as constantes idas e vindas de famílias e homens soltos que trabalhavam no deslocamento, na lida com cavalos, e a de outras que se incorporavam à marcha. Tais aspectos conjunturais tornam os dados quantitativos variáveis difíceis de apurar: dispersão, desistência, adesão, nascimentos e mortes. Em contrapartida, o cruzamento com outros registros permite aproximar os números

[11] AA. Tomo VI, p. 154.

extraídos do censo do cenário histórico do qual os indígenas foram sujeitos particularmente ativos. Entre as tantas notícias que Artigas enviou à Junta de Buenos Aires, com o propósito de justificar o porquê de tanta gente acompanhar a marcha, algumas foram feitas com certa insistência:

> não tenho achado modo de dizer a elas [as famílias] que deixem de seguir este exército (...) chegaram até a oferecer-me suas vidas entre os soldados antes que resolver-se a abandonar seus padres, esposos, principalmente nas circunstancias em que seu afeto e o amor à sua liberdade davam a assinalar marchar a preparar seus antigos lugares com o preço de seu sangue (...) não tenho podido contestá-las e a maior parte delas passaram ao [outro lado do rio] Uruguai. Não há remédio, seguirão conosco, mas repito a V. Ex., nada influirão nas operações a que estou determinado, nem a menor consideração feita a elas será capaz de entorpecê-las, nem tirar-lhes, (...) [d]a atividade[12].

Havia famílias para as quais a assertiva de marchar rumo aos "seus antigos lugares" era carregada de significados e dotada de sentidos. Parte do exército artiguista era composta por indígenas vindos de territórios missioneiros, recrutados por Manuel Belgrano. As terras do outro lado do Uruguai poderiam ser entendidas por eles como seus antigos lugares. A determinação em acompanhar o exército, embora fosse uma atitude que parecia generalizada entre as famílias orientais, talvez tivesse tido início no deslocamento espacial que trouxe o exército de Belgrano para aquelas bandas. De fato, é recorrente nas fontes a menção sobre famílias indígenas integrarem milícias e, principalmente, acompanharem exércitos regulares e milícias. Apesar de o "êxodo de 1811" ter sido um evento de natureza singular, dadas as condições de contexto em que ele se deu, podemos perceber que acompanhar o exército em deslocamentos

[12] Archivo General de la Nación Argentina (doravante AGNA). Sala X-1-5-12, Salto do Chico, 10 de abril de 1812.

espaciais de longa distância não era, exatamente, um feito inédito para famílias indígenas. De acordo com Oddone:

> os 6000 gauchos orientais com que chegou Artigas ao Ayuí vieram a incrementar seu número com a adesão dos 'paisanos' entrerrianos e correntinos e dos contingentes indígenas misioneiros incorporados aos grupos de charruas e minuanos que precediam sempre a marcha do exército artiguista (ODDONE *apud* FREGA; ISLAS, 2001, p.69).

O alerta da historiadora está em consonância com as observações feitas por José Artigas ao final do Padrón, além de informações presentes em outros registros de natureza qualitativa. Havia homens soltos acompanhando a marcha das famílias orientais e, por trabalharem em lidas militares ou ligadas às atividades próprias da marcha, como providenciar comida, auxiliar carruagens na travessia de acidentes geográficos de mais difícil transposição (como baixadas e subidas e mesmo arroios e rios), não foram arrolados nos dados do censo. Isto traz aspectos interessantes no cruzamento de dados. Além das famílias indígenas, com sobrenome guarani, presentes no censo, participaram da marcha indígenas charruas e minuanos. O total de pessoas que consta no censo soma 4031. Artigas chegou ao Ayuí com cerca de seis mil. Não podemos apurar, em termos percentuais, quantos daqueles 'dois mil' sujeitos indígenas incorporados à marcha, eram indígenas guaranis, charruas e minuanos. Mas o 'chefe dos orientais' assegurou que faziam parte da marcha:

> Toda a banda Oriental me segue em massa, resolvidos todos a perder mil vidas antes que gozá-las na escravidão: os índios infiéis, abandonando suas tolderias, inundam a campanha apresentando-me seus bravos esforços para cooperar à consolidação do nosso grande sistema.[13]

[13] AA. Tomo VI. José Artigas a Elias Galván. Quartel-general em Arroio Negro, 14 de novembro de 1811.

Em discussões travadas entre o governo de Buenos Aires e José Artigas em 1812, as discordâncias entre a utilidade dos serviços prestados pelos indígenas e o empecilho provocado pela marcha das famílias orientais aparecem eminentemente conectados. Autoridades portenhas consideraram a presença das famílias um obstáculo à mobilidade e direção do exército e sua recomendação ao general era empregar "toda a sua prudência e zelo em remover as que estejam ao seu alcance"[14]. Em várias respostas ao insistente pedido do governo em afastar as gentes que não faziam parte do exército regular, mas estavam integradas à marcha, Artigas argumentou que soldados e voluntários indígenas eram continuamente chamados para vigiar a fronteira e correr os campos, que observavam os movimentos do inimigo, alertavam sobre ataques e recuperavam bens e animais roubados[15]. Houve episódios em que indígenas surpreenderam portugueses roubando gado, atravessando-o pelo rio. Em um deles, recuperaram o gado e conseguiram um novo barco para o povo de Concepción, tirado dos portugueses[16]. Artigas se mostrou satisfeito e ordenou outras partidas dos povos missioneiros de Concepción, Apóstoles, Santo Tomé e Yapeyú. Em outras palavras, a resposta de Artigas às recomendações e pedidos vindos do governo de Buenos Aires era negativa. Não removeria as partidas irregulares que integravam a marcha e o acompanhavam em outros deslocamentos. A negativa foi contundente, pois, além disso, Artigas solicitou ao governo da capital a aprovação para a promoção de sete indígenas para cargos militares. Pela "intrepidez e desempenho do cabo Francisco Payeyú se premiou nomeando de sargento"[17]. Dom Ignacio Mbaibé e Dom Francisco Iaguaçú também foram encarregados com

[14] AGNA. Sala X, 1-5-12. Salto do Chico, 20 de abril de 1812.

[15] AGNA. Sala X, 1-5-12. Salto do Chico, 29 de abril de 1812.

[16] AGNA. Sala X, 1-5-12. Povo de Apóstoles, 21 de janeiro de 1812.

[17] Idem.

os postos de capitão e tenente de outra partida que seria realizada para patrulhar os campos, juntamente com Dom Miguel Angelo, Dom José Matias Abucú e Dom Andrés Araxó. Indígenas de Santo Tomé também apresentaram-se como voluntários, de acordo com o documento, para serem carabineiros e seu tenente seria Dom Leandro Guayucari. Isto nos remete à importância estratégica das alianças firmadas com as lideranças indígenas, capazes de agregar significativos contingentes acostumados com as lidas militares e pecuárias na campanha, por um lado. Por outro, alude ao reconhecimento das habilidades de trabalho de indígenas que não eram lideranças, mas poderiam se tornar uma delas, diante daquele cenário. Neste caso, através de serviços prestados em situações de mobilidade espacial havia a possibilidade de mobilidade social.

Ao justificar a iniciativa de Artigas em promover aqueles aliados com cargos militares, Celedônio José de Castillo, subdelegado do departamento do povo missioneiro de Concepción, explicou "ao superior governo das Províncias do Rio da Prata" que somente com aquela ação os indígenas "entenderão o respeito e apreço com que Vossa Excelência se digna a tratá-los, e quer protegê-los"[18]. Sobre o fato de indígenas serem protetores ou protegidos naquele contexto, acredito que esteja claro para o leitor que onde não havia um exército regular, bem estruturado, indígenas supriram com sua mão de obra necessidades militares na lida com cavalos, gado e armas durante os deslocamentos.

De certa forma, autoridades políticas e militares em atividades nos campos, como Celedonio Castillos e José Artigas, buscavam convencer o governo demonstrando a eficácia das ações indígenas em tom que parecia pouco aberto a contestações. Artigas afirmou que não estava ao alcance dos portugueses conter "um grande número de paisanos soltos [que] correm armados toda a campanha".

[18] AGNA. Sala X, 1-5-12. Povo de Apóstoles, 21 de janeiro de 1812.

Aqueles "homens vagos que se acham às minhas ordens" estavam em número e em ação tal que não era possível nenhum "meio de ocultar-se", pontuou[19]. Outras autoridades informaram ao governo de Buenos Aires, sem o uso de meias palavras, que os índios "se hão entusiasmado em termos que, geralmente, anseiam a ser úteis à Pátria com suas pessoas e fazendas que tem franqueado custos"[20]. Isto é, indígenas auxiliavam no deslocamento das famílias e do exército de Artigas também através do uso dos seus bens. Seus animais também custearam outras 'marchas' empreendidas. O domínio e o conhecimento sobre aquelas terras eram necessários para escoltar e prover as familias, sobretudo com carne de gado, neste caso, oriunda de estâncias missioneiras. Na documentação é bastante comum encontrar indígenas trabalhando como peões. Ao longo dos tempos, as populações indígenas da região platina, fossem elas guaranis, charruas ou minuanos se inseriram de diferentes formas nas sociedades de criadores, consumidores e comerciantes de gado vacum e cavalar. Dominavam técnicas de carnear os animais e maneiras de preparar e acondicionar o alimento. Sabiam também como trabalhar o couro e estiveram enormemente envolvidas em seu comércio. Por repetidas vezes, o trabalho, o conhecimento e os bens dos indigenas estiveram atrelados ao serviço do exército regular e das milícias. Mariano Yanambú e Pascoal Yaparé, entre outros indígenas, achavam-se "empregados na carneada e boiada", "destinados ao cuidado do gado de consumo diário"[21] do regimento de granadeiros do quartel de Salto do Chico, por exemplo. Nos dizeres de Artigas, animais e peões eram "absolutamente indispensáveis para a mobilidade deste exército"[22]. E era por isso,

[19] AGNA. Sala X, 1-5-12. Salto do Chico, 27 de fevereiro de 1812. Os três últimos trechos foram retirados desta fonte.

[20] AGNA. Sala X, 1-5-12. Povo de Apóstoles, 21 de janeiro de 1812.

[21] AGNA. Sala X, 1-5-12. Acampamento de Vanguarda /Salto do Chico, 25 de julho de 1812.

[22] AGNA. Sala X, 1-5-12. Salto do Chico, 23 de julho de 1812.

continuava, que empregava "diariamente oficiais para em distintos pontos do território (...) praticar estes estoques"[23].

A esta altura, o armistício de outubro de 1811 não mais vigorava. A Junta havia sido desfeita e o governo em Buenos Aires era exercido por um Triunvirato. Preocupado com o poder que Artigas acumulava, o Triunvirato nomeou Manuel de Sarratea como chefe do exército e capitão da Banda Oriental do Paraná e o enviou para o local. Sarratea levantou acampamento a cerca de uma légua de distância do acampamento de Artigas e o informou que "a praça de Montevidéu, como a V.S. não pode ocultar-se, é centro da força inimiga e esperança dos contrários de nosso sistema"[24]. Por essa razão, ordenou que Artigas mantivesse "em todo seu vigor", ressaltou, a atenção "sobre a vila de Belém e povos de Misiones". "A negociação entabulada entre nosso governo e a corte do Brasil é garantida em nome do gabinete britânico por seu plenipotenciário"[25], emendou. Os povos missioneiros e seus arredores estavam no coração das disputas territoriais e diplomáticas entre Portugal e Espanha na região platina. O plenipotenciário do gabinete britânico junto à corte do Brasil, Lord Strangford, buscou assegurar a manutenção das relações amistosas naquela zona fronteiriça, ao passo que as observações feitas a partir dos gabinetes de Buenos Aires permitem perceber a posição primordial que os múltiplos tipos de apoio prestados pelos indígenas ganhavam nos arranjos feitos entre distintas autoridades políticas.

Artigas foi instruído a dirigir-se ao povo missioneiro de "Santo Tomé onde deve fixar sua residência por ser o ponto de mais importância na costa do Uruguai, com (...) trinta paisanos"[26]. O

---

[23] Idem.

[24] AGNA. Sala X, 1-5-12. Salto do Chico, 03 de agosto de 1812.

[25] Idem.

[26] AGNA. Sala X, 1-5-12. Buenos Aires, 14 de novembro de 1811.

propósito era "logo que se posicione naquele destino, organizar a força militar, disciplinar e colocá-la em estado de obrar sob o regime que corresponde, procurando endireitar a gente inútil e distinguir ao benemérito". Atentos às consequências bélicas e à instabilidade dos governos, argumentaram que em vista das dificuldades da guerra, era conveniente "a sedução manejada de um modo destro e consequente", pois "facilita infinitas ocasiões e traz vantagens incalculáveis", sobretudo quando "V.S. se acerca às fronteiras de um solo inimigo somente pela diferença acidental de seu idioma e vassalagem"[27]. A 'sedução' e o recrutamento de indígenas eram objeto de parte significativa da administração provincial. Poucos dias depois, os gabinetes de Buenos Aires recomendaram "o mais vivo interesse na inquisição" dos indígenas de Santo Tomé, "entre os que possam servir daqueles naturais, para fábrica de fuzis". As autoridades portenhas não ignoravam o fato de que era "possível que entre esses naturais se encontrem alguns oficiais hábeis na construção de saberes de fazer o fuzil" e de que "o progresso e perfeição da fábrica de armas é um dos principais objetos da atenção deste governo". Por último, reiterava que ao 'inquirir' os indígenas era preciso que Artigas se esforçasse ao máximo "em persuadir ao efeito seu traslado a esta capital" [28].

Com interesse semelhante, o subdelegado do povo missioneiro de Yapeyú acrescentou que "o caráter desta gente é mais bem para militar que para lavradores, pois eles se adornam de gorros e cartucheiras sem necessidade de dinheiro"[29]. Sugeriu que se formalizasse uma força militar, ainda que como "algum pé do exército". Mesmo tendo afirmado que os índios não necessitavam de dinheiro para pegar em armas, solicitou "algum soldo para

[27] AGNA. Sala X, 1-5-12. Buenos Aires, 14 de novembro de 1811. Os três últimos trechos foram extraídos deste mesmo documento.

[28] AGNA. Sala X, 1-5-12. Buenos Aires, 19 de dezembro de 1811.

[29] AA. Tomo VI, p. 61.

seu descanso e maior adiantamento nestas províncias, que nos serão muito úteis"[30]. Seguiu, firme em seu propósito de integrá-los ao exército e assinalou que com um pequeno auxílio mensal, os indígenas "serão os verdadeiros soldados, pois com uma curta ração de carne, sal, erva e tabaco estão unidos a uma voz minha" [31]. Arrematou, anunciando o envio de um presente fabricado pelos índios para a autoridade máxima do governo bonaerense. A espada enviada demonstrava a habilidade de dois mestres indígenas, que mesmo sem "nenhum auxílio das ferramentas necessárias, e materiais", estavam

> "armando este povo de espadas, e fica fazendo uma chave nova de fuzil para ter a honra de presenteá-la a V. Ex. Estes são dois naturais mestres, que não ignoram deixar peça alguma a nenhuma arma, e eu tenho posto sete jovens que estão demasiado adiantados na faculdade, pelo que suplico a vossa excelência se sirva assinar algum soldo para seu descanso[32].

Pode ser que disfarçados, muitos sujeitos indígenas circulassem armados por toda a campanha, já que sabiam forjar e manipular armas brancas e de fogo. Assim, podiam circular por seus territórios, às vezes com consentimento de uma ou outra autoridade representante dos interesses de Portugal, de Buenos Aires e de Montevidéu. Com isso, tratavam de cuidar dos seus próprios interesses. Por certo, poderiam fazê-lo sem tal consentimento, como de fato muitos fizeram, porém, isso poderia implicar perigo constante para as suas vidas e de suas famílias. Em que pesem as ameaças à sobrevivência física e cultural às quais os indígenas estiveram submetidos, todo o zelo e cuidado por parte dos governos de Montevidéu, Buenos Aires e Brasil (além das potências europeias) em estudar as estratégias

[30] Idem.

[31] Idem.

[32] AA. Tomo VI, p. 61.

e as melhores maneiras para intervir politica e militarmente naquelas fronteiras da região platina não era à toa. Em situações tão reiteradas quanto distintas, foi preciso que militares orientais, portugueses e portenhos recorressem aos indígenas. Houve ocasiões em que Artigas parece não ter matutado duas vezes e assumiu: "sem embargo de tudo quanto me encarrega, (...) fiz chamar aos índios"[33].

Agora, outra informação importante. Segundo um desertor, Artigas e "sua tropa, cujo número remonta a quatro mil, entre estes cem portugueses, fora trezentos minuanos infiéis, que a ele estão unidos", praticamente o mesmo número que o censo fornece, sem contar com a constante iniciativa do *chefe dos orientais* em "convidar aos índios a seguir seu partido" [34]. Naqueles dias, o vice-rei do Prata, instalado em Montevidéu, também escreveu sobre a quantidade e a 'qualidade' das pessoas com quem Artigas realizava a travessia do rio Uruguai: [35]

> "toda a tropa, paisanagem e famílias que lhe acompanhavam, menos uns trezentos charruas que lhe também lhe seguiam, os quais permaneceram nesta banda oriental e se lhes vão agregando alguns desertores de ditas tropas [aumentando] o número de oitocentos homens de armas, mas repartidos entre as duas bandas e errantes em várias partidas soltas".[36]

Isto é, de acordo com as informações do vice-rei Vigodet, não eram trezentos minuanos que acompanhavam o chefe dos orientais em partidas soltas, mas trezentos charruas. De fato, indígenas missioneiros, guaranis, minuanos e charruas estiveram em contínua interação com empreendedores de ações militares, estratégia que

---

[33] AGNA. Sala X, 1-5-12. Sem lugar, outubro de 1812.

[34] AA. Tomo VI, p. 188. Quartel de Maldonado, 19 de dezembro de 1811.

[35] AA. Tomo VI, p. 321. Montevidéu, 15 de janeiro de 1812.

[36] (BRACCO; MAZZ, *apud* FREGA; ISLAS, 2001, p. 334).

lhes permitia continuar circulando entre as duas bandas do rio Uruguai, mesmo num contexto de acirradas disputas e tentativas de estabelecer limites territoriais.

Considerações finais

Dados do censo do "êxodo de 1811" mostram a presença de índios guaranis entre as famílias que migraram, de modo inegável. Se, por um lado, os números e nomes deixam claro que sua presença é inconteste, mascaram-na através da complicada representatividade no conjunto geral que os dados quantitativos sugerem. Além disso, o censo não acusa diretamente a presença de índios minuanos e charruas junto ao "êxodo de 1811". Mas, através do cruzamento com os dados qualitativos do Padrón e de outros registros é possível constatar que integraram contingentes que não foram arrolados.

De toda maneira, em meio a todas essas situações que ocorreram durante o deslocamento das famílias orientais rumo ao Ayuí, o número de indígenas que consta no censo não corresponde à sua presença e atividade ao longo da marcha. A cifra equivale aproximadamente a 4,2 por cento de famílias indígenas, e contrasta, portanto, com os restantes 95,8 por cento de famílias não indígenas. O choque entre os variados lugares sociais que eles ocuparam durante aquele evento, que durou meses, e os dados trazidos pelo censo é sintomático. Assinala, em conjunto com dados que emergem através do cruzamento com outras fontes históricas, que, embora os indígenas tenham ocupado lugares de destaque, a relevância de sua participação pode aparecer aquém da importância que de fato tiveram, como demonstram os pesquisadores Wilde, Bracco e Mazz[37]. Acusa que, vistos isoladamente ou balizados por perspectivas teóricas e metodológicas que não ultrapassam os

[37] Ver também LÓPEZ MAZZ, J. M.; BRACCO, D. 2004. WILDE, G. 2009.

espaços estabelecidos por limites 'nacionais', dados numéricos podem não corresponder à realidade. Em diásporas, ao se dispersarem, as gentes indígenas experimentaram uma série de padecimentos, mas também buscaram se integrar em espaços territoriais e sociais que lhes serviram de refúgio e oportunidade para ascender naquelas renovadas tramas da hierarquia social no contexto de formação dos Estados argentino, brasileiro e uruguaio.

Bibliografia

BRACCO, D. Los guenoa minuano missioneiros. *Memoria Americana*. Buenos Aires, v. 24, n. 1, julho de 2016. Disponível em http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/memoria-americana/article/view/7661. Acessado dia 26 de maio de 2016.

BRACKENRIDGE, E. M. Artigas y Carrera. Viaje a América del Sur hecho a orden del Gobierno Americano em los anos 1817-1818. *Revista de la Universidad de Buenos Aires*. 2ª serie, seção VI. Tomo I, Buenos Aires, 1924, p. 121-122, *apud* RIBEIRO, Ana. *El Caudillo y el Dictador*. Montevidéu: Planeta, 2011.

LÓPEZ MAZZ, J. M.; BRACCO, D. *Minuanos:* apuntes y notas para la Historia y la Arqueología del território Guenoa-Minuan (Indígenas de Uruguay, Argentina y Brasil). Montevideo: Linardi y Risso, 2004.

MACHÓN, J. F.; CANTERO, O. D. *Andrés Guacurary y Artigas.* Misiones [1ª edição]: o autor, 2006.

MOREIRA, V. M. M. Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses. *Revista Brasileira de História*, v. 35, n. 70, 2015.

ODDONE, M. B. P. Presencia de Artigas en la Revolución del Río de la Plata (1810-1820) *apud* FREGA A.; ISLAS A., (Coord.). *Nuevas Miradas en torno al Artiguismo*. Montevideo: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, 2001.

PÉREZ, L. C. Cuando los 'infelices' eran perseguidos... *apud* FREGA A.; ISLAS A., (Coord.). *Nuevas Miradas en torno al Artiguismo*. Montevideo:

Departamento de Publicaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, 2001.

ROSA, O. A formação do Rio Grande do Sul *apud* DAMASCENO, A.; RAMBO, B.; REVERBEL, C.; CESAR, G.; FERREIRA, J.; VELLINHO, M.; ROSA, O. *Fundamentos da Cultura Rio-Grandense*. Segunda Série. Porto Alegre: Faculdade de Filosofia do Rio Grande do Sul, 1957.

TERNAVASIO, M. *História da Argentina, 1806-1852.* Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013.

TURNER, C. B.; TURNER, B. The Role of Mestizaje of Surnames in Paraguay in the Creation of a Distinct New World Ethnicity. *Ethnohistory*. 41:1 (Winter), 1994: American Society for Ethnohistory.

WILDE, G. *Religión y Poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: Editorial SB, 2009.

DE SOLDADOS ÉTNICOS A CIUDADANOS. LOS LANCEROS INDÍGENAS EN EL RÍO DE LA PLATA EN EL SIGLO XIX

Silvia Ratto

En los últimos años se ha avanzado considerablemente en el estudio acerca de la incorporación de fuerzas auxiliares indígenas en ejércitos hispano criollos primero y republicanos más tarde. En estos trabajos se pueden distinguir con claridad dos situaciones diferentes. Por un lado, aquellas que remiten a los espacios en donde existía población nativa integrada a la sociedad hispana desde el período colonial. En estos casos, la captación indígena apelaba a cambios en la situación de dependencia en que se hallaban estos grupos, por ejemplo, la exención del pago de tributo (como sucedió en Perú y Bolivia y algunas provincias del actual noroeste argentino). Por otro lado, situaciones en donde los indígenas se hallaban fuera del dominio estatal con lo cual su captación debía apelar a otros argumentos. En el segundo caso, la autonomía indígena era bastante considerable. En un trabajo pionero Martha Bechis (1998) ha estudiado, para el Río de la Plata, las alianzas militares de los ranqueles con líderes unitarios durante la guerra civil que estalló en el Interior (1829), planteando que el amplio margen de acción de los indígenas llegó a poner en serios problemas a sus convocantes: sus propias prácticas de ataque y apropiación de recursos los convertía, en ocasiones, en aliados difíciles de contener. En el caso de la guerra del Chaco, conflicto que enfrentó a Bolivia y a Paraguay

entre 1932-1936, se dieron diversas situaciones. El gobierno de Paraguay, por ejemplo, realizó alianzas con comunidades indígenas pero no como parte de una política general de integración de dicha población, sino como producto de iniciativas puntuales de oficiales en el mismo terreno de lucha. Bolivia, por el contrario, desde su Estado Mayor dio la consigna de nacionalizar a los indígenas, crear conciencia de su bolivianidad para luego integrarlos al ejército (CAPDEVILA, 2009).

En el caso de fronteras indígenas del Río de la Plata, el uso de lanceros indígenas como complemento de los ejércitos tenía una larga tradición que se remontaba a tiempos coloniales. Para estudiar dicha participación se utilizaron distintas categorías conceptuales como *soldados étnicos*[1] que hace referencia a las fuerzas auxiliares que pelean bajo el control o influencia de agentes estatales, siendo usados para diversidad de situaciones como atacar fuerzas de otros estados, nativos aliados de esos estados o indios enemigos; el grado de lealtad de estas fuerzas es variable y en ocasiones se verifica la adopción de tácticas militares estatales. La movilización esporádica de estas fuerzas llevó a denominarlas *milicias indígenas*, al equiparar esos cuerpos a las divisiones de vecinos que eran, asimismo, convocados en caso de peligro (RATTO, 2011). De manera más imprecisa se denominó *tropa de auxilio* a los grupos asentados en el espacio fronterizo bonaerense, postulando que los lanceros prestaban ese servicio como algo inherente a su asentamiento en la frontera ya que eran ajenos a las milicias y guarniciones (CUTRERA, 2014).

Pero trabajos más recientes que adoptaron una aproximación microanalítica permiten ver la diversidad de situaciones que se

[1] El concepto elaborado por Ferguson y Whitehead fue utilizado por Judith FARBERMAN para la frontera de Santiago del Estero y por Daniel VILLAR y Juan Fransico JIMENEZ para la región pampeano patagónica.

pueden detectar en torno a la colaboración militar, y ponen en tela de juicio el uso de conceptos generales. En cada situación regional, distintos elementos derivaron en formas disimiles de movilización, actuación de los grupos de lanceros, retribuciones obtenidas y repercusiones en el interior de los grupos.

En virtud de ello, el presente trabajo tiene el propósito de presentar un panorama historiográfico de las investigaciones realizadas hasta el momento en torno a las características del servicio militar de los indígenas en el Río de la Plata, teniendo como pregunta central si el mismo fue una vía para que éstos se convirtieran en vecinos/ciudadanos a lo largo del periodo en estudio. Responder a este interrogante nos permitirá conocer si existió una política estatal de integración/sometimiento de los indígenas dentro de la sociedad criolla –desde un lugar subalterno–.

Como la investigación se apoya fundamentalmente en la historiografía disponible sobre la temática, el foco de análisis irá cambiando. Existe una mayor concentración de estudios para la frontera bonaerense y una producción más escasa sobre la frontera del Chaco oriental y la frontera cordobesa. Así, las dos primeras partes del capítulo describirán la experiencia fronteriza de la provincia de Buenos Aires durante el mandato de Juan Manuel de Rosas, que se extendió de 1829 a 1852 y durante la década siguiente, cuando el signo político del gobierno bonaerense se modificó radicalmente, lo que provocó cambios sustanciales en la política indígena. La tercera parte abarca el periodo 1862-1880 (momento en que se llevó adelante la integración territorial del país), para el cual contamos con trabajos que ofrecen una mirada de conjunto acerca de las distintas fronteras y las formas que adoptó en cada una de éstas la militarización indígena.

Una primera aclaración que es necesario hacer antes de iniciar el análisis se refiere a las características del ejército criollo. Raul Fradkin (2009) ha señalado que la estructura establecida por la

normativa entre ejército regular –profesional– y ejército miliciano –conformado por vecinos– distaba bastante de reflejar la extensa variedad de formas de organización militar que puede rastrearse desde finales de la Colonia y durante gran parte del siglo XIX. Para el autor debería hablarse de "formaciones militares", ya que en la documentación analizada se menciona la existencia de piquetes, compañías sueltas, destacamentos móviles en los cuales soldados regulares y milicianos se mezclaban constantemente. En este escenario variopinto se incorporaron los lanceros indígenas a lo largo del siglo XIX.

Lanceros indígenas en la frontera de Buenos Aires

Desde la década de 1830, la frontera bonaerense tenía un componente poblacional indígena de importancia: el gobernador Juan Manuel de Rosas (1829-1852) combinó alianzas con algunos grupos nativos y expediciones punitivas contra los hostiles. Los núcleos de población indígena constituyeron una experiencia muy particular ya que su estructura distaba mucho de la de los pueblos de indios o de las misiones religiosas establecidas a lo largo del espacio americano desde tiempos coloniales. En estos asentamientos, la principal autoridad seguía siendo el cacique elegido de manera consensual por sus seguidores, y no se le sobrepuso ninguna autoridad criolla o cabildo indígena. No obstante, con el tiempo, el nombramiento de caciques comenzó a contar con la aprobación y/o debió ser consensuada con el gobierno de la provincia. Estos grupos fueron localizados en áreas fronterizas y recibían raciones en animales y bienes de consumo por parte del gobierno. En las tolderías practicaban actividades agrícolas y ganaderas y, en ocasiones, servían como mano de obra en los establecimientos rurales cercanos. Como una de las funciones de estas poblaciones consistía en servir de defensa ante posibles ataques indígenas, a

medida que la frontera avanzaba en territorio indígena, las tolderías eran relocalizadas (RATTO, 2011).

La interrelación entre las tribus fronterizas y la población/autoridades criollas ha sido estudiada desde distintas perspectivas. Se ha planteado que la relación entre los caciques y las autoridades provinciales (el gobernador, los jueces de paz, los comandantes militares) descansaba en relaciones personales que, por su misma naturaleza, dependían de la habilidad personal de los interlocutores para sostenerla. De ahí que, con frecuencia, un cambio de autoridad criolla no demasiado afecta a sostener vínculos diplomáticos con los indígenas podía generar rispideces y desinteligencias.[2] En el ámbito de la vida cotidiana, se han investigado las relaciones de parentesco biológico y simbólico en la campaña bonaerense, los contactos comerciales y laborales y la forma de resolución de conflictos interétnicos.[3]

Más recientemente se comenzó a trabajar en el tema que nos interesa, para definir las características de la utilización de lanceros indígenas incorporados al ejército provincial.[4] Existían dos finalidades en el uso de estas fuerzas. La más habitual, similar a la de otros espacios fronterizos americanos en los que se contaba con esa ayuda, era la defensa de la frontera y la colaboración en las expediciones de castigo al interior del territorio indígena. En ambos casos, los caciques y jefes menores movilizaban a sus indios de pelea y si bien la retribución por la tarea consistía en raciones mensuales pagadas por el gobierno, se agregaba el botín de guerra en ganado, así como en mujeres y niños capturados en el campo enemigo. Desde el inicio del gobierno de Rosas en la provincia de Buenos

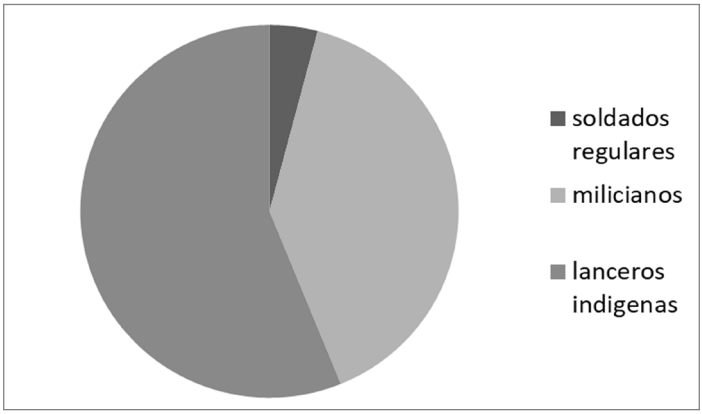
[2] Entre los estudios que han centrado el interés en esta problemática ver DE JONG (2007 y 2010); LUIZ (2006); RATTO (2011).

[3] BJERG, (2008 y 2004); trabajos de BJERG, DAVIES, RATTO y YANGILEVICH en FARBERMAN y RATTO, coord. (2009) y RATTO (2006).

[4] BARBUTO y DE JONG (2011); GAMBETTI (2012) y RATTO (2012).

Aires, éste fue el accionar principal de las fuerzas indígenas que tuvo considerable éxito al mantener una relativa paz en la frontera. Su peso en el conjunto de las formaciones militares destinadas a la frontera era abrumador. Al tomar como ejemplo el año 1836, que fue particularmente conflictivo, y analizando las listas de revistas[5] de las distintas divisiones militares de la zona de frontera se registra la movilización de 1613 efectivos entre soldados regulares, milicianos y lanceros indígenas distribuidos de la siguiente manera (gráfica 1):

Gráfica 1. Formaciones militares en la frontera de Buenos Aires (1836)



Fuente: Listas de revista 1836, AGN, Sala IX

El uso de estos lanceros tenía dos ventajas muy claras: por un lado, conformaban una fuerza menos costosa que las divisiones regulares del ejército o las milicias de vecinos, ya que, al menos hasta el final del gobierno rosista, no cobraron sueldo por su función militar porque el "servicio" estaba incluido dentro de las tareas que

[5] Las listas de revista son listados nominales enviados mensualmente por los capitanes de cada cuerpo militar a la Tesoreria de la Provincia para gestionar el pago de los salarios.

debían realizar. Se retribuía a los lanceros mediante la entrega de las raciones mensuales en ganado y "vicios" (yerba, tabaco y azúcar) que llegaban a los asentamientos de frontera. Por otro lado, y no menos importante, los lanceros aportaban sus propios caballos para pelear.

Este esquema comenzó a resquebrajarse lentamente. A partir del año 1836 y debido a la violencia fronteriza señalada, se desprendió del asentamiento de Bahía Blanca una pequeña división de lanceros bajo la dirección del cacique Collinao que pasó a integrarse como "compañía de indios amigos" dentro de la estructura del regimiento de caballería del coronel Aguilera, asentado por la zona de Azul. El grupo no volvería a su asentamiento original sino que, siguiendo a Aguilera, formó parte de la expedición fundadora del pueblo de Bragado realizada en el año 1846. En dicho pueblo, se incorporaron los jefes Melinao y Reilef, a quienes se repartió solares cuando se hizo la traza del mismo. Eso significó, por un lado, la primera entrega de tierra permanente a un grupo indígena y el inicio del pago de salarios mensuales para retribuir el servicio. De todos modos, la función de esta compañía siguió centrándose en la defensa fronteriza.

Pero fue sin duda el levantamiento de algunos hacendados de la provincia lo que modificó de manera más general este esquema. En 1839 se produjo un movimiento de oposición contra el gobierno de Juan Manuel de Rosas, protagonizado por grandes propietarios del sur de la provincia de Buenos Aires, que se rebelaron por los altos impuestos introducidos para compensar la disminución de los ingresos aduaneros, causada por el bloqueo francés que se extendió de 1838 a 1840. Para la represión del levantamiento fueron convocados lanceros indígenas; era la primera vez que se les convocaba para reprimir conflictos de la sociedad criolla. Sus prácticas guerreras no se modificaron y se apropiaron de grandes cantidades de ganado en la apropiación de grandes cantidades de ganado, esta vez pertenecientes a productores criollos ¿Era un

costo que valía la pena pagar? Desde la perspectiva de Rosas, sí. El gobernador se alegraba de haber conseguido la participación de los indios en la represión, motivo por el cual había dictaminado no utilizar la fuerza sino la persuasión para lograr la restitución del ganado robado y, además, hacer entrega de obsequios "a los indios que no hayan cometido robos" (GELMAN, 2002).

A partir de esa experiencia, el gobierno comenzó a regimentar algunas divisiones indígenas que pasaron a revistar en el cuartel general de Santos Lugares. Y la mayor parte de los indios de pelea, tanto en el cuartel mencionado como en los asentamientos de frontera, comenzaron a cobrar mensualmente sueldos militares, como se puede verificar mediante las listas de revista mensuales enviadas al Departamento de Guerra.

Podemos concluir de esta etapa que existieron dos modalidades diferentes de intervención militar indígena: una cercana a la movilización miliciana, en la cual los grupos eran convocados en coyunturas determinadas a las que acudían con sus propios caballos, recibiendo un pago puntual por el servicio, y una tendiente a regimentar, es decir, a convertir en regimientos del ejército regular a grupos menos numerosos que pasaban a revistar de manera permanente, cobrando sueldos mensuales por la tarea. En uno de esos casos, el grupo llego a obtener la adjudicación de tierras en un nuevo poblado fronterizo.

Hacia la desmilitarización de los indígenas

Durante el periodo que se extiende entre 1853 y 1862, el Estado de Buenos Aires y la Confederación Argentina se constituyeron en estados soberanos, con signo político opuesto (centralista y federalista respectivamente) pero ambos, con intenciones de liderar el proceso de organización nacional. La nueva dirigencia porteña desplegó un discurso centrado en la oposición entre civilización y

barbarie dentro del cual no cabía mantener vínculos de amistad y alianza con grupos indígenas. Esta concepción se impuso en el año 1867, con la promulgación de la ley 215 que establecía el avance de la línea fronteriza hasta el Río Negro y, más tarde, en el diseño de la llamada "Conquista del Desierto". Este cambio se evidenció en el nuevo elenco de militares poco formados en la experiencia concreta de la guerra de fronteras, que realizó cambios drásticos en el esquema defensivo tendiente a desmilitarizar a las fuerzas indígenas. Para que sea más clara la modificación en la estructura militar, presentamos su composición en año 1855. De un total de 2458 soldados, las fuerzas se repartían en los porcentajes siguientes (gráfica 2):

Gráfica 2. Formaciones militares en el sur de la frontera bonaerense (1855)

Recordemos que en 1836, la fuerza reunida por Rosas fue sumamente exitosa para contener la conflictividad fronteriza. Por el contrario, a mediados de siglo, pese al pesar del incremento de

las fuerzas en un 50% con respecto a la etapa anterior, las derrotas del ejército porteño se sucedían sin posibilidad de reversión. La explicación de la ineficiencia militar puede estar en las características de las fuerzas convocadas –mayoritariamente regular y en gran parte de infantería (37.50% del total)– con escasa preparación para este tipo de enfrentamientos.

Además de la posición ideológica de los nuevos elencos gobernantes, existe un elemento que no puede dejar de señalarse en torno a la movilización de los lanceros. Si en el ejército criollo la deserción era un problema endémico, en los cuerpos indígenas existía un peligro más fuerte: la sublevación del grupo y el abandono de sus asentamientos en la frontera. En efecto, la conversión de algunas agrupaciones nativas a la categoría de "indios amigos" no implicó, a lo largo del tiempo, un compromiso de fidelidad permanente con el gobierno de Buenos Aires; por el contrario, la relación de alianza era bastante lábil y podía transformarse en enfrentamiento si las condiciones del pacto se modificaban. La naturaleza de estas alianzas se apoyaba de manera decisiva en la habilidad de los mediadores (tanto indígenas como criollos) para mantener la paz. El cambio de las nuevas autoridades fronterizas por militares poco afectos a la diplomacia indígena produjo, en este periodo, algunas sublevaciones de indios amigos reducidos que volvieron al territorio indígena pasando a la confrontación con el gobierno bonaerense.

El año 1855 precisamente registra la sublevación de uno de los asentamientos más grandes de la frontera sur: el de los caciques pampas que habían sido los primeros en integrarse. Radicados en la zona de Tapalque por más de 20 años, fueron obligados a abandonar las tierras que ocupaban y trasladarse hacia el sur para que sus campos se destinaran a la producción ganadera criolla. La respuesta fue la sublevación de los indios que pasaron a hostilizar los asentamientos rurales. En ese espacio, sólo se mantuvo una tribu en servicio, la compañía de indios amigos del cacique Maicá,

que a partir de ese momento comenzó a revistar de manera estable como un cuerpo auxiliar. Probablemente esa fidelidad fue la que definió que el grupo de Maica fuera el segundo que obtuvo tierras en la provincia de Buenos Aires en 1856. Las tierras entregadas dieron origen a un poblado que tuvo el significativo nombre de Villa Fidelidad y que, en la actualidad, sigue designando un barrio periférico de la ciudad de Azul (DE JONG, LANTERI, PEDROTTA y RATTO 2011).

Comparado con el periodo anterior, en esta etapa se registra una creciente resistencia a contar con auxilio militar indígena y, en términos más generales, una política de hostilidad hacia los grupos nativos. De todos modos, se registró una nueva entrega de tierras pero que, al igual que en la ocasión anterior, se destinó a un pequeño grupo en retribución por su fidelidad hacia el gobierno.

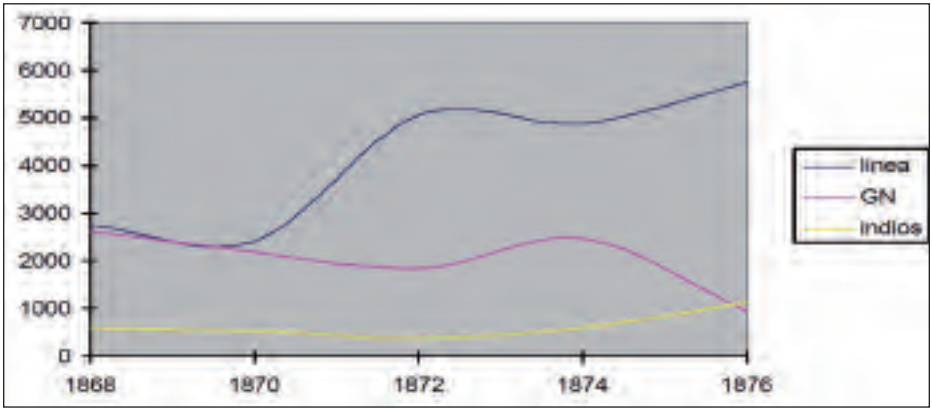
La nacionalización del uso de lanceros

A partir de 1862, con la derrota militar de la Confederación Argentina por las fuerzas militares del Estado de Buenos Aires, comenzó el proceso de organización nacional. Ese proceso incluyo la derrota de los caudillos federales del Interior Litoral que buscaban una organización federal del país ante el proyecto centralista de los liberales porteños; la guerra contra el Paraguay que determinó la fijación de las fronteras nacionales en el noreste y la conquista del territorio indígena. A pesar de la demora en llevar a cabo el objetivo plasmado en la ley 215 de avance hasta el Río Negro, a partir del año 1870 el lento avance sobre el territorio indígena fue inexorable. Este plan se inició luego de la expedición de reconocimiento encargada al ingeniero Juan F. Cztez, militar húngaro radicado en Buenos Aires en la década de 1860 e incorporado en el ejército argentino en la División de Ingenieros. En consecuencia, las comandancias generales de frontera quedaron distribuidas en cuatro secciones: la

primera abarcaba las fronteras sur y sureste de Córdoba, sur de San Luis y Mendoza; la segunda comprendía la frontera sur de Santa Fe, norte y oeste de Buenos Aires; la tercera, la frontera sur y costa sur de Buenos Aires y Bahía Blanca; y finalmente, el territorio lindante con el Chaco se organizó en una sola comandancia que incluía las fronteras norte de Santa Fe, norte de Córdoba y de Santiago. Acompañando esta reorganización, se detecta la extensión del uso de los cuerpos militares indígenas en casi todos los sectores fronterizos. En 1876 se incorporaron al servicio de la frontera, piquetes de indios amigos en las fronteras de San Luis con 75 lanceros y en el sur de Córdoba con 96 soldados donde, hasta el momento, no habían existido fuerzas de este tipo (TAMAGNINI, Olmedo Perez ZAVALA y OLMEDO 2010). En la provincia de Buenos Aires, la presencia de estas divisiones se incrementó notoriamente (RATTO 2015).

La existencia de documentación homogénea y continua para este periodo en las Memorias de Guerra y Marina permite observar cómo se modificó la composición de las fuerzas fronterizas en constante aumento a partir de la década de 1870 (gráfica 3).

Gráfica 3. Fuerzas de línea, guardias nacionales e indígenas en las fronteras (1868-1876)



Fuente: Memorias del Ministerio de Guerra y Marina, 1868, 1870, 1872, 1874 y 1876.

En algunos sectores fronterizos los lanceros llegaron a constituir –como había sucedido en Buenos Aires durante el periodo rosista– la principal fuerza defensiva. Ese fue el caso de la frontera norte de Santa Fe donde los indios que habitaban las reducciones de San Pedro y del Sauce se habían convertido su soldados esenciales para la defensa de la frontera.[6] En 1864, cuando se discutió en el Senado el presupuesto para el rubro "Gastos de indios" el ministro de Guerra, Gelly y Obes, explicaba que los indios de San Pedro al norte de Santa Fe así como los del Escuadrón de Lanceros del Sauce, debían ser considerados "propiamente tropas de línea al servicio de la frontera que se ha establecido como 90 leguas más afuera de la línea que existía anteriormente". El senador Del Barco apoyó la propuesta agregando que conocía los servicios prestados por esos indios, el que era "igual o más fuerte del que prestan los soldados de línea. Estos indios están regimentados como soldados de línea" (RATTO, 2015).

La insistencia en considerarlos soldados de línea tenía que ver con regularizar el pago de los sueldos militares que se habían convertido en su principal ingreso. La discusión se centraba en que siendo soldados de línea el pago era mensual, pero si se consideraban guardias nacionales la retribución se limitaba al periodo de movilización. Esta última posición era la del presidente Sarmiento, quien en 1871 ordenó el licenciamiento de los lanceros de la frontera, medida que fue rechazada por el gobernador de Santa Fe, Simón de Iriondo. Lo que puede mencionarse en este intercambio de opiniones es la tensión existente entre el poder central, distante de las zonas fronterizas y las autoridades locales, conocedoras de la situación, de las formas de relación con los indígenas y de la eficacia de su servicio militar.

[6] La reducción del Sauce se había establecido en el año 1825 y desde ese momento sus integrantes sirvieron como lanceros indígenas. Para la evolución y funciones de estas divisiones de lanceros ver Green 2005.

De todos modos, el tipo de cuerpo que integraban los lanceros no los equiparaba totalmente a los soldados criollos, ya que su apoyo militar descansaba principalmente en las relaciones personales entre jefes indígenas y autoridades de la frontera. El comandante Obligado, a cargo de la frontera del Chaco, utilizó su relación personal con los indios para presionar al gobierno ante una disminución de sueldo que habían sufrido esos cuerpos: "La reduccion del sueldo de los indios lanceros… ha causado muy mal efecto y solo la subordinación a que he logrado sujetarlos ha podido evitar que se ballan al Chaco… Yo por calmarlos les prometi hacer notar al gobierno la equivocación… pero si no se les abona lo que se les debe es posible que se subleven y tengamos que andar a balazos con ellos produciendose un escandalo que hara sufrir la opinión de los jefes y el Gobierno…".

Esta "personalización" de los vínculos interétnicos tiene su origen en que los jefes étnicos no se relacionaban con poderes abstractos como "el gobierno" de determinada provincia o "el gobierno nacional" sino con personas concretas con las que habían establecido lazos de confianza. Esta circunstancia hacía el éxito o el fracaso de las negociaciones diplomáticas, que dependían de la presencia de "interlocutores válidos" para los indígenas.

Ya se ha visto la estrategia discursiva de Obligado en la frontera chaqueña para señalar de manera clara la relación personal y de fidelidad que lo unía a los lanceros de Santa Fe. Algo similar puede señalarse para la provincia de Buenos Aires. En el año 1871, Francisco Borges reemplazaba a Ignacio Rivas, comandante de la frontera sur que se había ausentado para sofocar el levantamiento de López Jordán en Entre Ríos. Ante la escasez de tropas, el nuevo comandante debió recurrir al auxilio de los lanceros del cacique Catriel. Pero no resultó fácil la tarea. Borges le escribía al ministro de guerra que "… Estoy deseando llegue Rivas y como yo el vecindario

y los indios que a cada minuto preguntan por él… he suspendido el destinar por ahora los indios que tenemos presos en la Blanca y he hecho esto a fin de lograr sin mayor trabajo y costo el que Catriel me diera el contingente pues él se empeña en que no se los destine". La resistencia de Catriel en conceder contingentes se desvaneció cuando Rivas retornó a Azul. El 20 de agosto, el oficial tuvo una conferencia con el cacique quien "con la mejor voluntad y decisión se prestó a que ensayáramos el envío de 200 de sus indios para distribuirlos en las fronteras sur y costa sur". El comandante se adelantaba con esta medida a una idea que el ministro de guerra, Martín de Gainza, le planteara en esos días: relevar la Guardia Nacional de ese sector con indios pertenecientes a su grupo.

Otro elemento que abona la idea de una movilización sumamente "personalizada" de los contingentes indígenas se relaciona con la intención de dar a los indios que formaran parte de unidades militares sueldos equivalentes a los del ejército criollo. Pero la realidad fue muy diferente y variable según el grupo afectado al servicio militar. En los grados más bajos había uniformidad y todos los soldados y cabos indios cobraban 3.75 pesos fuertes –un peso menos que sus pares criollos– y los cabos entre 4.70 y 5 pesos, sueldo equivalente a los del ejército nacional. En el escalón inferior de la jerarquía indígena figuraban los "muchachos lanceros", categoría que no tenía equivalente en el ejército criollo por que percibían sólo 75 centavos.

La relación entre el pago de los dos tipos de fuerzas se distancia mucho más en los cargos de oficiales. Por ejemplo, en el rubro de capitanejos existía una variación entre los mismos grupos indígenas: los capitanes de la tribu de Chipitruz cobraban un sueldo de 9.20 pesos, los pertenecientes al cacique Melinao 17 pesos, los que servían en Patagones 21 pesos y los que integraban el cuerpo de lanceros del Sauce 30 pesos. Estas diferencias podrían estar acorde con el

tipo de servicio cumplido y el grado de "fidelidad" demostrado por el grupo. Recordemos que la frontera norsantafesina descansaba en gran parte en las milicias indígenas, pero también en el ejército nacional. El sueldo de los capitanes variaba de acuerdo con el arma en que sirvieran: 28 pesos mensuales si eran de artillería y 58 si pertenecían a infantería o caballería. Si tenemos en cuenta que los lanceros se integraban a distintos cuerpos de caballería se puede ver que la diferencia de los sueldos era de entre 28 y 49 pesos según el sitio donde se hallaran. Creemos, por tanto, que el pago acordado a los caciques debía responder a una negociación particular ya que solamente en un caso hemos encontrado el monto de su sueldo.

Esta diversidad comienza a diluirse a inicios de la década de 1870, al comenzar a manifestarse la intención por parte de las autoridades criollas de reglamentar la organización de los lanceros en servicio. En las listas de revistas desaparecen las jerarquías tradicionales indígenas que se habían mantenido hasta 1870 y se organizan las fuerzas de acuerdo con las jerarquías castrenses criollas. Varios autores han planteado que esta mutación formaba parte de una estrategia más general para dividir el campo indígena por medio de tratados y acuerdos diplomáticos concertados entre el gobierno nacional y líderes menores de las agrupaciones indígenas "que tendieron a aislar diferentes unidades políticas, y a limitar y condicionar la autoridad de los grupos que se oponían a la expansión estatal" (De Jong, 2009). Lo cierto es que en la década de 1870 se multiplican la firma de tratados con autoridades indígenas menores, en los que el servicio militar empezó a formar parte de los artículos convenidos (DE JONG, 2009; TAMAGNINI 2010) y se especificaban los cargos militares "criollos" asignados a los integrantes del grupo indígena. Siguiendo la hipótesis mencionada más arriba, algunos autores se preguntan en qué medida este ordenamiento, que muestran los registros oficiales de las tropas

indígenas según rangos militares criollos, no buscaba modificar la estructura sociopolítica tradicional indígena al encumbrar a líderes más afectos que otros a una alianza con el gobierno nacional.

Esta situación fue descrita por Aldo Green (2005) para la frontera norte de Santa Fe, espacio en que se hicieron evidentes desde mediados del siglo XIX los esfuerzos del Estado por imponer a las parcialidades indígenas una organización militar, de forma tal que disolviera los lazos sociales tradicionales y de ese modo "transformar a la tribu en un cuerpo jerárquico fácilmente manejable". Por otro lado, el alejamiento de los soldados indígenas de su lugar de asentamiento implicaba inevitablemente un distanciamiento de sus tradiciones y costumbres. En un proceso similar, en la frontera sur de Buenos Aires, solía practicarse el envío de contingentes de lanceros como refuerzo a otros espacios fronterizos más lejanos. Esto revela que no sólo los indios remitidos por el cacique quedaban en este caso "completamente desligados de las Tribus" sino que de esta manera el Estado intentaba asegurar, por un lado, la desintegración de las tribus y, por otro, la adaptación del indio a la vida del soldado en detrimento de su identidad étnica.

Una hipótesis similar es sostenida por Tamagnini, Olmedo y Pérez Zavala (2010) en torno al proceso de militarización de los ranqueles reducidos en la frontera del Río Quinto en la década de 1870. En dicho trabajo, se explica que en algunas circunstancias los jefes de frontera solían otorgar a ciertos indios cargos militares que generaban una yuxtaposición de la jerarquía militar nacional con la organización sociopolítica indígena, ya que implicaban funciones que diferían a las que tenían en los toldos. Estas variaciones en los grados militares de los indígenas reducidos resultaban funcionales para la política nacional de sometimiento, pero generaban contradicciones al interior de la sociedad indígena.

Por el contrario, Geraldine Davies (2013) argumentó, para la región de Carmen de Patagones, que la intención de las autoridades

al colocar a ciertos caciques por encima de otros, mediante la asignación de grados militares, resultaba más funcional para organizar la entrega de raciones y sueldos. Así se reconocía la alianza de algunos oligarcas, sin que subordinaran forzosamente a los indios, ni que se manipularan las jerarquías indígenas.

De las interpretaciones anteriores destaca la diversidad de las situaciones de servicio de los lanceros, coyuntural o permanente; la falta de acuerdo en torno a la definición del tipo de cuerpo militar que representaban estas fuerzas, de línea o en tanto que Guardias Nacionales, y la importancia de los vínculos personales para lograr movilizar a estos soldados.

Conclusiones

Hemos intentado acercarnos a las características del servicio militar de los lanceros indígenas en la frontera bonaerense en el periodo 1830-1870, que hemos dividido en tres momentos.

En el primero de ellos, que corresponde al periodo rosista, se organizó una estructura defensiva que incluyó de manera significativa el servicio de lanceros. A finales del mismo se pueden observar dos modalidades diferentes de intervención militar indígenas: una cercana a la movilización miliciana, en la cual los grupos son convocados en coyunturas determinadas a las que acuden con sus propios caballos, recibiendo un pago puntual por el servicio y una tendencia a regimentar, es decir, a convertir en regimientos del ejército regular a grupos menos numerosos que pasan a revistar de manera permanente, cobrando sueldos mensuales. En este proceso, la centralidad que tenía la figura de Rosas como referente ante los indios amigos comienza a desdibujarse, y toman una importancia creciente las relaciones personales entre algunos caciques fronterizos y las autoridades militares y/o civiles de la campaña.

En el segundo momento que corresponde a la etapa de separación entre el Estado de Buenos Aires y la Confederación Argentina, la política liberal del momento intenta desarticular el esquema defensivo rosista por una cuestión claramente ideológica de desconfianza hacia el mundo indígena. En efecto, a pesar de reconocer la probable eficacia de las fuerzas militares indígenas, el ministro de guerra, Martín de Gainza, no dejaba de hacer notar a sus colaboradores su extrema desconfianza hacia éstas: "Creo como Ud que podemos sacar mucho partido de Catriel pero no hay poder humano que me haga tener confianza en los indios llamense Catriel, Coliqueo, Ranicura y el gran diablo".[7] Como vimos, esta política se evidenció en una significativa desmovilización de los lanceros y regresó la práctica de entrega de tierras como pago o retribución por el servicio militar. Es un momento, también, en el que los constantes reacomodos de la política criolla y algunas modificaciones de la política interna en el territorio indígena derivarían en sublevaciones de lanceros indígenas que dejaron algunos sectores fronterizos desguarnecidos militarmente.

Poco después de asumir la primera magistratura, Bartolomé Mitre inició una serie de acciones tendientes a mover las líneas fronterizas. A finales de 1862, se confeccionaron mapas de las fronteras y de los territorios indígenas y se enviaron expediciones militares para conquistar nuevos espacios. Como sucedería durante muchos años más, las campañas militares desembocaron en sendos fracasos y las tropas debieron regresar sin haber podido lograr su objetivo. El interés por resolver de manera definitiva la "cuestión indígena" por medio de la guerra se mantuvo durante las presidencias de Mitre y Sarmiento –la sanción de la ley 215 es una clara muestra de ello– sin embargo, ante la imposibilidad material

[7] Gainza a Rivas, 14 de febrero de 1872, AGN, X, 2.2.2.

de lograrlo, permaneció el trato pacifico con los indígenas hasta avanzada la década de 1870.

Por el momento, lo que puede concluirse de manera tentativa es que la definición de estos cuerpos no respondía a una política generalizada de incorporación que siguiera una normativa específica, sino que cada cuerpo de lanceros tenía sus propias peculiaridades. Éstas dependían sobre todo de las relaciones personales entre los líderes indígenas y las autoridades civiles o militares. La asignación de los sueldos a los lanceros, y el cumplimiento en su pago, son muestras claras de ello; como se ha visto, no sólo no se equiparaban los de los indios y los de los criollos, sino que tampoco había una regularidad en los montos pagados dentro de la oficialidad indígena. De manera similar, el éxito en la movilización de estas fuerzas indígenas dependía en gran medida de lazos personales, como se vio en la dificultad de Boer por conseguir el auxilio de los lanceros de Catriel y la relativa facilidad con que pudo obtenerlo Rivas, principal interlocutor del cacique. Por los datos recopilados hasta ahora, se puede suponer que esos vínculos excedían la mera convocatoria militar; para los oficiales criollos, como se ha visto en la argumentación de Obligado, la relación con los lanceros podía utilizarse como un medio de presión hacia el gobierno central; para los caciques, como planteara Catriel, el servicio militar se entendía dentro de la práctica de dones y contradones que articulaba la estructura social indígena; en ese sentido, el aporte de lanceros, para el cacique, bien merecía la obtención de tierras para contar con asentamientos más estables.

Bibliografía

BARBUTO, Lorena y DE JONG, Ingrid. "Actores y prácticas políticas en la sociedad de fronteras: indios amigos y guardias nacionales en la frontera bonaerense (1860-1880)". X Congreso Argentino de Antropología Social

(CAAS), Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, 2011. Mimeo.

BECHIS, Martha. "Fuerzas indígenas en la política criolla del siglo XIX". En N. Goldman y R. Salvatore. *Caudillismos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema.* Buenos Aires, Eudeba, 1998, 293-317.

BJERG, María "Vínculos Mestizos. Historias de amor y parentesco en la campaña de Buenos Aires". En *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* 30, 2008, 73-99.

CUTRERA, María Laura. 2014. *Subordinarlos, someterlos y sujetarlos al orden. Rosas y los indios amigos de Buenos Aires entre 1829 y 1855*. Buenos Aires: Teseo.

DAVIES, Geraldine. "Haciéndonos parientes: diplomacia y vida cotidiana entre los linajes indígenas de Nord Patagonia y los criollos de Carmen de Patagones (1852-1879)". Tesis de maestría, Universidad Nacional de Quilmes, 2013.

DE JONG, Ingrid. "Acuerdos y desacuerdos: política estatal e indígena en la frontera bonaerense (1856-1866)". En Raúl MANDRINI, Antonio ESCOBAR OHMSTEDE y Sara ORTELLI, *Pueblos indígenas en América Latina, siglo XIX: sociedades en movimiento*. Anuario del IEHS, Tandil Instituto de Estudios Histórico Sociales, FCH/ UNCPA, 2007, 47-62.

_____. "'Indios Amigos' en la frontera: vías abiertas y negadas de incorporación al estado nación (Argentina, 1850-1880)". En Antonio ESCOBAR OHMSTEDE, Romana FALCON y Raymond BUVE, eds., *La arquitectura histórica del poder: La conformación y visión de y sobre los estados nacionales, 1750-1950*, México: CEDLA, 2010, 157-188.

_____ y Silvia RATTO. "Redes políticas en el área arauco-pampeana: la Confederación indígena de Calfucurá (1830-1870)". *Intersecciones de antropología*, núm. 9, 2008: 241-260. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-373X2008000100018&lng=es&nrm=iso.

DE JONG, LANTERI, PEDROTTA y RATTO, "Territorialidad indígena y políticas oficiales de colonización: los casos de Azul y Tapalqué en la frontera sur bonaerense (siglo XIX)". En *Antíteses*, vol. 4, núm. 8, 2011,

Disponible en: http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/8157.

FARBERMAN, Judith y Silvia RATTO (coords.). *Historias mestizas en el Tucumán colonial y las pampas, siglos XVII-XIX*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009.

FRADKIN, Raul. "Tradiciones militares coloniales. El Río de la Plata antes de la revolución". En Flavio Heinz (comp.). *Experiências nacionais, temas transversais: subsídios para uma história comparada da América Latina*. São Leopoldo, Editora Oikos, 2009, 74-126.

GAMBETTI, Nadia. "Lanceros indígenas en la frontera de Buenos Aires, 1862-1878", Tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Quilmes, 2012.

_____. "Los alcances y limitaciones del proceso de militarización de los indios amigos de Buenos Aires (1862-1876)". *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, núm. 13, 2013, FaHCE, Universidad Nacional de La Plata. Disponible en: http://www.anuarioiha.fahce.unlp.edu.ar/article/view/IHAn13a06.

GELMAN, Jorge. "La rebelión de los estancieros contra Rosas. Algunas reflexiones en torno a los Libres del Sur de 1839". En *Entrepasados. Revista de historia* 22, 2002, 113-144.

GREEN, Aldo. "El escuadrón de lanceros del Sauce. Una aproximación a las transformaciones operadas en una sociedad india durante la 19º centuria". En *Congreso argentino de Inmigración, IV Congreso de historia de los pueblos de la provincia de Santa Fe*, Esperanza, Santa Fe, 2005.

LUIZ, María Teresa. *Relaciones fronterizas en Patagonia. La convivencia hispano-indígena a fines del período colonial*. Buenos Aires: Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, 2006.

RATTO, Silvia. "Estado y cuestión indígena en las fronteras de Chaco y la pampa (1862-1880)". En *Revista de Ciencias Sociales*, segunda época, núm. 20, primavera 2011: 7-27.

_____. "Haremos lo posible para asegurar y tranquilizar la frontera" La defensa de la frontera bonaerense durante la década de 1850". En Garavaglia, Pro Ruiz y Zimmerman (eds.). *Las fuerzas de guerra en la construcción del Estado: América Latina en el siglo XIX,* Rosario: Prohistoria, 2012, 357-380.

_____. "Visiones del Chaco y de su población en el siglo XIX", en *Revista de Ciencias Sociales,* segunda época, núm. 26, 2014: 49-66.

TAMAGNINI, Marcela; OLMEDO, Ernesto y Graciana PÉREZ ZAVALA. "Los ranqueles reducidos en la frontera del Río Quinto durante la década de 1870: su incorporación al Ejército Nacional". *Revista TEFROS*, vol. 8, 2010. Disponible en: http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/221/202.

OBRIGADOS A SERVIR: EXPLORAÇÃO DA FORÇA DE TRABALHO INDÍGENA NO RIO DE JANEIRO (SÉCULO XIX)

Ana Paula da Silva
José Ribamar Bessa Freire

> Na madrugada do dia 16 para o dia 17 do corrente miz houverão muitas dezordens, pancadas, e ferimentos por bandos de facinorosos, q se espalharão pelas ruas da Cidade com assuada escandalosa, como fizerão na rua dos Ferradores á porta de Bernardina Roza, e Maria Roza onde se gritou a voz d'ElRey, e na Rua do Sabão em Caza de Maria Thereza, onde dando a voz de Policia fizerão abrir a porta, e entrando hum grande numero de feraciosos *cometterão o attentado escandaloso de uzarem todos da India Maria Caetana,* q a d. tem em sua Caza. (REZENDE, 1818; Grifos nossos).

A história do estupro coletivo da índia Maria Caetana está documentada em um códice do Fundo Polícia da Corte, acervo do Arquivo Nacional[1]. Ela foi registrada, em ofício destinado ao juiz do bairro da Sé, no dia 19 de janeiro de 1818, por um agente da polícia. Maria Caetana trabalhava como doméstica na casa de Maria Theresa, quando foi brutalmente violentada por um "bando de facinorosos" (REZENDE, 1818). O "attentado escandaloso", crime, foi cometido por vários homens, entre eles, autoridades pertencentes às forças

[1] Encontramos esse manuscrito a partir das indicações do Guia de Fontes "Os Índios em Arquivos do Rio de Janeiro" (BESSA FREIRE, 1995) e aqui foi reproduzido com a ortografia da época.

militares, como o Fulano Dias (furriel de Cavalaria do Exército), Felicio de tal (soldado da Cavalaria do Exército) e mais um guarda da Alfândega, cujo nome não se sabe. Praticaram ainda o crime: Zeferino de tal – "paizano" morador na Rua do Sabão, Caetano Coelho "q dizem se mudou da rua do Sabão pra do S^{r} [Senhor] dos Passos", Paulino e seu irmão e, "outros m.^{tos} [muitos]" que não foram identificados, conforme consta no ofício acima citado.

Chama a atenção, no caso de Maria Caetana, que o ato de extrema violência tenha sido praticado por criminosos, antigos ou moradores na Rua do Sabão, onde trabalhava e residia a indígena. Em meio a outros delitos cometidos "na madrugada do dia 16 para o 17", por que Maria Caetana fora violentada? Quais teriam sido as motivações do crime? Não temos ainda respostas para nossos questionamentos. Alguns agressores possivelmente conheciam a vítima, pois tinham a mesma rua como endereço postal. Não se sabe, todavia, o desenrolar desse caso, pois procuramos nas páginas seguintes dos Registros de Ordens e Ofícios expedidos pela Polícia, mas não encontramos informações a respeito de Maria Caetana e o grupo de 'facinorosos'.

Podemos afirmar que alguns criminosos foram presos, pois o ofício de Estevão Ribeiro de Rezende (ajudante do Intendente Geral da Polícia) informa a prisão de Zeferino de tal, Fulano Dias e Felicio de tal. Pede-se inclusive a Manoel Pedro Gomes (juiz do Crime do bairro da Sé) que se abra uma devassa para cada distúrbio e desordem. O juiz deveria "proceder com toda a circunspecção na conformidade das Leis fazendo logo prendir os cons^{tes} (constantes) da relação (...) por serem os principaes cabeças de taes motins" (REZENDE, 1818).

Histórias como essas não foram e não são episódios isolados de humilhações e violências praticadas contra mulheres indígenas, em extensão a todos os povos originários das Américas, no período

colonial e pós-colonial. Nas cidades, espaços outros radicalmente distintos da vida em seus territórios tradicionais, os modos de ser e viver indígenas fortemente contrastam com os jeitos e costumes dos "brancos". Esse contraste, dinamicidade e protagonismo indígena no Rio de Janeiro vem sendo tema de documentários, pesquisas, projetos e mostras expositivas, como a exposição *Dja Guata Porã*: Rio de Janeiro Indígena (2017-2018), do Museu de Arte do Rio, e o Observatório da Presença Indígena no Rio de Janeiro (OPIERJ), do PROÍNDIO-UERJ. Embora sejam dois projetos distintos (uma mostra expositiva e outro um observatório), ambos foram concebidos através do diálogo com os indígenas e tiveram como fio condutor, suas histórias na contemporaneidade – dinâmicas, trajetórias, memórias, desafios, lutas e resistências – salientando os movimentos dos indígenas na História, ou seja, partiu-se do presente para abordar o passado.

O artigo[2] que ora apresentamos, portanto, é resultado de nossas pesquisas, realizadas nas comunidades e nos arquivos fluminenses nas últimas décadas, voltadas para os povos indígenas do Rio de Janeiro. Nas linhas que se seguem, discutiremos a apropriação da mão de obra indígena na cidade do Rio de Janeiro oitocentista, as condições de vida e de trabalho às quais eram submetidos. Para tanto, recorreremos aos documentos de época – requerimentos, jornais, relatórios, relatos de viagens – e estudos histórico-antropológicos atuais. Trata-se, em última análise, de um estímulo à reflexão ao êxodo indígena para as cidades, cujas identidades *in flux* foram e continuam sendo (re)construídas mediante seus deslocamentos.

[2] As reflexões aqui apresentadas foram discutidas na tese "O Rio de Janeiro continua índio: território do protagonismo e da diplomacia indígena no século XIX", de Ana Paula da Silva, defendida em 2016, no Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO, sob a orientação de José Ribamar Bessa Freire.

Êxodos

O primeiro recenseamento brasileiro (1872) comprovou a existência de índios na corte até a segunda metade do século XIX[3], contrastando com os discursos oficiais de desaparecimento e inexistência da presença indígena na capital do Império e na província do Rio de Janeiro. Eles viviam em todas as freguesias do Município Neutro[4], com destaque para o número de indígenas que moravam nos bairros da Candelária (289 pessoas, a maior parte com idades entre 10 e 40 anos) e Santa Anna com 108 índios (BRASIL, 1874). Essas áreas administrativas, na geografia atual da cidade do Rio de Janeiro, estavam localizadas no centro, região então habitada pela camada mais pobre da população, com forte concentração de habitações informais como os cortiços, casinhas, estalagens (CHALHOUB, 1996).

As ruas escuras, pouco iluminadas por lampiões a óleo de baleia (realidade transformada em 1854 quando a iluminação pública passou a utilizar o gás), ameaçavam a ordem estabelecida e favoreciam a ação de malfeitores, incluídos nessa categoria os indígenas. Essa era a opinião de D. Diogo Maria de Gallard, expressa na memória intitulada *Sobre os meios e modos de obter e conservar a seguridade publica nesta cidade e Corte do Rio de Janeiro*, enviada ao príncipe regente em 30 de julho de 1818. D. Gallard, cônsul geral português em Sevilha, propõe um conjunto de medidas para garantir o policiamento da cidade, indicando os meios de executá-las. O nobre recomendava, entre as suas proposições, que as vias fossem

[3] As pesquisas censitárias mostraram 923 "caboclos" vivendo na capital do Império, o que representa pouco menos de 1% da população total da época. Já na província do Rio de Janeiro, o censo registrou um percentual de 7.807 pessoas que se autodeclararam "caboclas" (SILVA, 2016).

[4] Com a promulgação do Ato Adicional de 1834 a cidade do Rio de Janeiro passou a ser uma unidade administrativa distinta da província fluminense, chamada de Município Neutro ou Município da Corte.

bastante iluminadas, sinal de bom gosto e elegância dos moradores, em detrimento das ruas escuras "he bom para malfeitores e indios bravos, facilita os delitos e, é pouco decoroso para uma Corte" (GALLARD, 1818).

A população considerada hostil e perturbadora, com a qual se depararam os nobres portugueses ao desembarcar no Brasil, deveria ser mantida sob controle "com um aparato repressor que cresceu na mesma medida que o problema para cuja solução foi criada" (HOLLOWAY, 1997, p. 41). O príncipe regente e seu séquito trouxeram nas bagagens a Intendência Geral de Polícia da Corte e do Estado do Brasil (posterior Intendência Geral da Polícia), responsável por inúmeras funções: obras públicas, abastecimento da cidade e iluminação, ordem pública, vigilância da população, investigação de crimes e capturas de criminosos, recrutamento e deserção de pessoas no serviço militar, entre outras.

Rugendas (1972, p.109), ao descrever a "diversidade das classes inferiores" na cidade do Rio de Janeiro no início do século XIX, comenta que o colorido da "raça africana" ressaltava "ainda mais o caráter sombrio dos índios que aparecem no mesmo quadro, na qualidade de barqueiros, pescadores ou tropeiros". Para o artista-viajante, via-se "no Rio, muito poucos índios selvagens verdadeiros, e sua aparição chama a atenção dos próprios habitantes", todavia acreditava no medo e temor dos "índios selvagens" e preferiam-se os "índios civilizados" porque morando estes próximos à cidade "já abandonaram a vida selvagem há várias gerações e se misturavam com outras raças" (RUGENDAS, 1972, p.109).

De acordo com Bessa Freire e Malheiros (2009), a partir dos documentos do Fundo Polícia da Corte, na cidade do Rio de Janeiro os indígenas eram discriminados, reprimidos como "caboclos"[5],

[5] Transformar indígenas em "caboclos" era a primeira violência, de muitas outras sofridas no espaço urbano, pois o conceito tinha uma acepção bastante pejorativa na época. Saint-Hilaire (1964: 162) foi um dos primeiros viajantes a escrever sobre o uso depreciativo do

moravam em cortiços. Outros, sem emprego e sem domicílio certo, vagavam por tabernas e vendas de bairros como Candelária, Santa Rita e São José, em permanente conflito com a polícia (BESSA FREIRE; MALHEIROS, 2009). Migrando de diferentes regiões do Império, os índios residiam nos guetos da cidade e ali eles vivenciavam distintas situações. O registro de Rugendas, nesse sentido, corrobora com o que se pensava sobre os indígenas no espaço urbano, particularmente na corte. Por outro lado, Rugendas salienta o emprego da mão de obra indígena em diversas funções, como barqueiros, pescadores, tropeiros.

Das aldeias para a cidade

Na corte, os indígenas realizavam toda a sorte de serviços. Eles vendiam água potável e objetos de arte que produziam, trabalhavam como correios, jornaleiros, pescadores (principalmente na pesca de baleias). No Arsenal da Marinha, para onde eram remetidos através do recrutamento forçado nas províncias e muitos chegavam ainda crianças, aprendiam ofícios variados; trabalhavam nas repartições da Aguada, Barca d'Água, embarcações miúdas, escaleres, no serviço de cabotagem, artilharia, entre outros. Acreditava-se, contudo, que tinham "aptidão" para o serviço de remeiros (SILVA, 2016). Jean B. Debret observou que no Arsenal da Marinha trabalhavam vários caboclos, alojados com suas famílias, especialmente empregados nos "serviços de canoas particulares do imperador do Brasil" (1834: 21). Através da prestação de serviços militares obrigatórios, a

conceito. Para o francês, *caboclo* ou *caboco* tratava-se de um "apelido injurioso aplicado aos indígenas em diversas Províncias do Brasil". Acionar essa categoria era uma forma classificatória de evidenciar o processo de 'catequização' e 'civilização', por outro lado, marcava-se o lugar e o tratamento que aquele indígena (denominado caboclo) tinha no espaço, no caso a cidade do Rio de Janeiro.

força de trabalho indígena era explorada ainda na Armada, Exército, Guarda Nacional e nas obras públicas.

No tocante ao uso da mão de obra indígena nas obras públicas, observa-se que eles foram importantes na construção da cidade do Rio ao longo dos séculos. A carta escrita por André Soares de Souza, em 13 de novembro de 1686, relata o uso imprescindível da mão de obra indígena na construção do Aqueduto da Carioca (atual Arcos da Lapa) "a qual obra se não pode fazer sem assistência dos Indios (...)" (SOUZA, 1686). Pedia-se a João Furtado de Mendonça o pagamento de quatro vinténs aos indígenas, pois era costume que eles ganhassem os jornais, comida e varas de panos. Os indígenas, entretanto, jamais foram pagos (BESSA FREIRE; MALHEIROS, 2009).

A relação dos índios com a cidade é anterior ao século XIX, não somente pelo fato da mesma ter sido erigida em territórios indígenas e ser protegida por aldeamentos (criados nas proximidades), mas porque ao longo de todo o período colonial e pós-colonial a exploração da mão de obra indígena foi promovida por autoridades, usufruída por particulares, como demonstraram Ondemar Dias (1998) e Maria Celestino de Almeida (2003). Os próprios chefes indígenas, todavia, salientaram a continuação dessa prática no Dezenove, como fez o capitão-mor José Pires Tavares. O chefe da aldeia de São Francisco Xavier de Itaguaí, em carta datada de 25 de maio de 1805, relatava ao vice-rei suas dificuldades para o envio de recrutas às forças armadas, homens "capazes de exercer o serviço de sua alteza real, da pesca de baleias" (TAVARES, 1805, p.373).

Tavares, na ocasião, queixava-se dos indígenas solteiros, enviados para a "dita pesca", pois não retornavam ao aldeamento de Itaguaí. A cidade parecia exercer certo fascínio sob os que eram enviados à corte, especialmente aqueles sem uniões estáveis na aldeia. Mas os casados voltavam "Nú [nus], sem trazerem com que cobrir as necessidades de suas mulheres e filhos" (TAVARES, 1805, p.373). Nas entrelinhas da carta, é possível perceber que o chefe

indígena criticava a política de recrutamento da Coroa portuguesa, pois estava contribuindo para a depopulação da aldeia e pouco os beneficiava. Os indígenas recrutados da província do Rio de Janeiro eram enviados das regiões de Mangaratiba, São Gonçalo, Itaguaí, São Lourenço, Cabo Frio e Vila Nova, áreas com forte presença indígena e onde existiam aldeamentos (SILVA, 2016).

Coerção, maus tratos, descontentamento pelos baixos soldos recebidos, péssimas instalações, estão entre as razões que motivavam as deserções e as revoltas indígenas no Arsenal da Marinha. Para Juvenal Greenhalgh (1951, p. 100), "Os índios não se aclimavam à disciplina e à rotina fastidiosa do Arsenal e desertavam constantemente, fugindo para as aldeias de onde tinham vindo". Silvana Jeha (2013), por sua vez, demonstrou que os indígenas (em diferentes províncias) fugiam do recrutamento forçado, pois as notícias dos horrores no Arsenal da Marinha da Corte, na Armada, por exemplo, circulavam em várias regiões do reino, posterior Império brasileiro. Fato que desagradava demasiado os inspetores da Marinha. O caráter coercitivo e violento do recrutamento militar[6] no século XIX não é uma novidade na literatura histórica e tão pouco era "uma imposição totalmente arbitrária do Estado" (MOREIRA, 2011, p. 85).

Insatisfeitos, os indígenas também utilizaram a escrita como instrumento de reivindicação de seus direitos e denúncia de maus tratos. Através de requerimentos, eles manifestavam seus descontentamentos, resistiam. Foi o que fizeram os remeiros da Fortaleza da Barra, insatisfeitos por não terem os mesmos direitos dos demais "Indios do Serviço deste Arsenal". Enviaram um requerimento, com alguns homens, cobrando melhorias ao príncipe regente, conforme o documento abaixo.

[6] A historiadora Vânia Moreira (2011) ressaltou a importância das instruções de 10 de julho de 1822 que estabelecia as disposições gerais do recrutamento militar, vigorando até 1875 – ano em que os critérios foram atualizados e o alistamento de corte universalizante foi instituído.

> ultimamente a respeito do dos Índios remeiros da Fortaleza da Barra, pela informação junta do Capitão de Mar-e-Guerra Patrão-Mór consta que os suplicantes não tem as co-comodorias como os mais Índios do Serviço dêste Arsenal, e os julga com menos trabalho, porém em atenção a maior carestia dos mantimentos, parece merecerem mais alguns aumentos para sua subsistência, e é tudo quanto tenho de poder por na presença de Vossa Alteza, que mandará o que fôr servido. Arsenal Real da Marinha, 13 de março de 1810 (ALGUNS HOMENS E ÍNDIOS REMEIROS DA FORTALEZA DA BARRA, 1810).

As deserções e as reclamações não cessavam e, em momentos diversos, chegavam às instâncias mais altas de poder como o Ministério da Marinha. O ministro, por sua vez, exigia explicações dos inspetores do Arsenal, que eram obrigados a dar explicações. O ofício de José Santa Rita (datado de 15 de abril de 1812), enviado ao ministro Inácio da Costa Quintela, permite essa reflexão. No documento, o inspetor declarava: "Os motivos que os Índios do serviço dêste Arsenal alegam para a sua continuada deserção ser o não se lhe pagar é falso, pois que dos empregados são eles os mais bem pagos" (SANTA RITA, 1812). Ser "mais bem pagos" significava receber todos os dias "a quantia de CR$0,12 e outros CR$0,12 para completar a quantia de CR$0,24 que vencem diariamente e recebem mensalmente", conforme explica José de Santa Rita no ofício. O inspetor admitia, contudo, que havia demora no pagamento "só com aquele atraso que sofrem os demais, bem entendido que os Índios, marinheiros do Armazem e Casa das Velas e os Carpinteiros, são das classes de menor dívida, que excedem de três meses" (SANTA RITA, 1812).

As deserções indígenas nas forças armadas era um problema para a administração pública há tempos. Para evitá-las, por exemplo, no Arsenal Real do Exército, o Conde de Aguiar, secretário do Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, enviava um aviso (dois anos antes do inspetor do Arsenal da Marinha) a Francisco

Bento Maria Targini, tesoureiro-mor, ordenando a assistência mensal de setenta e dois mil e novecentos e sessenta réis para o pagamento dos indígenas no Arsenal Real do Exército. A quantia deveria ser entregue ao intendente do Real Trem e distribuída a eles diariamente para evitar a deserção. O documento dizia:

> Remeto a V. Sa o aviso que me foi dirigido pela Secretaria de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, para que V. S. mande entregar a Caetano Pimentel do Vabo, Brigadeiro e Intendente do Real Trem a quantia de setenta e dois mil nove centos e sessenta réis, para pagamento dos vencimentos dos Índios, que trabalharão no Arsenal Real de Exercito, e no Escaler Real, cuja quantia V. S. *mandara entregar no principio de cada mês ao mesmo intendente do Real Trem, porque diariamente vá pagando aos ditos Índios, a fim de eles se conservarem*. Rio de Janeiro em 18 de Julho 1810. Conde de Aguiar = Sr. Francisco Bento Mª Targini (AGUIAR, 1810; grifos nossos).

As instalações e alojamentos do governo eram utilizados para abrigar os índios que eram remetidos à corte. Jean B. Debret (1834) documentou que o Rio de Janeiro constantemente era visitado por famílias de 'selvagens civilizados', alojadas na Ilha das Cobras ou hospitaleiramente no Campo de Santa Anna, nas oficinas e alojamentos das obras públicas do governo. Foi o caso dos 80 Botocudo trazidos para o Arsenal da Marinha, em 1824, onde "conservaram-se isolados na Ilha das Cobras, nus, e em perfeita miséria, em um estado tão nojento quase como o dos porcos, sem verem nada mais de civilização, do que gente vestida que os vinha ver, para os escarnear" (CORREIO OFFICIAL, 1840).

Os indígenas eram trazidos através do recrutamento forçado, mas também por meio de negociações feitas com capitães-mores ou caciques indígenas – José Pires Tavares deixa isso claro no

requerimento supracitado e, de igual modo a correspondência do ministro da Justiça, José Lino Coutinho, enviada em agosto de 1831 à Câmara Municipal do Rio.

> Manda a Regencia em Nome do Imperador pela Secretaria d'Estado dos Negocios do Império participar à Camara Municipal desta Cidade que tendo chegado da Provincia de Matto Grosso mais nove Indios, de Nação Guaná e o Capitão Gabriel Augusto Guanitá que os acompanha; cumpre que a mesma Camara providencie acerca somente da subsistencia delles, *na conformidade do que se precedêo com os primeiros*; visto que a respeito do vestuario, e fornecimento dos gêneros que sollicitão, vão ser satisfeitos pela Intendencia Geral da Policia. Palacio do Rio de Janeiro em 12 d'Outubro de 1831 – Jose Lino Coutinho (COUTINHO, 1831a; grifos nossos).

A correspondência mostra uma rede institucional criada para garantir a permanência de indígenas na cidade e, deste modo afiançar a utilização da sua força de trabalho em diferentes atividades. Para isso, era fundamental envolver os caciques e capitães mores das aldeias. Da província do Mato Grosso, o cacique Gabriel Augusto Guanitá veio com "mais nove Indios de Nação Guaná" (COUTINHO, 1831a), deixando claro que num momento anterior outros Guanitá/Kinikinau já tinham sido enviados à capital do Império. A subsistência dos Guaná cabia à Câmara Municipal e à Intendência Geral da Polícia competia providenciar as vestimentas e os "generos que sollicitão", segundo o ofício.

Diferentes instituições tinham o interesse de controlar a mão de obra indígena, conforme salientam Bessa Freire e Malheiros (2009). Havia uma disputa, por exemplo, entre o Arsenal da Marinha e a Câmara Municipal pelo domínio dos indígenas presos. A Câmara recorrentemente requeria "com muita frequência a mão de obra indígena para os serviços nas obras públicas, como é o caso da reforma do Passeio Público, em 1831, que contou com o trabalho de

índios remetidos inclusive de outras províncias do Brasil" (BESSA FREIRE; MALHEIROS, 2009, p. 84-85). Esses indígenas eram os Guaná/Kinikinau, responsáveis pela revitalização do Passeio Público, conforme o despacho "officio (?) para engajam 9 Indios para [o] trabalho no Passeio Público. 20 de (?) de 1831" (COUTINHO, 1831b)

José Lino Coutinho, em resposta a um ofício da Câmara Municipal, solicitando informações sobre os Guaná/Kinikinau, informava que o intendente da Polícia tinha providenciado para eles vestimentas e os havia batizado. O ministro da Justiça dizia ainda "e que, feito isto, pode a referida Câmara admitir ao serviço do seu Município aqueles que o quiserem" (COUTINHO, 1831c). De acordo com as Atas da Câmara Municipal, sessão realizada em 1º de outubro de 1831, os senadores agradecem ao fiscal da freguesia de Santa Ana pelo envio de informações sobre 19 indígenas que viviam naquele bairro. Na ata consta a seguinte resposta:

> O Ofício do Fiscal da Freguesia de Santa Anna participando que tinha recebido do Procurador 94$240 réis para sustento dos 19 Índios, e q tinha os dado ao Administrador das obras para o fornecimento, e igualmente declarando que os dos Índios se ofereceram a trabalhar, e q desejavam serem Vacinados, e Batizados. Mandou-se agradecer ao Fiscal os seus bons Serviços e recomendar q os fizesse quanto antes Batizar, Vacinar, e resolveu-se q se participasse ao governo o Oferecimento q tinham feito (CAMARA MUNICIPAL DO RIO DE JANEIRO, 1831, p. 307).

O fiscal da freguesia de Santa Ana apresenta um dado novo, a existência de 19 índios ali vivendo, trabalhando nas obras de melhoramento da cidade, manifestando o desejo de se vacinarem e receber o batismo. Certamente, entre eles estavam os Guaná/Kinikinau vindos com o capitão Augusto Guanitá. Outro ponto

que nos chama a atenção nos despachos da Secretaria de Estado dos Negócios do Império e a Câmara Municipal é o batizado de indígenas, atribuição da Intendência Geral da Polícia. Esse ritual católico, o batismo, era uma estratégia utilizada pelo poder central para controlar a população (inclusive os indígenas) na cidade do Rio de Janeiro, tendo em vista a inexistência do registro civil (criado apenas em 1874). Os documentos paroquiais (os assentamentos de nascimento, batismo e óbito) oficializavam os indivíduos perante o Estado e, consequente recenseavam os habitantes. Não podemos esquecer que os documentos religiosos foram imprescindíveis para a realização dos primeiros censos provinciais brasileiros. Por outro lado, podemos compreender o batismo como uma espécie de passaporte, salvo-conduto utilizado para destituí-los de sua condição de "ser indígena", estimulando a "assimilação" no espaço urbano. Pois ali, os indígenas eram considerados 'civilizados' e denominados de caboclos.

É o que diz Debret. Para o francês, o termo caboclo era um nome genérico, atribuído a "tout Indien civilisé, c'est-à-dire qui a reçu le baptême" (1834, p. 21), portanto, aos indígenas civilizados, que receberam o batismo. Os documentos acima mencionam o desejo dos Guaná/Kinikinau de receberem o batismo. Se os próprios manifestavam tal ensejo, talvez esse rito católico fosse uma estratégia indígena para fugir do pesado estigma de "selvagem", "primitivo", do medo e preconceito dos citadinos. Hipótese, no entanto, que precisa ser investigada. No olhar de Debret (1834, p. 16), eles "tornam-se excelentes trabalhadores quando civilizados e dão provas de uma inteligência perfeita onde quer que sejam empregados". Assim, a condição para os indígenas serem bons trabalhadores e inteligentes era tornarem-se *civilizados*.

A vida na capital política do Império Brasileiro era cheia de percalços e desafios. Os indígenas trabalhavam duramente nas Forças Armadas, nas obras públicas, mas também no serviço doméstico.

Assim como Maria Caetana, eram explorados na casa de nobres e afortunados. A situação degradante (próxima à escravidão) dos indígenas que trabalham nas casas de particulares foi denunciada por Luiz Fortunato de Britto Abreu Souza e Menezes (desembargador chefe da Polícia) ao ministro da Justiça e mereceu intervenções de diversas instituições. O desembargador chefe da Polícia da Corte, em 26 de agosto de 1845, remetia um ofício ao ministro da Justiça, José Carlos Pereira de Almeida Torres, informando que uma indígena chegava de São Matheos, na lancha Senhora de Ajuda, e seria entregue ao particular Francisco José Martins de Oliveira. O ministro da Justiça, em resposta ao ofício, enviou um aviso (datado de 02 de setembro do mesmo ano) ao desembargador chefe da Polícia e ao juiz de Órfãos no qual convidava às autoridades "a adoptar as mais efficazes providências, não só a respeito desta, como de quaisquer outros que já existam nesta corte, ou venham para o futuro, *afim de que não se possa abusar da sua natural simplicidade, reduzindo-os ao estado de quase perfeito cativeiro*" (TORRES, 1845, p. 200; grifos nossos).

A história chegou ao conhecimento de D. Pedro II e o imperador exigiu que todos os indígenas "assim trazidos" para o Rio de Janeiro, fossem questionados quanto ao tratamento a eles dispensados – se eram bem tratados, se queriam ou não continuar servindo nas casas onde trabalhavam e se eles desejavam retornar às suas aldeias de origem, utilizando para isso os recursos da Secretaria de Estados dos Negócios do Império (TORRES, 1845, p. 200). No caso de permanência no emprego, haveria um acordo entre patrões e empregados – sobre o valor a ser pago pelos serviços – e firmado em *contrato de locação* dos mesmos serviços "nos termos da lei que regula taes contractos" (TORRES, 1845, p. 200). Os indígenas deveriam acordar "um justo e razoável arbitramento de seus serviços" para firmar os contratos, celebrados através da figura do curador (devidamente nomeado). O locatário, por sua vez, se

responsabilizaria "além da paga estipulada, a fazer baptizar o locator, se ainda o não estiver, e a instruí-lo nas máximas e preceitos da nossa religião", conforme as determinações de D. Pedro II, expressas no aviso supracitado do Ministério da Justiça. As medidas proposta visavam cessar *"o escandaloso abuso com que muitos indígenas existem a serviço de pessoas particulares, talvez constrangidos, e se que disso tirem o menor proveito*" (TORRES, 1845, p. 200; grifos nossos).

A história da mulher indígena trazida de São Mateus despertou o interesse das autoridades em mapear as reais condições de vida e trabalho dos indígenas, trabalhadores domésticos, na corte e nas províncias. Por outro, sensibilizou os governantes para o tratamento concedido aos indígenas nas casas de particulares. Desse modo, cópias do aviso ministerial da Justiça foram expedidas aos presidentes das províncias, ao chefe da polícia e ao juiz dos Órfãos da Corte (além de ser publicada em jornais de época como o Diário do Rio de Janeiro). Todos deveriam cuidar, no sentido de cessar os abusos, os trabalhos impróprios ou excessivos que colocassem em risco a integridade física dos indígenas. Os inspetores de bairros realizaram um levantamento dos que viviam nas casas de particulares, organizado na Repartição da Polícia da Corte. No relatório final, apresentado na Assembleia, o ministro do Império – em cuja pasta o tema "povos indígenas" constava – divulgou os resultados: existiam *cinquenta e dois indígenas* (entre mulheres e homens), com pessoas em diferentes faixas etárias (BRITTO, 1845, p. 25).

Alguns indígenas aparecem na condição de 'agregados', outros "a título de se educarem", segundo Britto (1845). O ministro relata ainda que pouquíssimos indígenas recebiam por seus trabalhos "*mas todos sem ajuste por escripto, e talvez bem poucos com elle mesmo vocal*" mesmo vocal" (BRITTO, 1845, p. 25). Esse era o panorama, em 1845, dos indígenas empregados como domésticos na corte. De acordo com Sandra Graham (1992, p. 19), em seu estudo sobre

mulheres domésticas no Rio de Janeiro, na época não havia muita distinção entre a situação das domésticas livres e escravas, posto que "qualquer criada podia ser submetida por longo período a trabalho exaustivo, alojamentos úmidos, dieta inadequada ou doenças que caracterizavam a vida do trabalhador pobre". Nesta categoria, certamente figuram as mulheres indígenas. Havia, de fato, um interesse das autoridades em saber quem eram esses trabalhadores, onde residiam e as condições de vida e trabalho; se a situação deles era legalizada "mediante contratos de locação" e, se eram batizados.

De acordo com Debret (1834, p. 16), um grande número de caboclos trabalhavam, como domésticos, na casa de proprietários ricos, durante muitos anos e alguns bastante idosos eram "*servos fiéis e respeitosos*" de ex-governadores, trazidos para a corte "*após o regresso à capital*" (Grifos nossos). O francês relata ainda que as crianças indígenas na idade de doze a quatorze anos eram *"excelentes domésticos, inteligentes, animados e destemidos cavaleiros, caçadores e nadadores*" (DEBRET, 1834, p. 16). A mobilização e o destaque concedido à problemática dos indígenas empregados como domésticos na corte deixam entrever o forte interesse na mão de obra indígena, especialmente para o trabalho nas obras públicas, já que boa parte da mão de obra escrava estava canalizada para a lavoura do café (BESSA FREIRE; MALHEIROS, 2009). Os indígenas estavam na ordem do dia.

Considerações finais

Metrópoles em todo o mundo são habitadas por pessoas pertencentes a variados povos e, assim, cada vez mais são territórios sem fronteiras – ao menos deveriam ser. Migrantes e imigrantes deslocam-se para os grandes centros urbanos seduzidos pelas ilusões do progresso, outros são obrigados a fugirem de perseguições, guerras, ameaças, muitos buscam melhores condições de vida.

No presente e, igualmente no passado, os deslocamentos forçados para a cidade do Rio de Janeiro no século XIX, por exemplo, estão entre as razões que motivaram milhares de indígenas a viverem no principal centro político da época.

Ali, habitaram os lugares mais sórdidos e destinados aos poucos afortunados – cortiços, casinhas, ruas –; eles foram considerados vadios, criminosos, tiveram por isso suas liberdades cerceadas e, remetidos aos cárceres fétidos, úmidos, eram disputados por autoridades do Arsenal da Marinha da Corte, Câmara Municipal, Polícia para trabalharem duramente nos serviços de marinhagem, praças, cabotagem, construções navais, artilharia, entre outros. A ideia recorrente da "aptidão dos indígenas", no entanto, era ser remeiros. Consensualmente, pensava-se isso na época. Engana-se quem cogita que só adultos foram submetidos à prática do recrutamento forçado. Meninos, alguns na tenra infância, viajavam dias em barcos e vapores para os alojamentos e escolas do Arsenal, nas quais deveriam aprender um ofício.

Mas as notícias dos horrores da vida na corte viajavam com o vento apavorados, meninos e homens fugiam do recrutamento militar. Os agarrados e obrigados a servir El'Rei, em resposta às rotinas fatigantes, baixos soldos, péssimas instalações e condições de trabalho, desertavam, voltavam para suas aldeias, viviam nas ruas ou negociavam trabalhar em outras atividades como a baleação (pesca ou caça de baleias) nas armações. Eles também se rebelaram, escreveram requerimentos, reivindicaram seus direitos através da escrita e condições de igualdade, conforme fizeram os indígenas remeiros da Fortaleza da Barra. Queriam o mesmo tratamento que recebiam os indígenas do Arsenal da Corte. Percebemos na documentação histórica que alguns alçaram cargos de chefias, como patrão das embarcações miúdas, mas pouquíssimos conseguiram tal proeza.

Vindo de diversas províncias, estimulados por governantes, caciques e capitães-mores, eles também tiveram a sua força de trabalho explorada nas obras públicas. Era preciso pavimentar, prover melhoramentos na cidade, pois o Rio de Janeiro seria por alguns anos a sede da corte portuguesa. A situação análoga à escravidão dos indígenas que trabalhavam como domésticos, todavia escandalizou as autoridades. D. Pedro II exigiu informações mais precisas e que a atividade fosse regularizada.

Os arquivos no Rio de Janeiro, especialmente os fundos e coleções do Arquivo Nacional, são fundamentais para discutirmos a presença indígena na capital e no estado do Rio de Janeiro. Nesses arquivos existem centenas, milhares de indígenas cujas trajetórias de vida se confundem com a história do território fluminense, especialmente com a cidade. Muito ali lembra os povos indígenas – os Arcos da Lapa, o Paço Imperial, a Ilha das Cobras, o Campo de Santana, o Passeio Público, as ruas, os topônimos, as comidas, os costumes. A História convencional, tão preconceituosa, e a memória, seletiva que é, tentaram silenciar a importância dos povos indígenas para a História desse estado. Território indígena, em todas as suas acepções, o Rio de Janeiro foi, continua e sempre será por eles habitado. Com suas histórias, línguas, narrativas, culturas, saberes, os indígenas transformam e enriquecem o Rio. Disso não podemos duvidar!

Bibliografia

Fontes primárias

AGUIAR, Conde. *Aviso da Secretária do Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra a Francisco Bento Maria Targini, tesoureiro-mor, ordenando a assistência mensal aos índios*. Fundo Conselho da Fazenda, Decretos e avisos ao Tesoureiro Mór do Real Erário (1808-1816), códice 34.

ALGUNS HOMENS E ÍNDIOS REMEIROS DA FORTALEZA DA BARRA. *Requerimento enviado ao ministro da Marinha, em 13 de março de 1810*. Em: Ofícios do Inspetor do Arsenal da Marinha (1808-1814). Arquivo da Marinha, 1810.

BRASIL. *Recenseamento do Brazil em 1872*. Rio de Janeiro: Typ. G. Leuzinger, 1874. (Livro 5)

BRITTO, Joaquim M. de. *Relatório de 1845 apresentado a Assembléa Geral Legislativa na 3ª Sessão da 6ª Legislatura*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1846.

CÂMARA MUNICIPAL DA CORTE. *Atas das Sessões da Câmara Municipal – 1830-1831*. Arquivo Nacional, códice 107, fls. 305 a 307.

CORREIO OFFICIAL. Hemeroteca da Biblioteca Nacional, 1840.

COUTINHO, José Lino. *Ofício da Secretaria d'Estado dos Negocios do Império participar à Camara Municipal desta cidade*. Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, Série Assistência a Alienados, folha 1, 1831a.

COUTINHO, José Lino. *Despacho de José Lino Coutinho autorizando o envio de 9 índios para as obras do Passeio Público, de 15 de Outubro de 1831*. Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, Série Assistência a Alienados, verso da 2ª folha, 1831b.

COUTINHO, José Lino. *Ofício da Secretaria d'Estado dos Negocios do Império participar à Camara Municipal em resposta ao ofício de 6 (?)*. Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, Série Assistência a Alienados, folha 1, 1831c.

GALHARD, Diogo Maria. *Memória VII Sobre os meios modos de obter conservar seguridade publica nesta Cidade Corte do Rio de Janeiro Rio de Janeiro, 30 julho 1818*. Por Diogo Maria Gallard. Anais da Biblioteca Nacional, documento – 62 250, 12 326.

REZENDE, Estevão Ribeiro de. *Ofício ao juiz do Crime do bairro da Sé, Manoel Pedro Gomes. Registros de Ordens e Ofícios expedidos pela Polícia*. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, Fundo Polícia da Corte, códice 0329, 1819.

SANTA RITA, José de. *Ofício enviado ao ministro Inácio da Costa Quintela, de 15 de abril de 1812*. Em: Ofícios do Inspetor do Arsenal da Marinha (1808-1814). Ofícios dos Inspetores da Marinha. Arquivo da Marinha, 1812.

SOUZA, André Soares de. *Carta a João Furtado de Mendonça*. Arquivo Nacional, Fundo Vice-Reino, caixa 770, pacote 2, documento1.

Fontes secundárias

ALMEIDA, Maria R. Celestino de. *Os índios no tempo da Corte – reflexões sobre política indigenista e cultura política no Rio de Janeiro oitocentista*. REVISTA USP, São Paulo, n.79, p. 94-105, Set.-Nov., 2008.

_____. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

BESSA FREIRE, José Ribamar. *Os Índios em Arquivos do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro: Nepe/UERJ, 1995.

BESSA FREIRE, José Ribamar; MALHEIROS, Márcia. *Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril – cortiços e epidemias na Corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

DEBRET, Jean Baptiste. *Voyage pittoresque et historique au Brésil*. Paris: Institut de France, 1834, vol. 1.

DIAS, Ondemar. *O índio no Recôncavo da Guanabara*. Revista do IHGB: Rio de Janeiro, 159 (399): 399-641, Abr/Jun, 1998.

GREENHALGH, Juvenal. *O Arsenal de Marinha do Rio de Janeiro na história 1763-1822*. Rio de Janeiro: Editora Noite, 1951.

HOLLOWAY, Thomas H. *Polícia no Rio de Janeiro – repressão e resistência numa cidade do século XIX*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1997.

JEHA, Silvana. Caboclos ao mar: Indígenas na Armada Nacional e Imperial do Brasil. Em: VI Encontro Estadual de História – ANPUH/BA. Bahia. Anais eletrônicos – VI Encontro Estadual de História. Bahia: UFRB, v. 1, p.1-10, 2013.

LUCCOCK, John. *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil*. São Paulo e Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia, 1975. [1820]

MOREIRA, Vânia. *Vestir o uniforme em índios e torná-los cidadãos. Reflexões sobre recrutamento militar, reclassificação social e direitos civis*

no Brasil imperial. Em: Miquéias H. Mugge; Adriano Comissoli. (Org.). Homens e armas: recrutamento militar no Brasil – Século XIX. 1ed.São Leopoldo: Oikos, 2011, p. 65-94.

RUGENDAS, Johann Moritz. *Viagem pitoresca ao Brasil*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1972. [1827]

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938. [1830]

SILVA, Ana Paula da. *O Rio de Janeiro continua índio: território do protagonismo e da diplomacia indígena no século XIX*. Tese (Doutorado em Memória Social) Rio de Janeiro, UNIRIO – Centro de Ciências Humanas, 2016.

TAVARES, José Pires. Carta do capitão-mór da aldêa de Itaguahy, 1805. Em: SOUZA SILVA, J. N. de. *Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro*. Revista do Instituto histórico e geográfico do Brasil, t. XVII, 3ª série, n.14, 1854.

TORRES, José C. P. de Almeida. *Avisos Ministério da Justiça – Sobre o Trabalho dos Índios em Casas de Particulares e Outras Providências*. Em: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.) Legislação Indigenista no século XIX. São Paulo: EdUSP, Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.

POVOS INDÍGENAS E A VIOLÊNCIA NA PROVÍNCIA PAULISTA NA ÚLTIMA DÉCADA DO IMPÉRIO[1]

Soraia Sales Dornelles

A compreensão histórica do desenvolvimento socioeconômico de São Paulo da segunda metade do século XIX tem sido dada, sobretudo, a partir dos processos de expansão da produção cafeeira e ferroviária que, por sua vez, estiveram entrelaçados ao movimento imigratório estrangeiro e à "passagem" do trabalho escravo para o trabalho livre. Na década de 1880, São Paulo havia se tornado a província mais rica do Império, decorrente da produção de café. A fronteira agrícola avançava lenta e continuamente sobre uma vasta região (1/3 do território paulista) que aparecia em um mapa de 1887 como "terrenos desconhecidos habitados por índios"[2]. Para os povos indígenas da província – Kaingang, Guarani, Xavante –, a história paulista envolveu, além de café-ferrovia-imigração, processos extremamente violentosde deslocamentos forçados de áreas de ocupação tradicional com perdas territoriais irreparáveis, inserção nos mercados de trabalho emergentes em situação desfavorável, submissão à política assimilacionista imperial e a perseguição genocida. Perante tais situações, os indígenas protagonizaram

---

1 Este artigo é uma versão modificada de partes do capítulo 6 de minha tese de doutorado "A questão indígena e o Império: índios, terra, trabalho e violência na província paulista, 1845-1891" (2017).

2 Regenstein Library, University of Chicago, Map Collection. *Carta da Província de São Paulo organizada e gravada por Claudio Lomellino de Carvalho*, 1887. Rio de Janeiro: Laemmert &Cia.

múltiplas estratégias na busca da garantia de direitos territoriais e identitários, bem como de integridade física, enfrentando ações de violenta retaliação.

Este capítulo procura apresentar aos leitores, de forma sucinta, um aprofundamento sobre as condições específicas que marcaram as lutas entre o avanço do capital e os interesses indígenas, os confrontos políticos e territoriais e as justificativas do extermínio étnico e social dos índios na última década do império brasileiro. A documentação produzida pela polícia paulista em diversas esferas e a imprensa nos permitem mergulhar em um universo particular de violências, moralismos e intenções relativas aos povos indígenas.

Um processo judicial para investigar a "suposta morte" de índios no Oeste Paulista

Em agosto de 1882, uma correspondência do delegado de Santa Cruz do Rio Pardo notificou a presidência da província sobre o *assalto* que "os índios bravios do sertão" haviam infligido à fazenda de Domingos de Ferreira Medeiros, no lugar conhecido por Laranja Doce, resultando na morte de três escravos. Anualmente, quando se faziam as derrubadas e roças, os índios surpreendiam os trabalhadores, cometendo "mil atrocidades com o fim unicamente de roubarem as foices e os machados, alvo objetivo de sua selvagem cobiça"[3]. O relato do delegado procurou apontar a constância desse tipo de evento, dos inúmeros pedidos de auxílios e do abandono que aquela parte da província experimentava. Sua sugestão era a

[3] Arquivo Público do Estado de São Paulo (APESP). Fundo Polícia. Manuscritos. Cx.186, CO.2621, Maço Fatos Notáveis Agosto. Os documentos citados nesse texto tiveram sua redação adaptada às normas contemporâneas da língua portuguesa.

criação de um aldeamento naquela parte da província, na tentativa de apaziguar o sertão.[4]

Como muitas outras, a família Medeiros havia migrado de Minas Gerais em direção ao Vale do Paranapanema paulista e ali adquiriu uma extensa área de terras *incultas*. Depois da morte do maior e mais famoso posseiro daquelas bandas, José Theodoro de Souza, em abril de 1875 (DORNELLES, 2017; DI CREDO, 2003) seu cunhado, João da Silva Oliveira – "o mais temível adversário que os índios encontraram"–, "grande explorador" que era (COBRA, 1923, p.62). permaneceu realizando suas andanças de reconhecimentos em outras partes do Paranapanema, inclusive, em áreas que estavam para além do grande latifúndio do parente, como o vale do Rio do Peixe, completamente desconhecido até então. A experiência ao lado do "Posseiro Mor" lhe relegou a presteza em executar posses: "Não podendo registrar *ocupações,* pois que a lei de 1850 proibia, traduziu sua intenção nas escrituras de venda, pura e simples, que outorgou como se realmente vendesse o que era seu, de muito tempo" (COBRA, 1923, p.62).Um dos compradores dessas posses foi Domingos Ferreira de Medeiros. [5]

---

[4] O Regulamento das Missões foi um decreto imperial publicado em junho de 1845, cujo fim era definir a política para os indígenas da nação. O *Regulamento* reafirmava o sistema de aldeamentos como modelo civilizatório, tendo como finalidade a assimilação dos índios à sociedade nacional através da ocupação das terras e de sua transformação em trabalhadores a serviço do Estado. O documento estabeleceu os cargos de diretores gerais de índios para províncias. (ALMEIDA, 2010; KODAMA, 2009; SAMPAIO, 2009; CUNHA, 1992).

[5] A Lei de Terras visava distinguir as terras públicas, *devolutas,* das terras privadas, além de determinar a compra como única forma de acesso às terras devolutas. O sentido de devoluto compreende a ideia de não ocupado e, mais especificamente, conforme a Lei de 1850, não tomado por cultura ou morada. Nesse sentido, as terras nas quais se reconhecia em inúmeros documentos a presença de índios, considerados hostis em sua maioria, foram enquadradas como devolutas. Para uma discussão sobre a relação entre as populações indígenas e a Lei de terras, consultar: DORNELLES, S.S. *A questão indígena e o Império,* 2017, especialmente cap.1.

Na notícia histórica produzida por Armador Nogueira Cobra na década de 1920[6], a família Medeiros ganhou destaque por ter vivido cerca de trinta anos, praticamente isolada, nas fronteiras do sertão paulista. O autor da notícia dizia não lhe sair do espírito a impressão que teve ao ver a família Medeiros por lá: "'Porque é que o sr. tem o pilão do monjolo dentro da sala e este socando ali', lhe perguntamos? 'É que o índio, ouvindo o barulho do monjolo que se empina e desce seguidamente e oculto deste, intimida-se e não se aproxima para nos atacar durante a noite' respondeu" (COBRA, 1923, p.75).

Os conflitos entre os moradores do sertão paulista e os indígenas eram constantes, como disse o delegado de Santa Cruz, e pareciam alargar-se com o avanço do povoamento e da expansão produtiva. A retaliação aos índios não tardaria. Um documento datado de novembro de 1882 tratou do assassinato de dois índios Xavante e outros que ficaram feridos, no distrito de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. De tal crime foi acusado o "ex Juiz Comissário Miguel de Paula Medeiros e seus companheiros"[7]. A primeira diligência não resultou em grandes progressos. Foram inquiridas cinco testemunhas, que se referiram em concordância à pessoa de Felicio Malitas "e a quem dão como bem informado todo o ocorrido". O juiz de direito da comarca ordenou, então, que a autoridade policial local se dirigisse juntamente com o escrivão, testemunhas e peritos para o local denominado Capivari, deste Termo[8]:

---

6 A notícia história de Amador Nogueira Cobra é uma das mais importantes fontes sobre a história do Paranapanema paulista e sua História Agrária, contendo preciosas informações sobre o processo de apropriação das terras pela posse e os conflitos daí recorrentes.

7 APESP, Fundo Polícia. Manuscritos, 1882, Cx. 186, CO2621, Maço "Fatos Notáveis Novembro".

8 Essa informação é confirmada também pelo jornal *Correio Paulistano* (CP), 18830215. Ed. 7922.

> (...) onde constará terem sido assassinados os Índios Xavantes, logo foi descoberta a sepultura em que haviam sido enterrados os cadáveres dos índios assassinados, as quais com efeito lá se acham mas estando esses corpos em estado tal de putrefação e *deterioramento* não foi possível proceder-se a corpo de delito como desejamos, pelo que limitei-me fazer no auto a declaração de descoberta dos cadáveres e do local da sepultura.[9]

Depois disso, foi remetido o auto da exumação para o juiz de direito. Alguns dias depois da diligência, o juiz municipal de Santa Cruz do Rio Pardo informou a existência de planos de Miguel de Paula Medeiros, que vinha "convidando e ajuntando capangas", para furtar ao escrivão o processo do qual era acusado[10]. O plano do incriminado se efetivou. O inédito neste caso foi o arrolamento de um processo que investigava a morte de índios, acusava o autor do crime, ainda mais que promovido por família de *memorável* sertanejo.

A coisa não se resolveria facilmente, se é que teria solução: por volta de outubro de 1883, apareceram acusações de que o subdelegado de polícia de São José dos Campos Novos, José Pedro Coimbra Villas-Boas, estaria acobertando o criminoso. Este, defendendo-se, disse que a falácia era fruto de vingança, por ter ele intercedido em caso de uma situação de violência doméstica, envolvendo um marido que queria matar a sua mulher. De qualquer modo, em novembro, ao responder um ofício que demandou esclarecimentos sobre o paradeiro de Miguel de Paula Medeiros, ele disse que "tal crime não existe, só um inquérito que ainda não está

[9] APESP, Fundo Polícia. Manuscritos, 1882, Cx. 186, CO2621, Maço "Fatos Notáveis Novembro".

[10] APESP, Fundo Polícia. Manuscritos, 1883, Cx. 187, CO2622, Maço Fevereiro.

processado"[11]. O Juiz de Direito da Comarca de Lençóis também acusou o subdelegado de sumir com as provas do crime.

O jornal *Correio Paulistano,* uma importante folha do período, acompanhou o caso e, dali, podemos mensurar o fato a partir de outras perspectivas. Em 24 de outubro de 1882, a matéria "Assassinato de índios"[12] ocupou a capa da folha. A denúncia veio do interior, de "pessoa fidedigna", e buscou chamar a atenção da presidência da província sobre grave ocorrido. Segundo o informante, a *tribo* dos Xavantes vivia no distrito de São José dos Campos Novos, há longos anos percorrendo os campos da Capivara, "sem jamais haver cometido o mínimo atentado contra a propriedade ou pessoas dos sertanejos dessas paragens", ou viajantes que por ali passassem. Entretanto, no dia 10 de agosto, Miguel de Paula Medeiros, Juiz Comissário daquele distrito, seu escrivão, Porfírio Alvares da Cruz, e outros membros da comissão, ao depararem-se com os ditos índios, "avançaram sobre os mesmos a cavalo, e deram uma descarga de 14 tiros, resultando disso a morte de dois indígenas e ferimentos em muitos outros que fugiram diante da agressão". Os índios regressaram posteriormente ao local para sepultar os companheiros, "deixando-os com as cabeças para fora da superfície da terra"[13]. O ataque aos índios causou furor entre os moradores daquelas partes, que previam desforras. Mas a confiável testemunha da folha não parava por aí: aproveitou para explicar que Miguel de Paula Medeiros, além do delito de assassinato, vinha cometendo outros crimes igualmente graves:

> (...) o Juiz Medeiros tem cometido no exercício de suas funções, admitindo as testemunhas falsas que os invasores desse distrito

[11] APESP, Fundo Polícia. Manuscritos, 1883, Cx. 190, CO2625, Maço Subdelegados-Recebidos.

[12] Biblioteca Nacional. Hemeroteca Digital (HD). *Correio Paulistano.* 18821024. Assassinato de índios, p.1, col. 1-2.

[13] Idem.

> apresentam para provar cultura e morada efetiva, conseguirem medição de terras devolutas, legitimando assim as posses das mesmas.
>
> O termo de Santa Cruz do Rio Pardo é o maior desta província em território; cortam-no paralelamente os rios Tietê e Paranapanema e a sua área é calculada em 60x30 léguas, quase todas de terras devolutas[14] .

O que queria dizer o articulista é que Miguel de Paula Medeiros não era digno de confiança e quem pagaria por isso seria o Estado, visto que a venda de terras devolutas se tratava de fonte de arrecadação. Atenta ao recado, a presidência provincial demitiu o acusado do cargo.[15] O Juiz Comissário era a figura central de todo o processo de regularização das propriedades particulares em situação ilegal, sendo indicado pelo próprio presidente para atuar em cada município, porém, muitas vezes, acabava atendendo aos interesses locais. Ele deveria atuar a partir da demanda dos proprietários pela regularização de suas terras dando início ao processo, conforme a Lei de 1850. Na região do vale do Paranapanema, aquela era a primeira comissão de demarcação de terras implementada após a regulamentação do procedimento em 1854 (SILVA, 2008, p.181-184)[16]

Em 20 de dezembro, o mesmo jornal trouxe uma defesa pública de Miguel de Paula Medeiros, dirigida ao presidente e ao chefe de polícia da província. Nesta, Medeiros negou a autoria das mortes dos

---

14 Idem.

15 HD. CP. 18821028. Ed. 7815. Assassinato de índios, p.2, col. 4.

16 A autora acrescenta: "Mais estranho ainda, no que concerne à figura do juiz comissário, era que os nomeados para o cargo, ainda que tivessem legítima escusa, a juízo do presidente da província, eram obrigados a aceitá-lo e poderiam ser compelidos a isso por multas de até cem mil-réis". Sobre a Lei de Terras, consultar também: Motta, Márcia M. M. *Nas fronteiras do poder*: conflito e direito à terra no Brasil do século XIX. 2ed. Niterói: Ed. da Universidade Federal Fluminense, 2008.

dois Xavante, alegando estar ciente da existência de um inquérito sobre o fato denunciado em Santa Cruz do Rio Pardo, sobre o que afirmou: "nos abstemos por enquanto de qualquer análise sobre semelhante procedimento: esperamos tranquilos o resultado".[17] Mas não só Medeiros negou a morte dos índios, como o município inteiro uniu-se a ele contra essa "suposta morte", na defesa de que tudo se tratava de "cálculo para se levantar uma perseguição atendendo a influências locais e não ao amor e zelo à justiça"[18].

Os moradores do sertão estavam indignados. Eram repetidamente alvo dos índios e constantemente solicitavam providências ao governo para lhes garantir a vida e a propriedade. Talvez por isso tenham sido centenas os signatários de um abaixo-assinado na defesa de Miguel de Paula Medeiros, entre os quais as mais ilustres autoridades, posseiros, bugreiros (especialistas no extermínio de índios). Antes de tudo, aqueles signatários procuraram proteger um sistema de apropriação territorial. Conforme alegaram, os Xavante "habitam uma grande extensão de campos, parte que se acha em domínio particular, por isso que achando-se cercados, fazem todo o mal possível e matando a criação dos moradores com necessidade para sua alimentação"[19]. Assim, as terras ocupadas pelos Xavante eram tidas como de propriedade particular, adquiridas por posse, ou compra de terras tomadas do mesmo modo. Se o homem de confiança da folha estivesse correto, aquele povo todo usufruía de algum modo dos serviços do juiz comissário Miguel de Paula Medeiros que, "admitindo as testemunhas falsas que os invasores desse distrito apresentam para provar cultura e morada efetiva, conseguirem medição de terras devolutas, legitimando

17 HD. CP. 18821210. Ed. 7858. Secção Livre, p.2, col. 3-5.

18 Idem.

19 Idem.

assim as posses das mesmas"[20]. A ilegalidade era amparada pela força do costume e pelos procedimentos morosos e negligentes das autoridades.

A notícia de que Medeiros e mais de cem pessoas tentaram atacar a casa do novo Juiz Comissário, em 14 de abril de 1883, corrobora nosso argumento. Entre os assinantes do documento, estavam o Sr. Antonio Alves Nantes e João da Silva e Oliveira, "pessoas estas bastantes conceituadas neste município", que "há tempos, com trabalho e despesas próprias" vinham reunindo os índios, possível fonte de trabalhadores para as fazendas locais[21].

Quanto ao caso Miguel de Paula Medeiros, infelizmente, não há informações sobre o seu desfecho oficial. Sobre os Xavante, o governo provincial optou por executar a lei: criou um aldeamento cuja infecunda trajetória veremos a seguir.

Serviço de Catequese e Civilização de Índios como medida de segurança à propriedade particular

Um contingente expressivo de indígenas *apareceu* em Campos Novos do Paranapanema por volta dos anos 1870. Segundo o diretor geral dos índios da província de São Paulo, o brigadeiro Luiz Joaquim de Castro Carneiro Leão, tratava-se de uma "tribo", na casa de um milhar de "inofensivos" e "pacíficos" Xavante. Para o presidente da província eram índios "mansos" que estavam "entre hordas de inimigos e a população civilizada".[22] A sugestão de Carneiro Leão foi a criação imediata de um aldeamento, indicando já um diretor, o cidadão Lycerio Dias Baptista (aquele cidadão que tentou assassinar a mulher, mencionado linhas acima). Em maio

[20] HD. CP. 18821024. Assassinato de índios, p.1, col. 1-2.

[21] HD. CP. 18830414. Interior, p.1, col.3.

[22] RPPSP. 1882, p.58.

de 1883, estava oficializado o aldeamento de São José do Rio Novo. Claro, aquele número imenso de gente "poderia se tornar braços úteis" para a indústria agrícola e pastoril e com pouco dispêndio dos cofres públicos. Contudo, no princípio da década, o governo provincial entendia a criação de aldeamentos mais como uma medida de segurança, que deveria "conter os selvagens e atrair os índios mansos"[23]. Era, assim, uma medida de dupla finalidade: visava à segurança pessoal e à da propriedade dos moradores do interior, bem como à arregimentação de trabalhadores, tornando "úteis à sociedade, homens que vivem ociosos".

Essa identificação de um *novo* grupo indígena no oeste paulista ao final do século XIX deveu-se ao avanço do povoamento em território admitidamente desconhecido. Como vimos ao abordar o caso Miguel de Paula Medeiros, na *boca do sertão* que era Campos Novos do Paranapanema, havia um convívio de longa data entre aqueles moradores e os indígenas. Quando o avanço das posses encrudesceu sobre o território Xavante, os conflitos passaram a ser constantes, principalmente a partir da segunda metade da década de 1870, quando os campos entre a Serra do Mirante e o rio Paranapanema passaram a ser ocupados para a criação de gado *vacum* e *cavalar*.

Posteriormente, a etnologia brasileira distinguiu os Xavantes paulistas, daqueles localizados na região central do país, os Akuén-Xavante, de família linguística Jê. Assim, os grupos paulistas pertenceriam a dois grupos étnicos distintos: os Otí e os Opaié. Na década de 1910, os Otí foram considerados extintos e, dos Opaié, foram identificados apenas poucos sobreviventes. A principal fonte sobre o extermínio Otí, uma "das histórias mais tristes passadas com indígenas brasileiros em contato com a civilização" (SHADEN, 1954, p.397), é o artigo de Curt Nimuendajú, publicado em 9 de novembro

[23] Ibidem.

de 1911, no *Estado de São Paulo.* Mas retornemos para o contexto aqui em questão e procuremos compreender os acontecimentos que envolveram os Otí-Xavante no oeste paulista no final do XIX.

Conforme referido há pouco, em maio de 1883, por indicação da diretoria geral dos índios, foi criado um aldeamento para aquele imenso contingente, o que, na prática, não queria dizer nada. Nos relatórios produzidos pela Diretoria Geral dos Índios na década de 1880, encontramos recorrentes palavras de desânimo e descrédito que o serviço de catequese e civilização tinha absorvido ao longo do tempo: falta de recursos, missionários, escolas de letras e ofícios. Em julho, os *inofensivos* índios mataram dois trabalhadores durante derrubadas e fizeram o diretor geral correr para arranjar um padre que os catequizasse. Em 1884, denunciando a falsidade da aparente agilidade, o diretor se reportou ao presidente da província, solicitando a demarcação das terras para o aldeamento de "mais ou menos dois mil Xavantes que erram em mais ou menos uma extensão de 45 léguas", terras estas ocupadas por particulares, muitos deles pobres, num lugar chamado "Ribeirão da Confusão" a 30 léguas de Campos Novos. Os índios continuaram fazendo ataques às propriedades, cometendo "atos selvagens" e assassinatos.

Em 1885, o diretor encaminhou à presidência da província alguns ofícios do juiz de direito de Campos Novos solicitando a criação, com urgência, do aldeamento para os índios Otí-Xavante. Eles vinham matando gado nas propriedades próximas para se alimentarem. "Os fazendeiros veem-se na triste e dura necessidade de repelirem com energia" aquele incômodo, "causando, muitas vezes, a morte de muitos desses infelizes"[24]. A violência contra os índios era, assim, justificada em termos econômicos.

Havia uma perseguição amplamente conhecida, uma verdadeira guerra, nas palavras do diretor geral, movida pelos fazendeiros

[24] APESP. Diretoria Geral dos Índios. 1886

contra os índios, não só contra os Xavante, mas também contra os Kaingang. Mas o diretor dos índios da província tentou chamar a atenção da autoridade provincial para outro aspecto: "V. Exa. conhece a importantíssima questão do elemento servil – a catástrofe que se aproxima em outro documento de sua autoria – e que bem breve virá a ser substituído pelo braço livre, e que esses desgraçados índios tão fortes e vigorosos como são, serão aproveitados para a lavoura".[25]

"Em assunto de catequese e civilização dos índios, infelizmente, está tudo por se fazer nesta província, ou antes, em todo o Império"[26], confessou José Joaquim de Castro Carneiro Leão, em 1886. Foi um desabafo. Não havia dúvidas sobre a atuação omissa do Estado quanto às populações indígenas. Em 1890, naquele que seria o último relatório da diretoria geral de índios paulista, antes das grandes transformações políticas que levariam ao fim do Império, Carneiro Leão apontou exemplos vivos da omissão: o cargo de diretor do aldeamento de São João Baptista do Rio Verde, o mais populoso e de maior desenvolvimento na visão do próprio governo à época, encontrava-se vago e não havia nem sinal de interessados, por não existir remuneração.

Os dois aldeamentos ainda em funcionamento oficialmente, Itariri e Rio Verde, esvaziavam-se progressivamente, pois a falta de recursos naqueles locais fazia os índios preferirem as

---

[25] Para uma análise sobre o trabalho indígena no século XIX, consultar: Moreira, Vânia M. Losada. A serviço do império e da nação: trabalho indígena e fronteiras étnicas no Espírito Santo (1822-1860). *Anos 90,* Porto Alegre, v.17, n.31, pp.13-55, jul. 2010; Sampaio, Patrícia. "Nos confins do Império: diversidade e etnicidade no mundo do trabalho na Amazônia do século XIX". Em: XAVIER, Giovana (Org.) Histórias da escravidão e do pós-abolição para escolas. Belo Horizonte: Fino Traço; Rio de Janeiro: MC&G; Brasília: MEC, 2015. p.179-194; Dornelles, S. S. "Trabalho compulsório e escravidão indígena no Brasil imperial: reflexões a partir da província paulista". *Revista Brasileira de História,* v.38, n.79, São Paulo, 2018, pp.87-108.

[26] APESP. Diretoria Geral dos Índios, 1886.

matas. Em Itariri, nessa data, havia apenas 10 indivíduos. O foco voltou-se para os índios do sertão: "É sabido que nesta província os territórios ocupados por indígenas são os que ficam entre os rios Tietê, Paranapanema e Paraná, sendo a maior parte desses indígenas ferozes! As margens desses três rios são fertilíssimas"[27]. Especulava-se que existia ali um "número incalculável de índios", que atacavam missões, viajantes e lavradores. Era para tais índios que os esforços deveriam ser voltados. Entretanto, mesmo sendo este um consenso, a presidência provincial reteve as já escassas verbas do setor, por compreender "que havia serviços mais importantes".

Providências efetivas, porém ainda tímidas, só foram tomadas por volta do final de 1887 e princípios de 1888, quando foram designados dois padres capuchinhos para o Vale do Paranapanema: Frei Mariano de Bagnaia e Frei Francisco d'Alatri. Também foi expedida uma ordem ao engenheiro que chefiou a comissão de terras no mesmo vale, a fim de que ele demarcasse o aldeamento projetado na raiz da Serra dos Agudos. Uma lei provincial – n. 68 de 2 de abril de 1887 – autorizou o governo a despender até 12:000$000 com "colônias de indígenas e serviço de catequese nas mesmas", mas essa verba não chegou a ser aprovada nos orçamentos.[28] No final de 1887, o engenheiro encarregado da demarcação entregou à presidência uma planta, porém o traçado não foi aceito devido aos conselhos do Frei Mariano de que o aldeamento deveria ficar o mais distante possível, devendo-seprocurar outro local.

Em setembro de 1888, o Frei Francisco de Alatri, diretor do novo aldeamento no Vale do Paranapanema, batizado São João Coração de Jesus, dirigiu-se à chefatura da polícia para tratar da redução dos índios bravios de Campos Novos. Ele disse que "todo o povo de Campos Novos quer catequese, e que esta seja uma

[27] RPPSP. 1887, p.28.

[28] RPPSP, 1889, p. 108-109.

realidade e não uma coisa aérea, que está só nos papéis"[29]. Para isso ele se dispôs a ir até o Jataí tratar com o intérprete Frutuoso de Moraes Dutra sobre a contratação de índios mansos, que viessem ao Paranapanema paulista "reduzir os bravios". Comprometeu-se também, na volta, em procurar os índios Xavante "ou do campo e principiar assim com toda a paciência e com meios brandos e suaves para atraí-los às colônias". Essas medidas eram a solução encontrada pelo capuchinho frente ao povo que "quer ir atrás dos índios bravos para matá-los ou afugentá-los mais longe que puder", pois essa gente não dava mais credibilidade ao governo que nenhuma providência tomava, e dizia: "nós não queremos mais sofrer as crueldades e mortes que os índios bravos estão perpetrando em todos os lugares da Serra dos Agudos".[30]

Enquanto isso, as notícias de uma guerra preenchiam as páginas da imprensa paulista, escancarando a chacina de numerosa população indígena.[31] Como afirmado por João Pacheco de Oliveira (2016, p.19), extermínio e tutela são aspectos próprios dos processos coloniais, aparentemente antagônicos, mas perfeitamente complementares na formação nacional. Na expansão econômica e política experimentada no Oeste Paulista no final do século XIX, como vimos, as populações indígenas eram percebidas, preferencialmente, enquanto possíveis trabalhadores agrícolas, visto que passíveis da ação civilizatória do Estado. Este era responsável pela restrição das áreas territoriais coletivas e por estimular o aprendizado de ofícios, conforme os rigores das leis de 1845 e 1850. Sem isso, acionava-se o discurso alternativo, "de narrativas e imagens que permitiram justificar ações repressivas e, no limite, genocidas"

[29] APESP. Fundo Polícia. Manuscritos, 1888, Caixa 253, CO2688. Maço: "Fatos Notáveis Agosto".

[30] Idem.

[31] RPPSP, 1888, p.17-18.

(PACHECO, 2016, p.19). Assim, no final do século XIX, quando as discussões sobre a abolição e o vislumbre de uma "crise do trabalho" se colocavam no horizonte das classes dirigentes, como vimos nas palavras há pouco citadas do diretor geral dos índios de São Paulo ao presidente provincial, a pressão para subordinar as populações indígenas ao trabalho ou à cessão de territórios se colocavam pela ameaça de suas vidas.

Rebelião Indígena?

O processo de expansão agrária para o Oeste Paulista durante o século XIX foi marcado por intensa violência contra as populações indígenas que ali se encontravam. Na segunda metade da década de 1880, ocorreu um aumento nos registros de violência entre índios e colonos no interior paulista. Os indígenas pareciam estar cada vez mais ousados e organizados em seus ataques às fazendas e seus proprietários. Esse estado de pânico local atingiu, à época, "mesmo os espíritos dos mais atrevidos e arrojados sertanejos"[32].

Em 20 de agosto de 1887, o delegado de polícia de Campos Novos do Paranapanema informava sobre o assassinato de Manoel Pereira Alvim; seu genro, Antonio Luis; e uma velha escrava por índios bravios. Manoel Pereira Alvim havia se tornado proprietário de terras na região do Ribeirão do Bugio, afluente do rio São Mateus, local conhecidamente *infestado* pelos *ferozes* Coroados (referência de época aos Kaingang), depois de adquirir as terras de José Theodoro de Souza em 1878 (COBRA, 1923, p.63). Segundo a fonte policial, o "cidadão respeitável e importante fazendeiro" daquele termo estava realizando a colheita do cafezal que ali instalara, juntamente com outras pessoas e escravos da família, quando foram atacados pelos

[32] APESP. Fundo Polícia. Manuscritos, 1887, Caixa 243, CO2678. Maço Fatos Notáveis Agosto.

indígenas. "Apoderando-se os selvagens de suas vítimas, procederam nos seus cadáveres atos do mais revoltante canibalismo, tirando a pele da face do ancião, reduzindo a esqueleto a do moço e a postas o da mísera escrava!"[33]. Aquela violência toda, embora destacada, não era o mais alarmante:

> Isto, porém, não é mais do que a reprodução fiel de outros iguais atentados e de iguais barbaridades que todos os anos desgraçadamente assinalam em igual período o furor terrível dos habitantes dos vastos sertões de que se compõe este termo em suas correrias pelas fazendas agrícolas e rurais; e este ano, mais do que em outros, esse furor sempre funesto tem alterado a população deste Termo em razão da ousadia imensa vista, que este ano eles tem desenvolvido em seus ataques nas roças, nas fazendas, e, principalmente, por aparecerem com mais frequência do que seria para desejar nas proximidades desta Vila, em lugares onde há longos anos não apareciam.
>
> O terror popular é indescritível, Ex^mo^. Sr., e a população seriamente ameaçada de morte, clama por providências enérgicas e seguras, que a garanta e a tranquilize.
>
> E esta delegacia, dispondo apenas de 6 praças e do velho comandante da polícia local, vê-se contra ante o terrível flagelo que assoberba no momento mesmo os espíritos dos mais atrevidos e arrojados sertanejos[34].

Como temos observado, a questão vinha se acirrando há tempos. No final do ano anterior, o delegado de polícia de Santa Cruz do Rio Pardo comunicou à presidência sobre uma série de acontecimentos compreendidos como "reprodução de fatos criminosos praticados pelos índios" em diversas partes do termo em um curto período[35].

---

33 Idem.

34 Idem.

35 APESP. Fundo Polícia. Manuscritos, 1886, Caixa 225, CO2660.

Em uma espécie de ação conjunta, os índios atacaram "um dos bairros mais povoados da vila", a 7 de outubro, assaltaram a "casa do preto Marcelino" e lhe feriram gravemente a filha, à "pancada de porretes e golpes com foices", enquanto a moça capinava uma horta. Dali seguiram para a fazenda de Francisco Ignácio Borges, onde "mataram uma vaca, tirando apenas a tripa e o bucho"; após, dirigiram-se ao bairro dos Pires, "onde saquearam a casa de José Felicio, roubando tudo quanto nela encontraram, como roupas, mantimentos, capados, galinhas". Apenas dois dias depois, os índios estavam prestes a acometer os cultivados de João Cloy, quando a força policial, auxiliada por paisanos voluntários, conseguiu repeli-los para as matas.

Os moradores dos bairros de Santa Cruz do Rio Pardo já se preparavam para ir em perseguição dos índios, quando a autoridade diz tê-los persuadido a não realizar aquela "entrada", pois isso acarretaria ainda mais retaliações por parte dos índios. Muitos moradores refugiaram-se na vila, por não terem segurança nas áreas mais afastadas. A região do ribeirão São Matheus foi praticamente abandonada, ficando para trás os investimentos no café (MONBEIG, 1952, p.115;119). O fato, segundo o delegado, tinha como consequência mais aterradora os "grandes prejuízos na lavoura, por não poderem os chefes de família retirar-se de casa para as roças, a fim de ampararem as famílias e defenderem seus bens apetecidos e sempre procurados pelos índios em seus assaltos".[36] As ações indígenas vinham, assim, impedindo a rotina de trabalho naquela parte da província.

Como em Santa Cruz do Rio Pardo, Campos Novos do Paranapanema registrou diversos casos de ataques aos fazendeiros. Em 1888, mataram Francisco de Mello – também "estimado e honrado cidadão" – e dois filhos seus, durante a realização de

[36] Idem.

trabalhos de derrubadas de matas.[37] Em 1890, outro documento tratou da "morte de seis cidadãos – "pais de família" – que estavam trabalhando".[38] Naquela altura, já se admitia a existência de uma guerra travada contra os "selvagens", embora ainda houvesse muitos que demandassem das autoridades provinciais a efetivação do aldeamento. A ideia de aldear os índios, naquele contexto, visava proteger a população local através do controle sobre a população indígena.

Em 1888, o próprio diretor do aldeamento de São João Coração de Jesus, Frei Francisco de Alatri, insistiu frente ao governo provincial que era necessário manter uma força policial "para guardarem trabalhadores de serviço de roça".[39] Entretanto, a morte do Frei Mariano de Bagnaia – que deu cabo à sua vida com a lâmina da navalha em agosto de 1888[40] – foi o fim das esperanças de uma solução minimamente pacífica. O suicídio do frei, nos violentos sertões, foi uma metáfora ideal para o fracasso do próprio sistema de aldeamentos do Império.

Uma perspectiva interessante sobre o entrelaçamento das práticas ilegais de aquisição de terras (via posse), colonização, trabalho e populações indígenas pode ser tomada a partir das manifestações do deputado Domingos José Nogueira Jaguaribe Filho, na Assembleia provincial de 24 de fevereiro de 1888[41]. Naquele momento, todos sabiam que a política territorial do Império se tratava de uma

---

37 APESP. Fundo Polícia. Manuscritos, 1888, Caixa 249, CO2684.

38 APESP. Fundo Polícia. Manuscritos, 1890, Caixa 278, CO2713. Maço Fatos Notáveis Julho e Agosto.

39 APESP. Fundo Polícia. Manuscritos, 1888, Caixa 253, CO2688. Maço: "Fatos Notáveis Agosto".

40 APESP. Fundo Polícia. Manuscritos, 1888, Caixa 249, CO2684. Especulou-se, à época, que as razões do suicídio do padre fossem fruto dos traumas decorrentes dos tempos em que fora prisioneiro do exército de Solano Lopez, durante a Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870).

41 HD. *Correio Paulistano.* 18880320. Assembleia Provincial, p.1, col.4-5; p.2, col. 1-6.

ficção, visto que, ao invés da aquisição por compra, permanecia o sistema de posses e criavam-se novas artimanhas, como a grilagem. Além disso, pouquíssimas propriedades particulares foram demarcadas, tampouco as terras públicas (SILVA, 2008; MOTTA, 2008; CARVALHO, 1988). Diversas tentativas de projetos foram apresentadas para reformar a Lei de 1850. O nobre Sr. deputado argumentou que as propostas de modificação da Lei de Terras, que buscaram restringir os tamanhos de propriedades e mesmo (re) tomar as terras apropriadas por posse, inclusive aquelas adquiridas por compra ou herança, eram uma afronta aos destemidos homens que tinham se dirigido aos recantos remotos do sertão paulista. Ali, eles haviam erigido prósperas fazendas, principalmente de criação de gado, mesmo diante "dos perigos que lhes ofereciam os índios, vendo cair mortos pessoas caras de suas famílias, vítimas dessa gente indomável"[42]. Como proprietário no Vale do Paranapanema ele defendeu os interesses de seus eleitores que exigiam providências sobre os constantes conflitos com os índios. Sua longa digressão sobre o tema visou denunciar a procrastinação pública no que concernia à catequese dos índios, que, no seu entendimento, era urgente, pois:

> A zona da província infestada pelos índios abrange uma área de 40 léguas pelo menos, área que talvez seja a que possui melhores terras na província, área que é cortada por alguns rios até navegáveis, e que, para um grande plano de colonização, posso garantir à V. Exc. que presta-se como nenhuma outra talvez do mundo. (Apoiados gerais)[43]

Em sua visão, a catequese deveria desobstruir o impedimento maior de povoamento daquela região, que eram os índios. Além disso, "porque é horroroso o morticínio que se dá naquelas

[42] Idem.

[43] Idem.

regiões"[44]. Jaguaribe contou aos nobres deputados que, somente entre setembro e novembro do ano anterior, haviam morrido mais de 200 índios, mas também as "vidas preciosas de moradores" foram sacrificadas naquela luta. O governo não poderia continuar passivo diante de um "fato que se está apegando a nossa civilização, como um cancro", e o povo do interior já agia por si: "A população ali tem como que organizado o corpo de milícia para sua defesa. Ainda no mês passado, (...), organizou-se uma expedição de soldados do sertão para a procura dos bugres; consta-me que mataram 35"[45]. Aparentemente indignado, o deputado A. Queiroz bradava: "Os homens que levantaram esta bandeira são verdadeiros criminosos. Não me consta que na legislação haja autorização para matar-se índios". Na mesma edição do *Correio Paulistano*, onde se podia ler esse debate parlamentar, lia-se também que um jornal de Rio Novo negou a matança de índios por aquelas bandas, "pois neste município não há mais índios, e nem nos consta que tal fato se desse agora em S. José dos Campos Novos". Pelo contrário, os moradores afirmaram ser apoiadores da catequese. [46]

Domingos José Nogueira Jaguaribe Filho dizia ao fim: "Eu que tenho propriedades naquele lado da província, vejo com pesar a mortandade de 200 a 300 índios, lutando com armas desiguais ao passo que podiam ser úteis no trabalho da província".[47]

Considerações Finais

Em outras partes do país, podemos localizar exemplos de como as populações indígenas se organizaram contra os ataques

---

44 Idem.

45 Idem.

46 HD. *Correio Paulistano.* 18880320. Assembleia Provincial, p.3, col.1.

47 HD. *Correio Paulistano.* 18880320. Assembleia Provincial, p.2, col. 1-6.

que sofreram. Fizeram frente à perseguição com fins de extermínio – geralmente aplicada aos povos que ainda dominavam amplas parcelas territoriais em vias de apropriação pela ampliação de fronteiras agrícolas, como no caso paulista –, ou às precárias condições nos aldeamentos, às práticas de sujeição ao trabalho, à expropriação territorial dos patrimônios e à opressão psicológica advinda do impedimento de vivenciar sua experiência sociocultural diferenciada. No Paraná e Santa Catarina, havia grande semelhança nas formas de atuação envolvendo muitas vezes grupos indígenas aparentados, como os Kaingang e Xokleng (WITTMAN, 2007; MOTA, 2008). O caso da revolta no aldeamento mineiro do Itambacuri entre os Botocudos, já em 1893, é exemplar (MONTEIRO, 2001; MATTOS, 2004).

Há uma tendência em imaginar que, tratando-se do passado das populações indígenas, a violência experienciada por essas pessoas foi tanto maior quanto mais recuados no tempo nos detenhamos. Entretanto, ao analisarmos a história oitocentista brasileira, podemos perceber um recrudescimento da violência nos sertões, e não o seu controle através das políticas indigenistas imperiais e das demais leis que versaram sobre os índios. Na década de 1880 e nas seguintes, observamos aumento nos registros de disputas entre índios e colonos no interior paulista.[48] O século XIX teve como primeira política oficial a declaração de guerra justa contra os índios *hostis* dos sertões (CUNHA, 1992; LANGFUR, 2002; ALMEIDA, 2010). Ora, parece que, ao final dos Oitocentos, essa guerra ainda era uma realidade, mesmo que destituída de respaldo legal. Perante as investidas de extermínio, as diversas populações indígenas buscaram resistir, sendo o emprego de retaliações violentas uma das

[48] Para uma análise sobre os conflitos envolvendo povos indígenas nos anos finais do Império e primórdios da República, consultar: DORNELLES, S.S. *A questão indígena e o Império,* 2017, principalmente capítulo 6.

opções. O próprio império feneceu antes que a "questão indígena" encontrasse uma resolução.

O *problema indígena* nunca foi uma questão de pouca importância como pode parecer dada a sua exclusão da produção historiográfica até a década de 1990 e a precária incorporação dos resultados das pesquisas da *Nova História Indígena* em narrativas mais gerais sobre a história brasileira oitocentista (MONTEIRO, 2005; ALMEIDA, 2012). Nas primeiras décadas do século XX, em pleno oeste paulista – região tida como uma das mais modernas da República –, os esforços para acomodar índios em pequenas extensões de território continuariam: sua oposição à construção da estrada de Ferro Noroeste do Brasil foi emblemática nesse sentido. A criação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais, em 1910, foi amplamente relacionada com os projetos de *modernidade* ancorados na expansão da agricultura e das redes ferroviárias. O reencontro crítico com essa história é de grande importância para que possamos compreender o processo de esquecimento a que foi submetido o passado indígena. Um passado que não é do *outro*, mas de todos.

Bibliografia

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na história do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. *Revista História Hoje*, v.1, n.2, 2012, pp.21-39._____. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

CARVALHO, José Murilo de. *Teatro das sombras:* a política imperial. Rio de Janeiro: Vértice; Iuperj, 1988.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política Indigenista no século XIX. Em: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.

DI CREDO, Maria do Carmo Sampaio. *Terras e índios. Proprietários da terra no Vale do Paranapanema.* São Paulo: Arte & Ciência, 2003.

DORNELLESDORNELLES, Soraia Sales. Trabalho compulsório e escravidão indígena no Brasil imperial: reflexões a partir da província paulista. *Revista Brasileira de História*, v.38, n.79, São Paulo, 2018, pp.87-108.

_____. A questão indígena e o Império: índios, terra, trabalho e violência na província paulista, 1845-1891. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Estadual de Campinas, 2017.

KODAMA, Kaori. *Os índios no império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860*. Rio de Janeiro: Editora da FIOCRUZ; São Paulo: EDUSP, 2009.

LANGFUR, Hal. Uncertain refuge frontier formation and the origin of the Botocudo War in late Colonial Brazil. *Hispanic American Historical Review*, v.82, n.2, 2002, p.215-256,.

MATTOS, Izabel, Missagia. *Civilização e revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas.* Bauru: EDUSC, 2004.

MONBEIG, Pierre. *Pionniers et planteurs de São Paulo.* Paris: Cahiers de la Fondation Nationale des sciences politiques, Librarie Armand Colin, n° 28, 1952.

MONTEIRO, John Manuel. Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História indígena e do indigenismo. Tese (Livre Docência). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2001.

_____. O desafio da História Indígena no Brasil. Em: LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luís D. Benzi (Orgs.) *A temática indígena na escola*: novos subsídios para professores de 1.° e 2.° Graus. Brasília: MEC/ Mari/ Unesco, 1995. pp. 221-228.

MOREIRA, Vânia M. Losada. A serviço do império e da nação: trabalho indígena e fronteiras étnicas no Espírito Santo (1822-1860). *Anos 90,* Porto Alegre, v.17, n.31, pp.13-55, jul. 2010.

MOTA, Lucio Tadeu. *As guerras dos índios Kaingang*. A história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924), 2 ed. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2008.

MOTTA, Márcia M. M. *Nas fronteiras do poder*: conflito e direito à terra no Brasil do século XIX. 2ed. Niterói: Ed. da Universidade Federal Fluminense, 2008.

PACHECO de OLIVEIRA, João. *O nascimento do Brasil e outros ensaios:* "pacificação, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.

SAMPAIO, Patrícia. Nos confins do Império: diversidade e etnicidade no mundo do trabalho na Amazônia do século XIX. Em: XAVIER, Giovana (Org.) *Histórias da escravidão e do pós-abolição para escolas.* Belo Horizonte: Fino Traço; Rio de Janeiro: MC&G; Brasília: MEC, 2015. pp.179-194,

_____. Política indigenista no Brasil imperial. Em GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo. (Org.) *O Brasil Imperial (1808-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v.1, 2009. pp.175-206.

SCHADEN, E. Os primitivos habitantes do território paulista. *Revista de História*, v.8, n. 18, p.285-406, 1954.

SILVA, Ligia Osorio. *Terras devolutas e latifúndio: efeitos da lei de 1850*. 2° ed. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

WITTMAN, Luisa Tombini. *O vapor e o botoque*: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926). Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007.

Fontes

APESP (Arquivo Público do Estado de São Paulo). Fundo Polícia. Manuscritos. 1882, Cx.186, CO.2621, Maço Fatos Notáveis Agosto.

___. 1882, Cx. 186, CO2621, Maço "Fatos Notáveis Novembro".

___. 1883, Cx. 187, CO2622, Maço Fevereiro.

___. 1883, Cx. 190, CO2625, Maço Subdelegados-Recebidos.

___. 1886, Caixa 225, CO2660.

___. 1887, Caixa 243, CO2678. Maço Fatos Notáveis Agosto.

___. 1888, Caixa 249, CO2684.

___. 1888, Caixa 253, CO2688. Maço: "Fatos Notáveis Agosto".

___. 1890, Caixa 278, CO2713. Maço Fatos Notáveis Julho e Agosto.

APESP. Diretoria Geral dos Índios. 1886

CARTA da Província de São Paulo organizada e gravada por Claudio Lomellino de Carvalho, 1887. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia. Regenstein Library, University of Chicago, Map Collection. COBRA, Amador Nogueira. *Em um recanto do sertão paulista.* São Paulo: Typ. Hennies Irmãos, 1923.

HD (Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional). *Correio Paulistano.* 24.10.1882. Assassinato de índios, p.1, col. 1-2.

___. 20.10.1882. Ed. 7815. Assassinato de índios, p.2, col. 4.

___. 10.12.1882. Ed. 7858. Secção Livre, p.2, col. 3-5.

___. 15.02.1883. Ed. 7922

___. 14.04.1883. Interior, p.1, col.3.

___. 20.03.1888. Assembleia Provincial, p.1, col.4-5; p.2, col. 1-6.

RPPSP (Relatório do Presidente da Província de São Paulo). 1882. *Relatório com que passou a administração da Província de S. Paulo ao Ex.mo. Presidente Conselheiro Francisco de Carvalho Soares Brandão o Vice-Presidente Manoel Marcondes de Moura e Costa.* São Paulo: Typographia de Jorge Seckler, Rua Diereita 15, 1882.

___. 1887.*Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de São Paulo pelo presidente da provincia, Barão do Parnahyba, no dia 17 de janeiro de 1887*. São Paulo, Typ. a Vapor de Jorge Seckler & Comp., 1887,

___. 1888. *Relatorio com que o exm. sr. dr. Francisco de Paula Rodrigues Alves passou a administração da província de S. Paulo ao exm. sr. dr. Francisco Antonio Dutra Rodrigues, Iº vice-presidente no dia 27 de abril de 1888.* São Paulo: Typographia a vapor de Jorge Secker e Co., 1888.

___. 1889. *Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de São Paulo pelo presidente da provincia, dr. Pedro Vicente de Azevedo, no dia 11 de janeiro de 1889*. São Paulo, Typ. a Vapor de Jorge Seckler & Comp., 1889.

LA CRISIS DE LA JUSTICIA Y LA JUSTICIA INDÍGENA EN BOLIVIA

Pedro Celestino Pachaguaya

Crisis de la justicia: de la reforma a la adecuación

Durante los años noventa, Bolivia sufrió los efectos del libre mercado que se impuso en la economía. Los bienes del Estado fueron vendidos a las transnacionales, se debilitó mucho el movimiento obrero, así como los sindicatos campesinos agrupados en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Algunos investigadores sostuvieron que la organización sindical era una herencia de la izquierda colonial y no representaba la verdadera aspiración de los indígenas, quienes pugnaban por la autodeterminación. En los Andes, se trató de sustituir el sindicato por el *ayllu* y apostar por la reconstitución política y territorial de las naciones originarias. Irrumpieron así en la escena los pueblos indígenas que se movilizaron reclamando un territorio propio y el respecto a la diferencia.

En ese trance, los retrasos en la impartición de la justicia, el aumento de la corrupción y el sometimiento de lo jurídico a lo político estuvieron a la orden del día (DELGADILLO y MAYTA, 2015: 7). Para tratar de resolver esos problemas, el Estado boliviano con ayuda de instituciones extranjeras, emprendió un proceso de reforma judicial al aplicar una serie de recetas provenientes del Banco Mundial y de la U.S. Agency for International Development (USAID), instituciones que promovían la implementación del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Las principales medidas fueron las siguientes:

- El Tribunal Constitucional pasó a ser la instancia de control de la constitucionalidad. Fue en un inicio un referente de eficiencia y credibilidad, aunque posteriormente lo perdió en medio de la pugna política y la "repartija partidaria".
- Se implementó el marco legal para aplicar los Mecanismos Alternativos de Resolución de Conflictos (MARC).
- Se reconoció la justicia comunitaria consignada en la Constitución Política del Estado (CPE) de 1994.[1]

En este contexto, varias instituciones estatales y las organizaciones no gubernamentales (ONG) difundieron el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en talleres, foros y publicaciones. Sin embargo, el Estado conservó su soberanía respecto a temas económicos y gestión de recursos. En otras palabras, se alentaban las prácticas de los pueblos que deseaban integrarse al mercado a partir de procedimientos propios, pero se controlaba su participación cuando empezaron a criticar las reglas impuestas por el mercado. El derecho de los pueblos estaba subordinado a la reforma judicial y enmarcado en el denominado *multiculturalismo neoliberal*, que vendría a ser "la manera en que [el proyecto cultural del neoliberalismo] abre espacios de participación indígena y al mismo tiempo genera límites que abortan sus aspiraciones más transformadoras" (HALE, 2005: 56)

Desde el año 2000 líderes indígenas como Felipe Quispe, Alejo Veliz, Román Loayza y Evo Morales, entre otros, encabezaron una serie de movilizaciones sociales criticando el modelo neoliberal vigente en Bolivia que culminó con la llegada de Morales al gobierno en 2006. En aquellos momentos se hablaba de refundar el Estado y para ello se convocó a una asamblea constituyente, que promulgó en 2009 la CPE y dio lugar al nacimiento del Estado Plurinacional.

[1] Para conocer otras medidas implementadas en este periodo véase Delgadillo y Mayta (2015).

Autores como De Sousa Santos afirman que los actores principales de estas movilizaciones (excluyendo a los pueblos indígenas, a las mujeres y demás aliados) fomentaron un constitucionalismo desde abajo, con el objetivo de superar el horizonte liberal por medio de una "institucionalidad nueva (plurinacionalidad), una territorialidad nueva (autonomías asimétricas), una legalidad nueva (pluralismo jurídico), un régimen político nuevo (democracia intercultural) y nuevas subjetividades individuales y colectivas (individuos, comunidades, naciones, pueblos, nacionalidades)" (DE SOUSA SANTOS, 2010: 72).

La nueva legalidad, basada en el pluralismo jurídico, se materializó en el diseño jurídico boliviano asumiendo que la justicia indígena (pluralista) y la justicia ordinaria (monista) gozaban de igualdad jerárquica. En esta nueva etapa, ya no se habló de reforma sino de adecuación al nuevo diseño jurídico. Sin embargo, estas adecuaciones continuaban siendo tributarias del multiculturalismo neoliberal: en vez de considerar la justicia de los pueblos como una alternativa de renovación para toda la población boliviana, se relegó hasta considerarla como una justicia especial sólo para determinados grupos indígenas con ciertas características (que poseyeran un territorio y un sistema de cargos, hablaran un idioma nativo y tuvieran una cosmovisión propia).

En 2010, se promulgó la ley de deslinde jurisdiccional, con el objetivo principal de normar la forma en que la justicia indígena y la justicia ordinaria debían coordinarse y cooperar entre sí. No obstante, la meta de esta ley era la de subordinar la justicia indígena a la justicia ordinaria, quitando a la primera casi todas sus competencias a partir del artículo 10, y echar así por el suelo la igualdad jerárquica.

En 2011, por primera vez, se llevaron a cabo elecciones para que los bolivianos eligieran a los magistrados que integran el órgano judicial, pero estos comicios fueron muy criticados por la oposición

y parte de la población boliviana. Se tomó esta medida para acabar con el sometimiento de la justicia a la política, porque se asumió que si el pueblo elegía a las principales autoridades jurídicas de Bolivia, éstas dejarían de tener compromisos políticos y actuarían por lo tanto con más imparcialidad. Si bien el proyecto parecía interesante, el proceso padeció varios defectos, en especial por los procedimientos de elección de candidatos en el Órgano Legislativo Plurinacional (OLP) y la enorme cantidad de aspirantes. El Órgano Electoral Plurinacional (OEP) hizo constar que se presentaron a esas elecciones 350 candidatos y candidatas, de los cuales 118 fueron preseleccionados en la Asamblea Legislativa Plurinacional. Debido a este abrumador número de solicitantes, en buena parte desconocidos por la población boliviana, el Órgano Electoral contrató espacios radiofónicos y televisivos para que los 118 candidatos en 30 segundos presentaran su trayectoria profesional. Los aspirantes no podían contratar espacios en los medios, ni repartir papelería y tampoco participar en debates. La idea era que ninguno de ellos tuviera ventaja sobre otros invirtiendo dinero a la hora de hacer proselitismo.

Según la convocatoria de 2011, la población boliviana tenía que elegir un total de 28 magistrados: siete autoridades del Tribunal Agroambiental (TA), cinco autoridades del Consejo de Magistratura (CM), siete autoridades del Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP) y nueve autoridades del Tribunal Supremos de Justicia (TSJ). Pese a los esfuerzos del Órgano Electoral para que los electores conocieran la función y las competencias de cada uno de estos órganos, la mayoría de la gente nunca supo de qué se trataba.

Antes de las elecciones, un amigo me presentó a uno de los candidatos para el TCP. Se trataba de un abogado de origen aymara, quien vestía de manera elegante, con un terno oscuro y un abrigo plomo. Nos pidió consejos para saber qué podría hacer para ser electo. Mi amigo le dijo lo siguiente: "si quieres ganar sagrado debes

ponerte poncho y sombrero". El candidato siguió la recomendación ya que pasado algún tiempo lo vi en la televisión con un poncho rojo, sombrero negro y chicote, presentando su currículum en los 30 segundos legales, de manera titubeante. El 13 de mayo de 2011, la población boliviana acudió a las urnas para las elecciones judiciales. La papeleta contenía la fotografía de los 118 candidatos divididos en cuatro grupos, y recuerdo que cuando me tocó votar, no entendí cómo estaba conformada esa papeleta, no sabía por qué los aspirantes estaban divididos en cuatro grupos ni qué competencias tendría cada uno. Sin embargo, me percaté que mi amigo abogado estaba con su poncho y su sombrero. Finalmente, hasta me enojé por el gasto insulso de plata que representaba esa elección. Según datos oficiales, fueron empadronados 5.243.375 electores y electoras. Se contabilizaron 1.768.576 votos válidos (42,34%), 629.469 votos blancos (15,07%) y 1.779.425 nulos (42,60%). Los votos nulos y blancos sumaban un total del 57,67% porque la gente no conocía a los candidatos ni el motivo preciso de la elección, por lo tanto, optó mejor por pifiar su voto.

Cuando se publicó la lista de las 28 personas electas, me percaté que mi amigo abogado figuraba entre los elegidos y, como él, casi todos los demás se pusieron poncho y sombrero (en el caso de los hombres) o sombrero y *awayo*[2] (en el caso de las mujeres). Estos atuendos mostraban a los pueblos indígenas y simbolizaron la diversidad cultural en el Órgano Judicial, y tal vez contribuyeron a disminuir las severas críticas a la forma de elección por parte de la población y de la oposición

La presencia de magistrados indígenas con un pensamiento vanguardista fue fundamental a la hora de implementar la equidad jerárquica. Alentaron la promulgación de jurisprudencias que

[2] Textil fabricado con lana de oveja, usado por las autoridades mujeres para llevar en la espalda la coca, el alcohol, los libros de actas y la comida.

superaron lo señalado en la ley de deslinde, con el objetivo de que se practicara una efectiva igualdad jerárquica. Sin embargo, su trabajo no fue visibilizado, a la sociedad boliviana le llamó sobre todo la atención el aspecto pintoresco del atuendo de esos nuevos magistrados, pues vestían ropas indígenas. Inclusive gran parte de la sociedad calificó de irresponsable a uno de ellos cuando, en una entrevista a los medios, declaró que dictaba sus sentencias consultando y leyendo hojas de coca.[3]

En 2014, al agudizarse la crisis de la Justicia, el presidente Morales hizo una polémica declaración ante los medios. Afirmó que "la retardación judicial y la corrupción son el cáncer de la justicia boliviana, y que poner 'poncho y pollera' [a la justicia boliviana] no cambió nada" (*Página Siete*, 12 de febrero de 2014).[4] Morales reflejó en esa ocasión el desencanto que gran parte de la ciudadanía boliviana empezaba a sentir respecto al nuevo Estado Plurinacional.

En 2016, el gobierno convocó a una cumbre sobre la Justicia que se llevó a cabo 10 y 11 de junio de ese mismo año en la ciudad de Sucre. Participaron alrededor de 1 500 personas, 73% eran representantes de organizaciones sociales, 18% de organizaciones estatales y 8% eran miembros de instancias académicas que abandonaron el evento (*Los Tiempos*, 13 de junio de 2016).[5] Antes

---

[3] "En la coca sale el fallo positivo o negativo". "En momentos de sueño, cuando tenemos que revisar los expedientes, pijchamos la coca y, en momentos complejos, yo consulto a la coca. En un caso de un amparo constitucional, por ejemplo, están las opciones A o B, y se consulta a la coca para ver si vamos a fallar en sentido positivo o negativo. ¡En la coca sale!" (…) Las críticas al magistrado Gualberto Cusi, que señalaba que la consulta a la hoja de coca lo ayuda a resolver las demandas judiciales, surgió una serie de críticas de la oposición política": *El Dia,* 14 de marzo de 2012 (consultado el 22 de abril de 2020 en: http://m.eldia.com.bo/articulo.php?articulo=&id=1&id_articulo=87014.

[4] Consultado el 22 de abril de 2020 en: *https://www.paginasiete.bo/nacional/2014/2/12/evo-vano-incorporamos-poncho-pollera-justicia-13780.html.*

[5] Consultado el 22 de abril de 2020: *https://www.lostiempos.com/actualidad/nacional/20160613/propuestas-cumbre-pasan-analisis-juridico*.

de la reunión, se organizaron varias mesas de trabajo preparatorias en las se recogió una serie de demandas, las cuales, según la prensa, en su mayoría, fueron tomadas en cuenta. El vice presidente Álvaro García fue quien fijó los seis ejes de discusión[6]que se abordaron durante la cumbre:

1. Elección de magistrados y consejeros del Órgano Judicial y del Tribunal Constitucional Plurinacional:
2. Acceso a la Justicia Plural.
3. Retardación de Justicia.
4. Corrupción en el Sistema de Justicia.
5. Política Criminal y Justicia Penal.
6. Formación, ingreso, capacitación y Régimen Disciplinario de Servidores Judiciales y Profesionales Abogados.

Respecto al primer eje, la sociedad se mostró inconforme con el nombramiento de magistrados mediante elecciones porque a la hora de votar nadie conocía a los candidatos ni mucho menos sus méritos. Sin embargo, durante la cumbre se ratificaron esas elecciones. En cuanto al segundo eje, se determinó que había que refundar el sistema jurídico boliviano con base en la justicia indígena dejando atrás la descolonización y la "despatriarcalización", con el objeto de promover la interculturalidad y la complementariedad. Pero no se tomaron decisiones relevantes respecto a los cuatro ejes restantes.

[6] Los principales objetivos de la cumbre eran: mejorar la calidad y cantidad de los operadores judiciales; dotarles de independencia y capacidad de actuar siguiendo lo que dice la ley; reducir la retardación de justicia, que hace que 80% de los detenidos en las cárceles están esperando su sentencia; mejorar y aumentar el número de cárceles, para reducir el hacinamiento y darle a los internos mejores posibilidades de rehabilitación; aumentar el presupuesto del Órgano Judicial (*Página Siete,* 22 de junio 2016). Consultado el 22 de abril de 2020e en: *https://www.paginasiete.bo/opinion/editorial/2016/6/22/cumbre-justicia-oportunidad-perdida-100341.html.*

En todos los eventos previos, así como durante la cumbre, la participación de los pueblos con ponchos y polleras fue importante. Pero, aunque se resolvió refundar el sistema judicial con base en la justicia indígena, como se estipuló en el eje 2, esta intención sólo quedó en el discurso. Se trató con paternalismo el sistema jurídico indígena y ni siquiera fue tomado en cuenta. No obstante, el viceministro de Justicia Diego Jiménez afirmó que la justicia indígena gozaba "de buena salud", y la ordinaria, que atravesaba una crisis, debía "alimentarse" de los valores y principios de la primera, por este motivo no sería parte de la cumbre (*Fundación Tierra*, 18 de mayo de 2016).[7]

Esta declaración optimista con respecto a la justicia indígena ilustraba la visión romántica del gobierno acerca el tema. Pero, así como existían visiones optimistas, también las había negativas. Gran parte de la sociedad boliviana consideraba entonces que incluir la justicia indígena en la legislación del país contribuiría a aumentar la impunidad, como lo señaló la editorial de un periódico paceño:

> Desde la aplicación de la llamada "justicia comunitaria" por parte de grupos de campesinos, indígenas o de grupos extremistas, parece que se ha perdido el sentido o la conciencia de lo que significa la palabra justicia, porque muchos crímenes han sido cometidos con el título de "justicia comunitaria", tan sólo con el justificativo de "aplicar los castigos por falta de oportunidad de la justicia legal" o, más concretamente, porque "la justicia en Bolivia es la peor injusticia" y no es administrada

[7] Consultado el 22 de abril de 2020 en: http://www.ftierra.org/index.php/tema/derechos-indigenas-y-campesinos/682-campesinos-e-indigenas-identifican-obstaculos-para-la-justicia-indigena.

> ni aplicada debida y oportunamente (*El Diario,* 13 de mayo de 2014).[8]

Por una parte, se consideraba la justicia indígena como una institución que no presenta problema alguno y, por otra, como una institución decadente que justificaba los crímenes, pero desde ambas ópticas aparecía como algo separado de la sociedad boliviana, como otra justicia destinada sólo a indígenas y no a todos los ciudadanos bolivianos. Esta forma de percibir la justicia indígena jugó un rol importante a la hora de construir e incorporar la Jurisdicción Indígena en el Órgano Judicial Plurinacional.

La incorporación de la JIOC (Jurisdicción Indígena Originaria y Campesina) en Bolivia

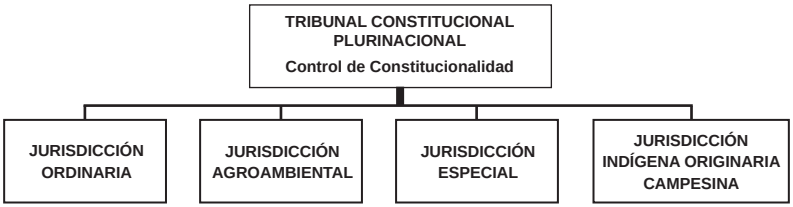
Hace años un amigo estudiante en derecho llamado Marcani me dio una de las mejores explicaciones sobre cómo está diseñado el órgano judicial en el actual estado plurinacional, aclaró que "En Bolivia el órgano judicial incorporó la jurisdicción indígena como uno de los administradores de justicia, de los tres órganos que posee el Estado [órgano ejecutivo, legislativo y judicial], en el órgano jurídico es donde más tenemos fuerza". Luego argumentó que el órgano judicial incluye cuatro administradores de justicia: la Jurisdicción Ordinaria, la Jurisdicción Agroambiental, la Jurisdicción Especial y la recientemente incorporada JIOC . El cuadro 1 muestra de manera esquemática la organización jurídica administrativa.

Los cuatro administradores poseen igualdad de jerarquía. No obstante, las tres primeras jurisdicciones recurren al derecho monista, en cambio la JIOC es la única jurisdicción que utiliza el derecho

[8] Disponible en: https://www.eldiario.net/noticias/2014/2014_05/nt140513/editorial.php?n=19&-continuan-los-crimenes-de-la-justicia-comunitaria. Consultado el 22 de abril de 2020.

colectivo basado en los usos costumbres y en los procedimientos propios de los pueblos indígenas de Bolivia. La incorporación de la JIOC otorga poder de decisión a los pueblos para decidir de su futuro, por esta razón es el lugar en que los indígenas tienen más poder dentro del Estado Plurinacional y por ende el lugar donde más dura es la lucha para hacer cumplir este derecho (cuadro 1).

Cuadro 1. Organización jurídica administrativa



Las JIOC incorporadas: el caso de los sindicatos campesinos

Se desconoce oficialmente la cantidad de JIOC incorporadas en Bolivia. Según el Instituto Nacional de Estadística (INE), hay alrededor de 20 mil comunidades, y es de suponer que cada una de ellas posee una autoridad, de ahí que en todo el país existirían alrededor 20 mil autoridades indígenas que fueron incorporadas de manera directa, sin necesidad de formalizar su integración en el órgano judicial.

Cada una de las JIOC posee un sistema de cargos de acuerdo con su cultura y su estructura orgánica particulares. Estas JIOC practican la democracia comunitaria representada por la rotación del cargo, los Ampliados Sindicales[9] y la toma comunal de

[9] Los ampliados sindicales son asambleas donde participan varios sindicatos a nivel provincial, departamental y nacional con el objetivo de comunicar decisiones o resolver

decisiones. Además, todas pertenecen a estructuras concebidas como movimientos sociales,[10] ya que al momento de transformar Bolivia en Estado Plurinacional, estas estructuras pasaron a ser consideradas como JIOC.

Una de las estructuras de las JIOC son los sindicatos campesinos, cada uno integrado por 20 a 200 familias o más. Generalmente practican un sistema de cargos compuesto por una serie de carteras que se cambian una vez al año. A título de ejemplo, se presentan los cargos que posee el sindicato agrario de Chiviraque en el departamento de La Paz (cuadro 2).

Cuadro 2. Cargos del sindicato agrario de Chiviraque

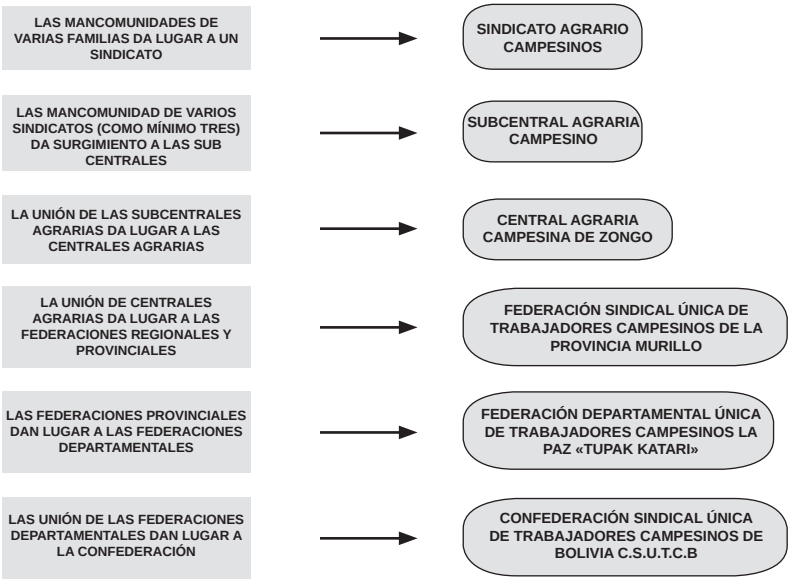
SECRETARIO GENERAL	SECRETARIO DE RELACIONES	SECRETARIO DE ACTAS	SECRETARIO DE HACIENDA
SECRETARIODE ORGANIZACIÓN	SECRETARIO DE JUSTICIA	SECRETARIO DE AGRICULTURA	SECRETARIO DE EDUCACIÓN Y SALUD
SECRETARIO DE VALIDAD Y TRANSPORTE	SECRETARIO DE COCA	SECRETARIO DE DEPORTES	SECRETARIO VOCAL

problemas que afectan a toda la estructura institucional.

[10] Los principales moviminetos sociales existentes en Bolivia son: La Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente (CIDOB), la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), la Coordinadora de Pueblos Étnicos del Oriente (CPESC), la Federación de Productores de la Hoja de Coca de Cochabamba (COCA TRÓPICO) el Consejo de Federaciones Campesinas de los Yungas (COFECAY), la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia "Bartolina Sisa" (FNMCB "BS"), el Movimiento Sin Tierra (MST), la Federación de Juntas Vecinales de El Alto (FEJUVE El Alto), la Coordinadora del Agua y el Gas y la Federación de Regantes de Cochabamba (FEDECOR).

Un sindicato agrario comprende de 30 a 150 familias, de modo que todos se conocen, los 12 secretarios tienen competencia exclusiva para resolver conflictos jurídicos. Cada sindicato agrario está afiliado a una estructura orgánica denominada Subcentral Agraria, a su vez esta última está asociada a una Central Agraria Provincial, que integra las Federaciones Sindicales Departamentales, finalmente todas las Federaciones Departamentales componen la Nacional. Todas estas instancias tienen competencias políticas (luchar por un presupuesto, por proyectos camineros, redactar leyes a favor de los indígenas) y no se inmiscuyen en el tema jurídico. El cuadro 3 muestra la estructura de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB):

Cuadro 3. Estructura de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTBC)



Las JIOC en el Estado Plurinacional

El Órgano Judicial llevó a cabo contadas actividades para instrumentalizar el pluralismo jurídico. En las facultades bolivianas de Derecho se sigue enseñando el viejo *pensum* monista, pero existen algunos proyectos alternos importantes que vale la pena mencionar. En la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) desde hace 20 años se ha implementado el Programa de Justicia Comunitaria, y en el TCP (Tribunal Constitucional Provisional) se creó la Secretaría de Descolonización en 2011.

El Programa de Justicia Comunitaria de la UMSA data de 2001, está destinado a jóvenes indígenas de las provincias del departamento de La Paz. Su objetivo principal es el de dar oportunidad a esos jóvenes para que accedan a la universidad. Entre los requisitos, se pide a los candidatos un aval de su organización indígena a la que se comprometen ayudar una vez concluidos sus estudios. Así, los egresados del programa lograron intercambiar saberes jurídicos de distintas localidades, además de adquirir conocimientos en derechos humanos, derecho municipal, participación comunitaria y saneamiento de tierras. Algunos egresados sirven ahora en sus comunidades donde son alcaldes, concejales, promotores de justicia, de educación comunal etc. (MALLEA, 2008: 4). Mi colega Marcani, quería ser parte de este programa, pero cuando fue a revisar el *pensum* se dio cuenta que se enseñaba principalmente el derecho ordinario y que muchas personas al graduarse deseaban convalidar sus materias para, con el tiempo, pasar a ser abogados. Por este motivo renunció.

Otra política importante es la implementada por el Tribunal Constitucional Plurinacional. Para integrar esta institución, se acordó que no son suficientes los conocimientos sobre Derecho Constitucional, sino que además es necesaria la asesoría técnica multidisciplinaria. No basta con estar capacitado en las ciencias

sociales occidentales, sino que también es imprescindible conocer los saberes de los pueblos y naciones (IOC), para comprender su cosmovisión y su lógica en la resolución de conflictos. Por este motivo el TCP creó en 2011 la Secretaría Técnica y Descolonización, formada por la Unidad de Descolonización y la Unidad de Justicia Indígena Originaria Campesina.

La Secretaría Técnica del TCP es la instancia encargada de hacer peritajes y de rendir informes antropológicos-culturales para los/as magistrados/as, que implican muchas veces visitas a las comunidades IOC. En algunos casos, esta secretaría se encarga también de traducir y socializar fallos del Tribunal para los pueblos involucrados. La Unidad de Descolonización cuenta con un equipo multidisciplinario que comprende dos antropólogos, un sociólogo, un historiador, un lingüista y un abogado constitucionalista. Por otro lado, la Unidad de Justicia Indígena Originaria Campesina está compuesta por un abogado constitucionalista, un politólogo y un sociólogo. Para la Unidad de JIOC, el equipo también contaba con tres *amawtas* quienes median entre los seres sobrenaturales y los seres humanos al momento de dar consejo en sus comunidades respectivas: uno proviene de las comunidades de las tierras altas, otro de las tierras bajas y un tercero de los valles.

El TCP junto con la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca y con el apoyo de la cooperación internacional, organizaron en 2015 un diplomado en Derechos Indígenas. Los encargados de dictar los módulos fueron juristas expertos en pluralismo jurídico. El curso se dividió en conferencias magistrales y talleres. Los docentes se esmeraron en mostrar las bondades del pluralismo jurídico instituido en la CPE y los avances de la jurisprudencia en los contextos nacional y regional. Pretendían mostrar que la autodeterminación es la clave para el ejercicio de los Derechos Indígenas, pues sirve de sustento legal para el ejercicio de los sistemas jurídicos indígenas en igualdad jerárquica, como

lo manda la CPE. Los administradores de justicia, los funcionarios públicos o las empresas extractivas no cumplían o inclusive desconocían las disposiciones legales de los pueblos indígenas, por lo que acatar los avances constitucionales y jurisprudenciales era entrar en un terreno conflictivo. Uno de los docentes del diplomado al percibir este escenario contradictorio señaló:

> Las hermanas y hermanos indígenas están plenamente conscientes que se debe vencer una realidad monocultural, y que tal proeza no es una lucha únicamente con el Estado, sino con aquella sociedad que continúa reproduciendo esquemas de exclusión: con el privado que considera que la inversión de capital resuelve todos los problemas; con el abogado que está convencido que solo existe un modo de resolver problemas y conflictos humanos; con el funcionario público que está sumergido en una lógica de poder y que por tanto, se aleja de los principios en los que se fundan sus facultades para administrar; o con las personas de lo urbano que continúan despreciando y negando la diversidad de formas culturales (MEDINACELI, 2015: 22)

Pero la mayoría de las 20 000 autoridades que pertenecen a la JIOC no han tenido ningún curso sobre la coordinación y la cooperación con el TCP. En el mejor de los casos se les entregó un ejemplar de la Ley de Deslinde o si tuvieron suerte accedieron a talleres de capacitación ofrecidos por el ministerio de justicia o las ONG.

Los pueblos indígenas implementan la JIOC

Cuando trabajaba con los sindicatos de la CSUTCB, observé que varios miembros de las cúpulas provinciales tenían un ejemplar de la CPE, algunos sabían usar muy bien este documento para implementar y fiscalizar los proyectos municipales, departamentales

y nacionales relacionados con sus respectivos territorios. A su vez varias autoridades poseían un ejemplar de la Ley de Deslinde Jurisdiccional, pero una autoridad sindical me contó que a pesar de conocer los Derechos Indígenas y haber sido capacitado, no sabía cómo utilizar ese saber en defensa de los intereses de los pueblos.

A partir de 2012, algunas autoridades indígenas empezaron a presentar demandas ante el TCP con dos objetivos principales: en primer lugar, hacer respetar sus decisiones al mostrar que la forma en que ejercen la justicia en sus comunidades está acorde a lo que manda la CPE; en segundo lugar, disputar casos que consideran de su jurisdicción. Los pueblos recurren a las figuras de coordinación y cooperación como la CAI y la CCJ que se detallan a continuación. Según el código de procedimiento constitucional del TCP, los pueblos pueden ejercer sus sistemas de Justicia y recurrir a procedimientos propios en el contexto plurinacional con base en dos disposiciones principales:

- La Consulta de Autoridad Indígena (CAI), por la que se envía una pregunta al TCP para saber si la forma en que aplicaron o se pretende aplicar procedimientos propios, concuerda con lo que ordena la CPE, no viola los derechos humanos, ni toca temas de exclusiva competencia del Estado.
- El Conflicto de Competencias Jurisdiccionales (CCJ) es utilizado cuando una JIOC considera que la justicia ordinaria está inmiscuyéndose en sus competencias, por lo que le disputa el derecho a juzgar.

Estas solicitudes deben ser presentadas por las autoridades de las JIOC, para tal efecto los indígenas requieren conocer los tecnicismos y formalismos pertenecientes al Derecho ordinario, caso contrario estas demandas pueden ser rechazadas. Si uno revisa la página oficial del TCP se percata que hasta el 2017 se sumaron alrededor 500 demandas entre CAI y CCJ, eso quiere decir que

2,5% del total de las JIOC están empezando a ejercer el pluralismo jurídico boliviano.

Presentar una CAI o un CCJ no es fácil, la mayoría de los magistrados, los operadores de justicia, los profesionales y las universidades continúan usando el Derecho monista a la hora de evaluar y relacionarse con las demandas indígenas, esta postura no les permite asumir, ni mucho menos ejercer la igualdad jerárquica mencionada en la CPE. En otras palabras, no están dispuestos a que los indígenas les quiten su hegemonía jurídica.

Las 500 demandas reflejan la función jurídica de las autoridades indígenas desde hace muchos decenios. Pese a la gran reforma jurídica promulgada, hasta el momento no se reconoce su trascendencia. Estas demandas interpelan el derecho a juzgar que detenta el Estado, utiliza el Derecho ordinario para juzgar a los indígenas, le disputan su hegemonía jurídica y proponen una paradigma de renovación jurídica para todos los ciudadanos bolivianos, no sólo para los indígenas.

A manera de conclusión

Se intentó resolver la crisis de la justicia boliviana primero con base en las reformas paternalistas promocionadas por el Estado acerca del multiculturalismo neoliberal, en las que el Derecho Indígena se encontraba subordinado a la justicia ordinaria. En esta etapa inicial, los "indígenas no conocían los Derechos Indígenas". La segunda etapa fue la denominada de adecuación al nuevo orden constitucional, cuando el Estado apostó por el pluralismo jurídico para toda la sociedad boliviana, incorporando el Derecho Indígena en igualdad jerárquica. Sin embargo, se promulgó después una Ley de Deslinde que subordinaba de nueva cuenta el Derecho indígena. Luego el Estado implementó una política pública inédita en la que se eligió a los magistrados, pero ésta se saldó por un fracaso.

Finalmente, el gobierno convocó a una cumbre de Justicia donde procuró resolver el problema a partir del monismo jurídico, sin tomar en cuenta el pluralismo que era parte integrante del Estado Plurinacional. Mientras tanto, el órgano judicial y la universidad han estado implementando el pluralismo jurídico, al organizar cursos y emitir jurisprudencias que van más allá de los límites que impone la Ley de Deslinde.

Todas estas propuestas y políticas tienen en común dos elementos principales: en primer lugar, quieren hacer cambiar la justicia y la dinámica social sólo mediante leyes, en segundo lugar, reflejan una percepción ajena y maniquea del Derecho Indígena que consideran ideal, o bien de carácter salvaje e incivilizado. Por lo tanto, en estas propuestas el pluralismo jurídico y los Derechos Indígenas no representan una alternativa para superar la crisis de toda la justicia boliviana.

En contraposición, algunos pueblos empiezan a utilizar la JIOC incorporada e interpretan de manera novedosa el Derecho, y reclaman el cumplimiento de la igualdad jerárquica. Al asumir esta posición van constituyendo una propuesta de renovación jurídica para todos los bolivianos y no sólo para los indígenas. Los pueblos indígenas y sus autoridades originarias y campesinas sortean obstáculos burocráticos caracterizados por ejercer discriminación jurídica y configuran poco a poco el pluralismo jurídico boliviano.

Bibliografía

CORREA DE ALMEIDA, Marina. "Lo nuevo en el constitucionalismo Latinoamericano del siglo XXI: aportes de un análisis crítico a la ideología jurídica en Bolivia", Tesis de Doctorado. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

DELGADILLO, Pamela y Rogelio MAYTA. *Laberinto.bo: Notas para un diagnóstico de la justicia y algunas propuestas*. La Paz: Unión Nacional de Instituciones para el Trabajo de Acción Social, 2015.

KAS. *Memoria: Curso para la construcción plural de los derechos humanos*, Villa Carmen: Yotala, Chuquisaca, Bolivia 2015. La Paz: Fundación Construir, 2015.

MOLINA, Ramiro. *¿Dos Racionalidades y una lógica jurídica?: La justicia comunitaria en el altiplano boliviano.* La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, Fundación Diálogo, 2008.

PACHAGUAYA, Pedro y Juan MARCANI. "Etnografía de un litigio interlegal. La defensa jurídica desde la jurisdicción indígena en Bolivia", *Tinkazos* 39, 2016, Programa de Investigación Estratégica Boliviana, La Paz. Disponible en: http://www.scielo.org.bo/pdf/rbcst/v19n39/v19n39_a09.pdf.

SOUSA SANTOS, Boaventura. Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia. Rosa Luxemburgo,* La Paz, 2012.

Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur, Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.

Periódicos digitales consultados

Campesino e indígenas identifican obstáculos para la justicia indígena (18 de mayo de 2016). Fundación Tierra. Disponible en: http://www.ftierra.org/index.phd/tema/derechos-indigenas-y-campesinos/682-campesinos-e-indigenas-identifican-obstaculos-para-la-justicia-indigena (consultado el 20 de abril de 2020).

Continúan los crímenes de la "justicia comunitaria" (13 de mayo de 2014). Disponible en: http://www.eldiario.net/noticias/2014/2014_05/nt140513/editorial.php?n=19&-continuan-los-crimenes-de-la-justicia-comunitaria (consultado el 22 de abril de 2020).

"Cumbre de justicia: oportunidad perdida", 22 de junio de 2016, *Pagina Siete*. Disponible en: http://www.paginasiete.bo/opinion/editorial/2016/6/22/cumbre-justicia-oportunidad-perdida-100341.html (consultado el 20 de abril de 2020).

Evo: En vano incorporamos poncho y pollera en la justicia. (12 de febrero de 2014). Pagina Siete. Disponible en: http://www.paginasiete.bo/nacional/2014/2/12/evo-vano-incorporamos-poncho-pollera-justicia-13780.html (consultado el 20 de abril de 2020.

Magistrado consulta a la coca para resolver juicios (14 de marzo de 2012). El Dia. Disponible en: http://m.eldia.com.bo/articulo.php?articulo=&id=1&id_articulo=87014 (consultado el 22 de abril de 2020).

Propuestas de cumbre pasan a análisis jurídico. (13 de junio de 2016) Los Tiempos. Disponible en: http://www.lostiempos.com/actualidad/nacional/20160613/propuestas-cumbre-pasan-analisis-juridico (consultado el 22 de abril de 2020)

Disposiciones legales

Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. disponible en: http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/normas/view/36208 Acceso 20 de abril de 2020

MINIBIOGRAFIAS DOS AUTORES

Ana Paula da Silva
Pesquisadora do Programa de Estudos dos Povos Indígenas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PROINDIO-UERJ) e formadora dos Saberes Indígenas na Escola (Núcleo UFMG/UERJ). Doutora e Mestre pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e licenciada em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Atua na área de História Indígena no Brasil.

Chantal Cramaussel
Professora en el Centro de Estudios Históricos del Colegio de Michoacán, México. Investigadora Nacional, nivel III. Doutora em História pela Ecole del Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, França. Membro fundador de la Red de Historia Demográfica, com sede no México. Especialista sobre o norte de México, região sobre a qual tem publicado trabalhos nas áreas de História e Antropologia.

Danna A. Levin Rojo
Professora da Universidad Autónoma Metropolitana (México). Historiadora e antropóloga social, é autora do livro *Return to Aztlan: Indians, Spaniards and the Invention of Nuevo México* (University of Oklahoma Press, 2014). PhD pela London School of Economics and Political Science. Seus principais interesses são a transculturação na Nova Espanha colonial e as relações interétnicas no sudoeste dos Estados Unidos, com ênfase no Novo México contemporâneo.

Hal Langfur
Professor Associado de História da State University of New York at Buffalo. PhD em História pela University of Texas at Austin (1999) e autor do livro *The Forbidden Lands: Colonial Identity, Frontier Violence,*

and the Persistence of Brazil's Eastern Indians, 1750-1830 (Stanford University Press, 2006) e organizador da coletânea *Native Brazil: Beyond the Convert and the Cannibal, 1500-1900* (University of New Mexico Press, 2014)

Izabel Missagia de Mattos
Professora Associada de Antropologia na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, é autora do livro *Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas* (Edusc/Anpocs, 2004). Suas mais recentes publicações se referem à temática da fronteira e da formação da nacionalidade, bem como à biografias que revelam o protagonismo indígena na história do Brasil.

Jonathan Hill
Professor emérito em Antropologia da Southern Illinois University, seus interesses de pesquisa incluem etnohistória, etnomusicologia e arte verbal como performance com foco na Amazônia indígena. É autor de *Keepers of the Sacred Chants: The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society* (1993) e *Made-from-Bone: Trickster Myths, Music, and History from the Amazon* (2009) e editor de *Repensando História e Mito: Perspectivas Indígenas da América do Sul no Passado* (1988) e *História, Poder e Identidade: Etnogênese nas Américas, 1492-1992* (1996).

José Ribamar Bessa Freire
Professor da Pós-Graduação em Memória Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UNI-Rio) e da Faculdade de Educação da UERJ, onde coordena o Programa de Estudos dos Povos Indígenas. Doutor em Letras pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2003). Desenvolve pesquisas na área de História, com ênfase em literatura oral, memória, patrimônio, fontes históricas, história indígena, línguas indígenas e Amazônia.

Juciene Ricarte Apolinário

Professora Doutora do Programa de Pós Graduação em História da UFCG, é autora do Livro *Os Akroá e Outros Grupos Indígenas nas Fronteiras do Sertão: As práticas das políticas indígena e indigenista no norte da Capitania de Goiás - Século XVIII* (Kelps, 2006). Coordenadora do Seminário Permanente Mundos Indígenas, América do Centro de Humanidades, CHAM, Universidade Nova de Lisboa, Portugal e Pesquisadora Associada ao Centre de Recherches sur les pays Lusophones, CREPAL, Université Sorbonne, Paris III.

Karina Moreira Ribeiro da Silva Melo

Doutora em História Social pela Universidade Estadual de Campinas/ Unicamp (2017) e Mestra em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - mesma instituição onde concluiu a graduação (2008). Atua principalmente nos seguintes temas: história indígena, Brasil colonial e imperial, fronteiras platinas. Coordenou a fundação do GT Indígenas na História junto à ANPUH-RS, onde atua hoje como vice-coordenadora.

Pablo Lafuente

Atualmente, com Keyna Eleison, desempenha a Diretoria Artística do Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro. Atuou como professor em Central Saint Martins (Londres) e na Universidade Federal do Sul da Bahia. Foi membro da equipe curatorial da 31ª Bienal de São Paulo (com Galit Eilat, Nuria Enguita Mayo, Luiza Proença, Charles Esche, Oren Sagiv e Benjamin Seroussi) e curador de "A Singular Form" na Secession, Viena (2014).

Pedro Celestino Pachaguaya Yurja

Professor da Universidad Mayor de San Andrés, onde se graduou em Antropologia. Filho de migrantes das regiões dos Yungas e do Altiplano, obteve auxílio da Fundación para la Investigación Estratégica en Bolivia

(PIEB) que resultou na publicação *La Poetica de las Vertientes* (2008). É sócio-fundador da Associação Departamental de Antropólogos de La Paz. Seu tema de interesse atual é a problemática jurídica dos indígenas e outras populações vulneráveis na Bolívia.

Sandra Benites
Curadora Adjunta de Arte Brasileira pelo MASP e doutoranda em Antropologia Social pelo Museu Nacional. É graduada em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e mestre em Antropologia Social pelo Museu Nacional. Área de atuação: docência, línguas e saberes tradicionais indígenas.

Silvia Mabel Ratto
Professora do Departamento de Ciências Sociais e do Centro de Estudos de História, Cultura e Memória da Universidade de Quilmes, Argentina, e pesquisadora do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Autora do livro *Indios y Cristianos: Entre la guerra y la paz en las fronteras* (2007) e de diversos artigos e capítulos de livros.

Soraia Sales Dornelles
Professora do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Líder do Grupo de Pesquisa Indígenas na História do Maranhão (IHMA). Graduada em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) (2008) onde também concluiu o Mestrado (2011). É doutora em História Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) (2017). Atua na área de pesquisa e ensino de História Indígena.

Vânia Maria Losada Moreira
Professora Titular da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), do Programa de Pós-Graduação em História da UFRRJ e

Pesquisadora 2 do CNPq. Graduada em História pela Universidade de Brasília (1986), com doutorado em História pela Universidade de São Paulo (1995) e pós-doutorado pela Stanford University (1999/2000) e pelo Consejo Superior de Investigación Científica (2016). Dedica-se à pesquisa em História dos Índios no Brasil.

Yuko Miki

Professora Associada de História na Fordham University; autora do livro *Frontiers of Citizenship: A Black and Indigenous History of Postcolonial Brazil* (Cambridge, 2018) – vencedor dos prêmios Wesley-Logan para a história da diáspora Africana, da Associação Americana de História (2019) e do Memorial Warren Dean para a história do Brasil, pela Conferência sobre História da América Latina (CLAH) (2019).

Zélia Puri

Escritora, poeta, produtora cultural, pesquisadora e atriz. Embaixadora da paz pelo Cercle Universel des Ambassadeurs de la Paix - Suisse/ France; Membro da Associação Internacional de Poetas; Membro do InBrasCI (Instituto Brasileiro de Culturas Internacionais); Acadêmica da APALA (Academia Pan-americana de Letras e Artes). Membro ativo na Ressurgência da etnia Puri.

HISTÓRIA DIVERSA

01. *Representações do sertão*: poder, cultura e identidades
Renato da Silva Dias e Jeaneth Xavier de Araújo (Org.)

02. *O Brasil na monarquia hispânica (1580-1668)*: novas interpretações
Ana Paula Torres Megiani; José Manuel Santos Pérez e Kalina Vanderlei Silva (Org.)

03. *Um filme falado*: a história e o mediterrâneo na obra de Manoel de Oliveira
Ximena Isabel León Contrera

04. *A invenção da paz* – da República Cristã do duque de Sully à Federação das Nações de
Simón Bolivar / Germán A. de la Reza

05. *Paulistas afrodescendentes no Rio de Janeiro pós-abolição (1888-1926)*
Lúcia Helena Oliveira Silva

06. *História, religiões e religiosidade*: da Antiguidade aos recortes contemporâneos, novas abordagens e debates sobre religiões
André Figueiredo Rodrigues e José Otávio Aguiar (Org.)

07. *Manuscritos do Mar Morto*: 70 anos da descoberta
Fernando Mattiolli Vieira (Org.)

08. *Os Orixás e o Senhor Jesus na casa da Mãe-de-Santo*
José Antonio Boareto

09. *Reinventando a autonomia:* liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo, 1535-1822
Vânia Maria Losada Moreira

10. *Estudos marítimos:* visões e abordagens
    Francisco Eduardo Alves de Almeida e William de Sousa Moreira (Org.)

11. *Meio ambiente e neoliberalismo*: a Enviromental Protection Agency dos EUA (1970-1980)
    Roger Domenech Colacios

12. *Para a glória de Deus, e do Rei?* Poder, religião e escravidão nas Minas do Ouro (1693-1745)
    Renato da Silva Dias

13. *Em busca de um rosto*: a República e a representação de Tiradentes
    André Figueiredo Rodrigues e Maria Alda Barbosa Cabreira

14. *Imprensa e política*: os usos simbólicos da Conjuração Mineira em São João del-Rei e Ouro Preto (1877-1889)
    Augusto Henrique Assis Resende

15. *Inconfidência Mineira*: negócios, conspiração e traição em Minas Gerais
    André Figueiredo Rodrigues

16 *Patrimônio religioso e museus em perspectiva*: Paraná e Minas Gerais
    Cláudia Eliane P. Marques Martinez

17. *A vida e o mundo:* meio ambiente, patrimônio e museus
    Paulo Henrique Martinez

18. *Festas:* práticas de sociabilidade e diversidade no Brasil
    André Figueiredo Rodrigues e Lúcia Helena Oliveira Silva

Ficha Técnica

Formato	14 x 21 cm
Tipologia	Minion Pro 11/15
Papel	miolo: Pólen soft 80g/m²
	capa: Supremo 250g/m²