

ESCRITAS

Revista do Curso de História de Araguaína Vol.14 nº 1
(2022)

"POVOS INDÍGENAS, MIGRAÇÕES E DESLOCAMENTOS"

JOÃO PAULO PEIXOTO COSTA (IFPI/UESPI)
TATIANA GONÇALVES DE OLIVEIRA (UESPI)
ORGANIZADORES



CORPO EDITORIAL

Editores

[Profa. Dra. Olivia Macedo Miranda de Medeiros](#), Universidade Federal do Tocantins, Brasil

[Prof. Dr. Euclides Antunes de Medeiros](#), Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Conselho Editorial

[Prof. Dr. Bertone Oliveira Sousa](#), Universidade Federal do Tocantins, Brasil

[Prof. Dr. Braz Batista Vas](#), Universidade Federal do Tocantins, Brasil

[Prof. Dr. Dernival Venâncio Ramos Junior](#), Universidade Federal do Tocantins, Brasil

[Prof. Dr. Dimas José Batista](#), UFT - Universidade Federal do Tocantins, Brasil

[Prof. Dr. Marcos Edilson de Araújo Clemente](#), UFT- Universidade Federal do Tocantins

[Prof.^a Me. Marina Grigório Barbosa de Sousa](#), UFT- Universidade Federal do Tocantins

[Prof^a Dr^a Rosária Helena Ruiz Nakashima](#), Universidade Federal do Tocantins, Brasil

[Prof^a Me. Sariza Oliveira Caetano Venâncio](#), Universidade Federal do Tocantins, Brasil

[Prof^a Dr^a Vera Lucia Caixeta](#), Universidade Federal do Tocantins, Brasil

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO: Povos indígenas, migrações e deslocamentos territoriais.....05

João Paulo Peixoto Costa
Tatiana Gonçalves De Oliveira



O lugar de Balsemão: um projeto de conquista português no rio Madeira (1765-1772).....08

Otávio Vítor Vieira Ribeiro

Os Paiaku e suas movimentações: territórios sociais e elevação das vilas de índios (século XVII).....28

Ristephany Kelly da Silva Leite

Criminalidade e política indigenista em Goiás Oitocentista.....49

Martha Victor Vieira
Valéria da Silva Medeiros

Conflitos e disputas entre os indígenas Coroados (Kaingang) da região do Mato Castelhana (Passo Fundo-RS) e os não-indígenas na primeira metade do Século XIX.....64

Marcus Vinícius da Costa

Política Indigenista de contenção para a catequização: formas de reterritorialização dos Gavião.....84

Ribamar Ribeiro Junior
Rayane Gomes da Silva

Estudantes indígenas na escola da cidade? Encontros, resistências e invisibilidades.....99

Noêmia dos Santos Pereira Moura
Rodrigo Novais Menezes

Territorialidade indígena e direito estatal: considerações à luz do pluralismo jurídica.....121

Marco Antônio Rodrigues
Andrea Lúcia Cavararo Rodrigues
Antonio Hilário Aguilera Urquiza



Economia do Babaçu no Maranhão e a invisibilidade do trabalho camponês.....145

Viviane de Oliveira Barbosa

Um “vistoso altar no Templo da Minerva Americana”: em torno de elogios biográficos sobre o sr. Varnhagen.....167

Ana Priscila de Sousa Sá

Apontamentos sobre o livro *A Pediatra*, de Andréa del Fuego.....187

Walace Rodrigues



POVOS INDÍGENAS, MIGRAÇÕES E DESLOCAMENTOS TERRITORIAIS

INDIGENOUS PEOPLES, MIGRATIONS AND TERRITORIAL DISPLACEMENTS

JOÃO PAULO PEIXOTO COSTA

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6767-4104>

Doutor em História Social pela UNICAMP

Professor do IFPI e do PROFHISTÓRIA/UESPI

Uruçuí/Piauí/Brasil

joao.peixoto@ifpi.edu.br

TATIANA GONÇALVES DE OLIVEIRA

ORCID: <http://orcid.org/000-0001-9496-0077>

Doutora em História pela UFRRJ

Professora adjunta da UESPI

Florianópolis/Piauí/Brasil

tatianagoncalves@frn.uespi.br

A discussão sobre a inconstitucionalidade da tese do Marco Temporal tem estimulado a produção científica em diferentes campos do conhecimento que se dedicam à investigação sobre a relação das populações indígenas e seus territórios. A necessidade de uma maior compreensão sobre deslocamentos, migrações e fluxos territoriais efetuados por populações indígenas em específicos contextos socioculturais – seja em situações de perseguição, subordinação e violência, ou motivados por dimensões cosmológicas e/ou ecológicas, entre outros – complexifica um acirrado debate político atualmente judicializado, que possui como aspectos centrais a territorialidade, a historicidade e as relações interétnicas em processos sociais de resistência e conflitos de curta, média e longa durações.

Como atestam as pesquisas arqueológicas e históricas, a trajetória dos povos indígenas em contato entre si e com a sociedade não-indígena foi marcada por deslocamentos. A partir do século XVI, diferentes povos vivenciaram deslocamentos territoriais vinculados a formação e/ou dissolução de aldeamentos missionários, expulsões de terras por conta do avanço das frentes de ocupação, fuga como estratégia de resistência e/ou da migração por necessidade de sobrevivência. Contemporaneamente, diferentes trânsitos motivados por questões de trabalho,



saúde, educação, faccionalismos, políticas públicas etc., têm produzido o surgimento de novas etnias e o estabelecimento de diferentes povos indígenas em localidades e regiões bem distantes de territórios outrora habitados, o que tem favorecido novos fluxos territoriais e uma intensa dinâmica de migrações em contextos de viagens constantes e/ou ocasionais, por questões ritualísticas, em busca de assistência e direitos ou, mais recentemente, por causa da pandemia da COVID-19.

O presente dossiê agrega trabalhos que problematizam os processos de deslocamentos, diásporas e migrações, de territorialização e (re)definição de territorialidades dos povos indígenas no campo e na cidade. Introduzimos o presente trabalho com o artigo de Otávio Ribeiro, intitulado “O lugar de Balsemão: um projeto de conquista português no rio madeira (1765-1772)”, onde o autor problematiza o processo de redução dos índios Pamas e sua utilização como trabalhadores no povoado Balsemão, no rio Madeira.

Ristephany Kelly da Silva Leite, em seu texto “Os Paiaku e suas movimentações: territórios sociais e elevação das vilas de índios (século XVIII)” problematiza os deslocamentos forçados e as (des)territorializações dos Paiaku das então aldeias e missões jesuíticas em lugares e vilas de Índios. A autora também demonstra a “viagem da volta” dos Paiaku aos seus territórios das antigas aldeias do Ceará.

A partir de uma documentação administrativa e de periódicos locais, o artigo “Criminalidade e política indigenista em Goiás Oitocentista” de Martha Victor Vieira e Valéria da Silva Medeiros analisa a estruturação de uma política de criminalização dos povos indígenas a partir da política indigenista estruturada na província de Goiás, durante o século XIX.

O artigo “Conflitos e disputas entre os indígenas Coroados (Kaingang) da região do Mato Castelhana (Passo Fundo-RS) e os não indígenas na primeira metade do século XIX”, o autor Marcus Vinicius da Costa investiga o projeto colonial de avanço sobre os territórios dos indígenas Coroados e as agências desses grupos no contexto de resistência e definição de seu território.

O artigo “Política indigenista de contenção para catequização, formas de reterritorialização dos Gavião” de Ribamar Junior e Rayane Gomes da Silva analisa as estratégias da catequese e da evangelização dos indígenas Gavião, entre o início dos anos sessenta e meados dos anos setenta do século XX.

Noêmia dos Santos Pereira e Rodrigo Novais Menezes, no artigo “Estudantes indígenas



na escola da cidade? Encontros, resistências e invisibilidades”, analisam a presença indígena na Escola Estadual Antônio Vicente Azambuja e as invisibilizações das diferenças étnicas produzidas na instituição.

Para finalizar o dossiê temos o texto dos autores Marco Antônio Rodrigues, Andrea Lucia Cavararo Rodrigues e Antonio Hilario Aguilera Urquiza, “Territorialidade indígena e direito estatal: considerações à luz do pluralismo jurídico”, onde fazem uma discussão acerca dos conflitos gerados a partir da compreensão do conceito de territorialidade por indígenas e Estado. Nesse sentido, os autores apontam como resultante dessa querela no campo jurídico a tese do Marco Temporal e a vulnerabilidade desses povos em relação à diversos direitos fundamentais garantidos pela Constituição Federal de 1988.



**O LUGAR DE BALSEMÃO: UM PROJETO DE CONQUISTA
PORTUGUÊS NO RIO MADEIRA (1765-1772)**
***THE PLACE OF BALSEMÃO: A PORTUGUESE CONQUEST PROJECT
IN THE MADEIRA RIVER (1765-1772)***

Otávio Vítor Vieira Ribeiro¹

RESUMO: A urbanização da bacia amazônica, prevista no *Diretório dos Índios* (1757-1798), constituiu-se em uma política de conquista nos confins da América portuguesa, durante a segunda metade do século XVIII. As povoações civis, demarcavam a posse territorial e a civilização indígena, entre os domínios luso e castelhano. Considerando-se isto, o objetivo deste artigo reside em tratar do processo de instituição do Lugar de Balsemão, povoação estabelecida na cachoeira do Girau (rio Madeira), com índios Pamas, entre 1765 e 1772. Esta redução articulou a comunicação fluvial entre o Estado do Grão-Pará e a capitania de Mato Grosso, mediante o fornecimento de mão de obra indígena, canoas de transporte e provisões.

PALAVRAS-CHAVE: rio Madeira; Lugar de Balsemão; Estado do Grão-Pará; capitania de Mato Grosso.

ABSTRACT: The urbanization of the Amazon basin, predicted in the second *Diretório dos índios* (Indian Directorate) (1757-1798), it was constituted in a policy of conquest in the confines of the Portuguese America, during the second half of the 18th century. The civil settlements demarcated territorial possession and native civilization, between the portuguese and castilian domains. For this reason, the aim of this article is to deal with the process of institution of the place of Balsemão, a settlement established in the Girau waterfall (Madeira river), with Pamas natives, between 1765 and 1772. This settlement articulated river communication between the State of Grão-Pará and the captaincy of Mato Grosso, through the supply of native labor, transport canoes and provisions.

KEYWORDS: Madeira river; the place of Balsemão; State of Grão-Pará; captaincy of Mato Grosso.

INTRODUÇÃO

Durante a segunda metade do século XVIII, o controle sobre a navegação da bacia amazônica desempenhou papel preponderante na expansão colonial portuguesa. A ocupação e o povoamento das suas margens asseguravam a posse de suas fronteiras em meio ao contexto das demarcações de limites, entre os domínios luso e castelhano, prevista na assinatura do Tratado de Madri (1750) (BRITO, 2019, p. 108-109).

¹ Sou Licenciado (UFPA, 2019), Mestre (UERJ, 2022) e Doutorando em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UERJ) com bolsa CAPES DS. Trabalho com História do Brasil e História da Amazônia no período colonial (séc. XVIII). E-mail: otaviovvieira@gmail.com



A consolidação das fronteiras tornou o índio um “colono prioritário” no incremento populacional e produtivo das povoações civis, estabelecidas na bacia amazônica, em meados do século XVIII (MELLO; ROCHA, 2020, p. 427). Estas reduções subsidiaram o comércio fluvial, entre o Estado do Grão-Pará e a capitania de Mato Grosso, via rota Madeira-Mamoré-Guaporé, com o fornecimento de mão de obra, provisões e canoas de transporte (RIBEIRO, 2022, p. 106).

O Estado do Grão-Pará e a capitania de Mato Grosso, estavam vinculados a jurisdições administrativas distintas, mas compartilhavam a condição de fronteira com os domínios castelhanos ao Norte e à Oeste da América portuguesa setecentista. A capitania-geral do Grão-Pará (1616), situada na baía de Guajará (rios Guamá, Acará e Moju), conformou-se na “cabeça” do governo do Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1772). Esta unidade administrativa, com sede na cidade de Belém, estava diretamente subordinada à Lisboa, sendo independente do Governo-Geral do Estado do Brasil. A sua jurisdição abarcava as capitanias subalternas ou subordinadas de São José do Rio Negro, Maranhão e Piauí (SANTOS, 2011, p. 39-40). A capitania de Mato Grosso (1748), situada no rio Guaporé, possuía dois distritos: Vila Real do Senhor Bom Jesus do Cuiabá (1727) e Vila Bela da Santíssima Trindade (1752), capital da capitania de Mato Grosso. A sua repartição fazia parte da jurisdição do Estado do Brasil, estando subordinada ao governo da capitania do Rio de Janeiro, desde a sua fundação (JESUS, 2011, p. 19).

Diante disto, partimos da troca de correspondências oficiais entre os governadores e capitães-gerais do Estado do Grão-Pará e da capitania de Mato Grosso, e a Secretaria de Estado da Marinha e Ultramar, no Reino, para discutirmos o processo de instituição do Lugar de Balsemão, povoação estabelecida na cachoeira do Girau (rio Madeira), com índios Pamas, entre 1765 e 1772.

Essas trocas epistolares, compõem, segundo Arthur Curvelo, os “circuitos formais” da comunicação política no Império português. Na escala interna, composta pelos governadores e capitães-gerais do Estado do Grão-Pará e da capitania de Mato Grosso, corresponde “às comunicações estabelecidas com os poderes presenciais existentes no interior do território sob a jurisdição dos governadores”. Na escala transoceânica formada pelos governadores e capitães-gerais do Estado do Grão-Pará e da capitania de Mato Grosso, e a Secretaria de Estado da Marinha e Ultramar, no Reino, dizem respeito “à troca constante de informações e



correspondência dos Governadores com os principais organismos da administração central da monarquia portuguesa encarregados do governo das conquistas” (CURVELO, 2019, p. 38-39).

As correspondências oficiais apresentam uma “estrutura textual formal, direta e mais rígida”, na qual trataram-se as questões relativas à administração das conquistas (CONCEIÇÃO, 2015, p. 151). Estas missivas são manuscritas, sendo tanto ativas quanto passivas, e encontram-se digitalizadas para consulta em cinco códices, pertencentes ao fundo Correspondência de Diversos com o Governo, no Arquivo Público do Estado do Pará (APEP), cinco latas do Arquivo Público do Estado de Mato Grosso (APMT), pertencentes aos fundos Justiça e Defesa e em sete caixas, pertencentes ao fundo Avulsos da Capitania de Mato Grosso, no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU).

Deste modo, buscamos refletir sobre as dinâmicas de territorialização no rio Madeira de meados do século XVIII. O texto é composto por duas seções. Na primeira, apresentamos um panorama geral das incursões portuguesas no rio Madeira, entre o século XVII e fins da primeira metade do século XVIII. Na segunda, discutimos o processo de estabelecimento do Lugar de Balsemão, entre 1765 e 1772.

O rio Madeira e a conquista portuguesa

O rio Madeira está situado na margem direita do rio Amazonas, constituindo-se como o “mais longo afluente da bacia amazônica”. A sua nascente está localizada na Cordilheira Andina, sendo composta pela junção entre os rios Madre de Dios e Beni, ambos situados na atual Bolívia. O encontro entre estes dois rios e a sua junção ao Mamoré, formam o rio Madeira. Os rios Madeira, Mamoré e Guaporé, compunham a rota das monções do norte, via de comunicação entre o Estado do Grão-Pará e a capitania de Mato Grosso, durante o século XVIII (MELO, 2018, p. 85 e RIBEIRO, 2022, p. 83).

Mapa 1. Parte do Brasil que compreende a navegação que se faz pelos tres Rios Madeira, Mamoré e Guaporé, athe Villa Bella, Capital do Governo do Matto Grosso, com Estabelecimentos Portuguezes, e Espanhoes, aelles adjacentes [Cartográfico] / O Sarg. Mor. Engro. Ricardo Franco d'Almeida Serra [1777].



Fonte: Biblioteca Nacional (BNRJ). Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/acervodigital>. Acesso em 12 de abr. de 2022.

As jornadas fluviais pela rota das monções do norte poderiam levar até dois anos para serem concluídas, sendo composta por um trajeto de 600 léguas (aproximadamente 2.896 km). Este percurso era composto pelo vencimento de 17 cachoeiras, que entrecortavam a navegação do rio Madeira: 1) Santo Antônio; 2) Salto Grande; 3) Morrinhos; 4) caldeirão do Inferno; 5) Girau; 6) Três Irmãos; 7) Paredão; 8) Pederneira; 9) Araras; 10) Ribeirão; 11) Misericórdia; 12) Madeira; 13) Lage; 14) Pau Grande; 15) Bananeira; 16) Guajará-Guasú; 17) Guajará-mirim (RODRIGUES, 2020, p. 118 e DORADO RODRIGUES, 2008, p. 81).

Neste processo, a mobilização dos saberes indígenas sobre o regime das cheias e das secas dos rios, a periodicidade das chuvas e o vencimento das correntezas, ou seja, da transposição dos rios, tornaram-se imprescindíveis para a consecução das viagens pelas monções do norte (DELSON, 2014, p. 1-6 e DELSON; MENG, 1995, p. 176-180).

Os nativos atuavam desde a seleção e o corte da madeira nas florestas, para a fabricação das canoas de transporte nas suas aldeias até a sua condução pelas monções do norte, como remeiros e pilotos, também conhecidos localmente como *jacumaúbas*. Os índios remeiros empregavam a força bruta para impulsionar as canoas pelos rios. Os pilotos *jacumaúbas* detinham conhecimentos sobre a hidrografia amazônica, o que lhes permitia guiar a embarcação, por trajetos mais seguros (FERREIRA; VIANA, 2021, p. 3-7).



Durante o século XVIII, as margens do rio Madeira foram ocupadas por uma diversidade de povos indígenas. Na sua margem esquerda, em direção à sua cabeceira, tinham-se os Oanta, Guajari, Purupurú, Capaná, Guarace, Jãoens, Caripunas, Pamas e Guaraju. Na sua margem direita, encontravam-se os Iruri, Aripuanã, Anhangatiinga, Terari, Unicoré, Mura, Muca, Aruaxi, Jaraguari, Torá, Torarize, Arara, Maní, Curupu, Pureru, Jaguaretu, Abacaxi, Pama e Guaraju (LEITE, 1943, p. 394 apud SILVA; COSTA, 2014, p. 116).

Neste contexto, a Coroa portuguesa não detinha o controle efetivo sobre a navegação do rio Madeira. As missões e as tropas de guerra, que atuaram na redução ameríndia e na coleta de drogas dos sertões (resinas, folhagens, cremes, unguentos, anil, cacau, salsaparrilha etc.), conformaram-se nos suportes da ocupação e do povoamento da bacia amazônica (SAMPAIO, 2011, p. 163 e POMPEU, 2020, p. 307).

As entradas portuguesas nesta região se deram em três momentos: de 1616 a 1654, à ilha de Tupinambarana; de 1655 a 1691, via rios Tapajós, médio Madeira e alto Negro e Solimões, e de 1692 a 1736, via rio Branco e os seus afluentes Uraricoera, Surumu, Tacutu, Japurá e Madeira. As ordens religiosas que se instalaram na região objetivavam “promover a conquista espiritual dos povos indígenas e a consequente ocupação de seus espaços territoriais”. Os aldeamentos comporão uma rede de conversão e de comércio que se estendeu pelos rios Negro, Solimões, Madeira e Mamoré (SANTOS, 2012, p. 53, 57-61 e REZENDE, 2006, p. 162-163).

Em 1722, o governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará João da Maia da Gama (1722-1728) ordenou o sargento-mor Francisco de Melo Palheta, a empreender uma expedição de reconhecimento do rio Madeira. Com a jornada fluvial, Maia da Gama pretendia realizar o levantamento de suas potencialidades econômicas para a expansão dos negócios dos sertões e estabelecer a comunicação entre o Grão-Pará e as minas de prata de Potosí (Província de Santa Cruz de la Sierra). Desta expedição, resultaram a descoberta da comunicação entre os rios Madeira e Guaporé e do estabelecimento da missão jesuítica castelhana de Santa Cruz de Cajuava, no rio Mamoré (PAPAVERO; TEIXEIRA; OVERAL, 2002, p. 185-188 e CASTILHO PEREIRA, 2008, p. 112-114).

A interiorização da conquista lusa no rio Madeira, desenvolveu-se em meio as guerras travadas com os índios Mura, durante o século XVIII. Em 1725, após o sucesso obtido nas negociações entre o padre jesuíta João de Sampaio e os índios Pamas (família Arawá e originários dos rios Juruá e Purus), fundou-se a missão de Santo Antônio das Cachoeiras,



estabelecida entre o rio Jamari e a primeira cachoeira do rio Madeira. Em 1728, esta redução foi transferida para a margem esquerda do rio Jamarí. Posteriormente, foi trasladada para a foz do rio Ji-Paraná, no sítio Camuan, seguindo para o Pirocam ou Paraixão (SILVA; COSTA, 2014, p. 120, 130).

Após este longo processo, foi realocada para a entrada do rio Madeira com a denominação de missão do Trocano, em 1742. Entre 1755 e 1756, esta povoação foi administrada pelo jesuíta alemão Anselm Eckart, quando foi elevada à condição de vila de Borba, a Nova (rio Madeira, 1756), pelo governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759). Neste contexto, viviam nas suas reduções, os índios Baré, Pama, Torá e Ariquena (PORRO, 2011, p. 580). Esta povoação atuaria no abastecimento das canoas de transporte, entre o Estado do Grão-Pará e a capitania de Mato Grosso, e como um entreposto para a consolidação da posse territorial portuguesa da rota das monções do norte (SANTOS, 2012, p. 257-258 e ARAÚJO, 2014, p. 40).

De acordo com Francisco Santos, a vila de Borba desempenhou papel estratégico na consecução da conquista da fronteira Oeste da bacia amazônica no setecentos. Tornou-se a sede de um destacamento militar responsável por fiscalizar as canoas que desciam para Mato Grosso; atuou como um entreposto de defesa regional contra possíveis campanhas castelhanas ao alto rio Madeira e um “bastião de combate aos próprios Mura e outros indígenas contrários ao avanço europeu naquele perímetro” (SANTOS, 2012, p. 255-256).

Estes deslocamentos, estavam diretamente relacionados a pilhagem promovida pelos índios Mura, às canoas de transporte dos negociantes de Mato Grosso e as lavouras dos índios Pamas, estabelecidos nas povoações do rio Madeira, durante as décadas de 1720 e 1730. Em 1738, o Provincial da Companhia de Jesus, o jesuíta José de Souza, denunciou como as investidas dos índios Mura, dificultavam a consecução da empresa colonial lusa (MELO; ARAÚJO; BARRIGA, 2021, p. 7-8). Os registros dos combates, feitos pelo jesuíta ao governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará João de Abreu Castelo Branco (1737-1747), resultaram na composição de uma Devassa, intitulada *Autos de Devassa contra os índios Mura do rio Madeira e Nações do rio Tocantins (1738-1739)* (CEDEAM, 1986).



Com isto, Castelo Branco objetivava legitimar o pedido de declaração de guerra justa², aos índios Mura, feito ao rei D. João V (1706-1750). A campanha militar tinha dois motivos. O primeiro, residia na sua punição pelos ataques desferidos aos indígenas, com o fito de reduzi-los. O segundo, dizia respeito à desobstrução dos rios Madeira e Tocantins, para o estabelecimento da comunicação entre o Grão-Pará e as minas de São Félix, localizadas na cabeceira do rio Tocantins (ARAÚJO, 2014, p. 42-44).

O rei D. João V (1706-1750) não concedeu a autorização para a declaração da guerra justa. A manutenção de boas relações entre as autoridades coloniais e os seus Principais (lideranças indígenas) era fundamental para a consolidação da posse territorial do rio Madeira, pois, por meio dos acordos firmados, garantia-se a ocupação e o povoamento das missões a serem estabelecidas nas suas margens (BRITO, 2019, p. 118-119).

A consolidação da posse territorial e o comércio entre as fronteiras Norte e Oeste da América portuguesa estava em risco durante as três primeiras décadas do século XVIII. No rio Madeira, as guerras entre as tropas portuguesas e as nações indígenas Torá (1716) e Manao (1723-1727) comprometiam a realização dos deslocamentos de populações indígenas de suas aldeias de origem para povoações administradas por missionários (descimentos) e o estabelecimento das missões carmelitas no rio Negro (GUZMAN, 2007, p. 37-50 e DIAS; BOMBARDI, 2016, p. 255-256).

No rio Guaporé, a expansão das reduções jesuíticas castelhanas de Moxos e de Chiquitos (dependências do Vice-reino do Peru), tensionavam o litígio entre as Coroas ibéricas no extremo Oeste da América portuguesa. A profusão da atividade mineradora e seus descaminhos nas capitanias do interior, associadas a instabilidade vivenciada na ocupação e na produtividade do vale amazônico, informaram a proibição da navegação pelo rio Madeira (Alvará régio, 27/10/1733) (PAPAVERO; TEIXEIRA; OVERAL, 2002, p. 184-188, 191-196 e REZENDE, 2006, p. 166).

Apesar da proibição, o Alvará régio de 1733 foi constantemente desrespeitado. A precária subsistência dos arraiais, estabelecidos nas minas de Cuiabá (rio Paraguai) e a constituição de redes mercantis, compostas por jesuítas castelhanos, negociantes do Estado do

² Instrumento legal que permitia a declaração de conflito e escravização de indígenas hostis à portugueses e seus aliados. Eram reduzidos à condição de cativos e vendidos nas praças públicas, gerando receita para a administração colonial. Podia ser declarada em três momentos: 1) recusa à conversão ou impedimento de propagação da fé cristã; 2) ataques contra vassalos e aliados da Coroa portuguesa; 3) descumprimento de pactos políticos ou diplomáticos celebrados com a administração colonial (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 123-125).



Maranhão e Grão-Pará e sertanistas, particulares e mineiros de Cuiabá, conformaram as expedições de desbravamento dos rios Madeira, Mamoré e Guaporé, durante o século XVIII (LUCÍDIO, 2013, p. 216-218 e DORADO RODRIGUES, 2008, p. 68-73).

As viagens realizadas pelos afluentes da bacia amazônica, durante o setecentos, por Manuel Félix de Lima e Francisco Leme do Prado (1742, Guaporé-Madeira); Leonardo Oliveira (1742, Juruena-Tapajós); Miguel da Silva e Matias Correia (1744, Guaporé); João de Souza Azevedo (1746, Arinos-Juruena-Tapajós); José Leme do Prado (1747, Guaporé), articularam a expansão portuguesa na fronteira Oeste da América e o estabelecimento de rotas de comércio alternativas com o vale amazônico (LUCÍDIO, 2013, p. 218-219).

Essas expedições, viabilizaram o mapeamento das potencialidades políticas e econômicas da rota das monções do norte e o tensionamento da consolidação das fronteiras, entre os domínios ibéricos, nos confins da América, ratificados na assinatura do Tratado de Madri (1750). Com isto, os portugueses tomaram conhecimento das reduções jesuíticas castelhanas de Moxos (Santa Rosa, 1743; São Miguel, 1743 e São Simão, 1744), estabelecidas na margem direita do rio Guaporé, e, como contrapartida, investiram na ocupação e no povoamento do rio Madeira (Nossa Senhora da Boa Viagem do Salto Grande, 1757 e povoação de Balsemão, 1765) e da margem esquerda do rio Guaporé (capitania de Mato Grosso, 1748 e sua capital, Vila Bela da Santíssima Trindade, 1752) (CASTILHO PEREIRA, 2008, p. 122-127 e JESUS, 2011, p. 27).

Entre idas e vindas pela rota das monções do norte, consolidaram-se as projeções da conquista lusa entre as fronteiras Norte e Oeste da América portuguesa setecentista. A concretização do princípio da ocupação efetiva – *uti possidetis* – da bacia amazônica, ensejou a composição de novas alianças entre as autoridades coloniais e os povos indígenas.

A experiência de redução dos índios Pamas, durante a década de 1720, com a instituição da aldeia de Santo Antônio das Cachoeiras, é representativa para refletirmos sobre a natureza negociada da conquista lusa no rio Madeira. Ao aceitarem a redução, os índios Pamas agregavam mais terras para a reprodução de sua subsistência, angariavam a sua inserção em redes comerciais com os negociantes do Grão-Pará e de Mato Grosso e a integridade de seu povo, em meio as guerras intertribais em curso, durante as décadas de 1720 e 1730, no rio Madeira.

Em meados do século XVIII, a conquista lusa orientou-se pela consolidação da posse de suas fronteiras, ante a expansão castelhana, no interior da América. Assegurar o controle



sobre a navegação do rio Madeira, permitiria integrar as fronteiras Norte e Oeste por meio do fluxo de bens e de pessoas. Neste processo, articulou-se a implementação de um novo projeto de ocupação e de povoamento das suas margens, no qual, os índios Pamas, tornaram-se, novamente, colonos em potencial: o Lugar de Balsemão.

A produção de suas fazendas desempenharia papel fundamental na articulação política e comercial, entre Estado do Grão-Pará e a capitania de Mato Grosso, ao fornecer mão de obra, provisões e canoas de transporte, tanto para as jornadas nas monções do norte, quanto para o abastecimento das fileiras do Forte de Bragança (1769), estabelecido no rio Guaporé, durante a segunda metade do século XVIII.

O Lugar de Balsemão (1765-1772)

Em 1757, o ouvidor de Cuiabá, Teotônio da Silva Gusmão (1752-1756), fundou a povoação de Nossa Senhora da Boa Viagem do Salto Grande (Projeto Resgate – AHU – Mato Grosso, cx. 10, doc. 587), na cachoeira do Salto, rio Madeira, com índios Pamas. De acordo com Cliverson Silva e Angislaine Costa, o seu estabelecimento, visava “tornar navegável o trecho encachoeirado do rio Madeira e estabelecer um comércio entre as capitanias de Mato Grosso e Grão-Pará e Maranhão” (SILVA; COSTA, 2014, p. 124).

Apesar disto, esta redução logo se demonstrou infrutífera para a sistematização do controle luso sobre a navegação do rio Madeira. As investidas dos índios Mura e a falta de assistência coordenada dos governadores e capitães-generais do Estado do Grão-Pará e da capitania de Mato Grosso, ao seu sustento, delinearão a sua desestruturação e o deslocamento dos índios Pamas aldeados, para a vila de Borba, a Nova, por volta de 1760 (Projeto Resgate – AHU – Mato Grosso, cx. 11, doc. 640).

A ausência de um entreposto no rio Madeira tornou-se um entrave logístico à consecução dos negócios e à defesa, entre o Estado do Grão-Pará e a capitania de Mato Grosso. Em carta datada de 13 de maio de 1759, o governador do Estado do Grão-Pará, Manuel Bernardo de Melo e Castro (1759-1763), destacou a D. Antônio Rolim de Moura (1751-1764), governador de Mato Grosso, a necessidade de se guarnecer a região com “dez ou doze pedestres com quatro dragões, mandando armar duas igarités de dois ou três remos por banda, e cada uma com quatro pedestres e um dragão, que façam corso até a Vila de Borba, a nova” (APMT, Justiça, Lata 1759II, doc. 19 apud DORADO RODRIGUES, 2008, p. 89).



A partir de Belém, Manuel Bernardo se comprometia a “mandar guarnecer outras duas semelhantes embarcações, com número competente de soldados e armas para fazerem o mesmo curso, a encontrarem-se com as outras até chegarem à povoação do Salto”, para assim “conter os índios Muras, que infestam o rio Madeira e prejudicam tão gravemente aos comerciantes dessas minas com este Estado” (APMT, Justiça, Lata 1759II, doc. 19 apud DORADO RODRIGUES, 2008, p. 89).

O curso Mura poderia gerar bloqueios ao fluxo de abastecimento das demais povoações situadas ao longo das monções do norte. A Aldeia de São José (foz do rio Corumbiara, 1754), dirigida pelo padre jesuíta Agostinho Lourenço, dependia dos medicamentos enviados de Belém pelas canoas que seguiam pelo rio Madeira, para tratar as doenças que acometiam os índios aldeados. Diante disto, D. Antônio Rolim de Moura destacava que a navegação pelas monções do norte deveria ser estimulada, “pois, quanto mais homens de sorte frequentarem este caminho, maior abundância haverá nestas minas [de Cuiabá e de Mato Grosso]” (APEP, Correspondência de Diversos com o Governo, Códice 17, doc. 31).

Em atendimento a estas demandas, buscou-se restabelecer a ocupação do rio Madeira, mediante a transferência dos índios Pamas, da antiga povoação de Nossa Senhora da Boa Viagem do Salto Grande, para uma nova povoação, denominada de Balsemão, instituída na cachoeira do Girau. A nova povoação tinha uma tripla finalidade: civilizar os nativos, estabelecer um entreposto de apoio à comunicação, entre o Estado do Grão-Pará e a capitania de Mato Grosso, e abastecer os destacamentos militares do Forte de Bragança (1769), com a produção das suas lavouras.

Ao concebê-la, D. Antônio Rolim de Moura ressaltou ter tomado conhecimento por intermédio de militares, em trânsito pela cachoeira do Girau, do pedido feito pelos índios Pamas, para se estabelecer uma povoação com “um padre desta Capitania [de Mato Grosso]”, por ser a região, “falta de tudo”. A nomeação de um religioso para a sua administração não seria uma empreitada fácil de ser conduzida, diante da dificuldade em se encontrar alguém “que quisesse sujeitar-se a vir instruir aquela gente, na nossa santa fé [católica]” e “estabelecer-se em um sertão tão distante”. A alternativa à sua consecução, seria realizar o descimento dos índios Pamas, da vila de Borba, para a cachoeira do Girau, por já terem nesta, “muitos Parentes” (APEP, Correspondência de Diversos com o Governo, Códice 129, doc. 89).

Os “Parentes”, referidos por D. Antônio em sua correspondência, configuravam uma categoria identitária genérica existente no universo indígena, através da qual, os nativos



reconheciam seus pares. A administração colonial apropriou-se destas para obter êxito nas negociações com as suas lideranças, visando assegurar o fornecimento de ‘braços’ para a produção das fazendas e para o incremento da ocupação e do povoamento das povoações civis, estabelecidas ao longo da bacia amazônica, durante a expansão colonial portuguesa (COELHO, 2008, p. 269-270).

Para o seu intento, concedeu-se ao padre Filipe Joaquim Rodrigues uma cômputo de 200\$000 réis anuais para administrar os índios Pamas, após a concretização do seu descimento. O governador de Mato Grosso, João Pedro da Câmara (1765-1768), em missiva enviada a Fernando da Costa de Ataíde Teive (1763-1772), governador do Estado do Grão-Pará, assegurou-lhe, proceder com “todos os adjutórios que forem possíveis, exceto de gente, por não haver com abundância nestes territórios”, bem como para se encaminhar o processo de estabelecimento da povoação (APEP, Correspondência de Diversos com o Governo, Códice 129, doc. 89 e Códice 122, fl. 242).

Contudo, o religioso não levou a cabo o descimento dos índios Pamas da vila de Borba, a Nova, para a cachoeira do Girau. João Pedro da Câmara creditou a ação do missionário ao receio “de que os índios lhe fizessem algum desacato”, apesar destes serem “dotados da maior docilidade”. Posteriormente, pontou ter sido informado do deslocamento do religioso para a vila de Borba, “usando da sua inconstância, que segundo me afirmam, tudo empreende, e não se conserva em parte alguma” (APEP, Correspondência de Diversos com o Governo, Códice 127, doc. 17).

A “docilidade” dos índios Pamas, destacada no discurso de João Pedro da Câmara, estava pautada em dois movimentos: o suporte, dado ao comércio fluvial, realizado entre o Estado do Grão-Pará e as minas de Mato Grosso e a antítese, que demarcava o seu ‘lugar’, na expansão colonial lusa na bacia amazônica, em comparação aos temerosos índios Mura, desde princípios do século XVIII.

A produção das suas lavouras abastecia as canoas de transporte, que navegavam pelos rios Madeira, Mamoré e Guaporé. As suas habitações ficavam situadas nas adjacências da cachoeira do Girau, no rio Madeira, favorecendo o contato com os negociantes do Estado do Grão-Pará e da capitania de Mato Grosso.

Por outro lado, isto os qualificava como colonos em potencial para a consecução da defesa e o guarnecimento dos limites portugueses com os domínios castelhanos, no rio Madeira.



O assentamento de sua povoação efetivava o controle luso sobre a sua navegação e reforçava a sua condição de índios aliados na lógica da conquista portuguesa.

Considerando-se isto, manter o padre Filipe Rodrigues no estabelecimento da povoação dos Pamas, geraria uma “exorbitante despesa”, além de não se ter a “esperança que dela resulte o efeito que se pretende” e se espera, para os desígnios da Coroa portuguesa em ocupar o rio Madeira. João Pedro da Câmara pediu a Fernando da Costa de Ataíde Teive, que mediasse a substituição do religioso, enviando suas “rogativas ao Vigário Capitular, para que no caso de haver outro Sacerdote, que queira prosseguir no mesmo emprego, me faça a graça de nomeá-lo”. Os encargos da nomeação, seriam custeados pela Provedoria da Fazenda Real da capitania de Mato Grosso (APEP, Correspondência de Diversos com o Governo, Códice 127, docs. 17 e 32).

A demora na sua resolução e a carestia de recursos – comum na América portuguesa – para a sua consecução, fizeram com que o governador de Mato Grosso, João Pedro da Câmara, negociasse diretamente com o Principal Paulo, liderança dos índios Pamas, o seu descimento da vila de Borba para a cachoeira do Girau. Após a concessão de presentes e de roupas a este e a sua mulher, bem como de ferramentas aos demais indígenas que o acompanhavam, João Pedro da Câmara obteve êxito nas negociações, fundando-se a povoação de Balsemão, em 1765 (Projeto Resgate – AHU – Mato Grosso, cx. 12, doc. 734).

O estabelecimento de acordos entre a administração colonial e as lideranças indígenas, constituiu-se em um instrumento de concretização das políticas de conquista na América portuguesa. Essas lideranças atuavam como intermediários no atendimento das demandas da conquista lusa e do seu povo, dinâmica que reiterava o exercício de seu poder político nas suas aldeias de origem e a natureza negociada da expansão colonial lusa nos confins da América (SOMMER, 2000, p. 181).

Ao suceder a João Pedro da Câmara no governo de Mato Grosso, Luís Pinto de Sousa Coutinho (1769-1772), mapeou o curso do rio Madeira, para articular as suas estratégias de defesa e os pontos de vulnerabilidade que poderiam ser explorados pelos castelhanos, em eventuais campanhas militares e incrementou a urbanização do rio Madeira (Projeto Resgate – AHU – Mato Grosso, cx. 13, doc. 829).

O seu reconhecimento hidrográfico era fundamental por estabelecer comunicação natural com o rio Mamoré, e terem ambos os rios, nascentes nos domínios castelhanos. Sousa



Coutinho, reforçava a necessidade de se ocupar as duas margens do rio Madeira e a sua confluência com o rio Mamoré (Projeto Resgate – AHU – Mato Grosso, cx. 13, doc. 820).

A adoção da toponímia portuguesa para as novas e as antigas povoações indígenas, estabelecidas nos rios Paraguai e Guaporé, estava em consonância com o urbanismo lusitano apregoadado no Diretório dos Índios (1757-1798), o qual visava, demarcar a posse e a presença portuguesa no limite com os domínios castelhanos. Diante disto, essas povoações foram elevadas à condição de Lugares durante o governo de Sousa Coutinho, sendo estes definidos, segundo Raphael Bluteau, como uma povoação de pequeno porte, maior que uma aldeia (BLUTEAU, 1713, p. 202).

Neste processo, a povoação de São José (1754), tornou-se Lugar de Leomil (rio Guaporé, 1760); a de São João (1754), Lugar de Lamego (rio Guaporé, 1769); a de Santa Anna (1754), Lugar de Guimarães (rio Paraguai); o Sítio das Pedras (1757), Destacamento de Palmela (rio Guaporé) e a povoação de Balsemão (1765), Lugar de Balsemão (rio Madeira, 1769) (Projeto Resgate – AHU – Mato Grosso, cx. 14, doc. 850).

Feito isto, Sousa Coutinho, acompanhou pessoalmente a realização do descimento de mais quatro grupos de índios Pamas para o rio Madeira. Seguiram-se, o índio Pama Roque da Maia acompanhado de sua esposa, filha e sobrinha; o português, Manuel Gomes, com sua esposa índia, não identificada; o português, José Rodrigues Palmeira, com sua mulher índia, um filho rapaz e uma filha rapariga; e Antônio Cordeiro Ferreira, natural do termo do Cuiabá, casado na mesma vila, junto com um rapaz Pama, que o serve (APEP, Correspondência de Diversos com o Governo, Códice 126, fl. 63).

Com os descimentos, Sousa Coutinho visava ampliar a população do Lugar de Balsemão a partir das projeções de seu traçado urbano, feitas sob encomenda, pelo engenheiro José Mathias de Oliveira, que também havia elaborado as das povoações de Leomil e de Lamego (Projeto Resgate – AHU – Mato Grosso, cx. 13, doc. 820). Renata Araújo afirma que a povoação de Balsemão estava estruturada, “a partir de uma grande praça quadrada, totalmente fechada e sem nenhuma abertura para o rio [Madeira]”. As suas habitações mediam 50 x 50 palmos, sendo maiores que as aldeais dos índios, que tinham por volta de 30 x 30 palmos, sendo estas, cercadas por “quintais”, onde se cultivavam as suas lavouras (ARAÚJO, 2000, p. 310).

Além das habitações, contava-se a “casa da Câmara e a igreja [que] ocupam posições simétricas e frontais no eixo de dois lados da praça”, bem como, em seus outros dois lados, “dois armazéns, que também se colocam frente a frente um do outro”. Não obstante, a



singularidade que demarca as suas projeções, em relação as povoações de Leomil e de Lamego, residia na existência de “uma praça quadrada, de onde saem, um pouco antes dos cantos, as ruas ‘retas’” (ARAÚJO, 2000, p. 310-311).

Após a sua estruturação, Sousa Coutinho destacou em correspondência datada de 7 de outubro de 1768 e enviada a Fernando da Costa de Ataíde Teive, governador do Estado do Grão-Pará, a necessidade de se prover a segurança da região, a partir de Belém, “para a pronta execução das suas dependências” (APEP, Correspondência de Diversos com o Governo, Códice 126, doc. 21).

A atenção especial, destacada na carta de Sousa Coutinho, estava diretamente relacionada à subsistência dos destacamentos militares do Forte de Bragança (1769), posteriormente reestruturado, com a denominação de Real Forte Príncipe da Beira (1776). A produção conjunta das lavouras das povoações de Leomil (1760), Balsemão (1765) e Lamego (1769), sustentavam o seu abastecimento, a partir de um comércio direto, realizado entre os seus diretores e a Provedoria Real da Fazenda de Mato Grosso (APMT, Defesa, Lata 1786A, doc. 818; Lata 1787A, doc. 989 apud CARVALHO, 2012, p. 55).

Os seus diretores eram soldados das guarnições do Real Forte Príncipe da Beira (APMT, Defesa, Lata 1773, doc. 50 apud CARVALHO, 2012, p. 301). Cabia-lhes garantir que os indígenas mantivessem uma cota de produtividade suficiente, tanto para a subsistência das suas povoações, quanto para os armazéns reais de Mato Grosso. As provisões (arroz, feijão, milho etc.) cultivadas nas suas lavouras, eram negociadas pelos seus diretores, à preços módicos, junto a Provedoria Real da Fazenda de Mato Grosso, que remunerava os índios, com gêneros e quinquilharias (APMT, Defesa, Lata 1779B, doc. 344 apud CARVALHO, 2012, p. 55).

Por volta de 1773, o Lugar de Balsemão contava com uma população composta por 180 pessoas, distribuídas em 48 famílias ou fogos (Quadro 1).

Quadro 1 – População do Lugar de Balsemão (1773)

Gênero	Faixa etária	Total
Homens	Acima dos 50 anos	3
	Entre 16 e 50 anos	59
	Entre 8 e 15 anos	11
	Entre 1 e 7 anos	23
Mulheres	Acima dos 40 anos	8
	Entre 15 e 40 anos	34
	Entre 8 e 14 anos	12



	Entre 1 e 7 anos	22
-	Crianças	7

Fonte: Projeto Resgate – AHU – Mato Grosso, cx. 16, doc. 1015 e cx. 17, doc. 1046.

As sete crianças, nascidas em 1772, eram fruto da concretização de 28 matrimônios, estabelecidos entre homens e mulheres indígenas, correspondendo a cada casal, duas crianças. O montante, chegaria a 220 pessoas, se não houvessem ocorrido 41 óbitos, no referente ano. A presença africana no Lugar de Balsemão era ínfima, tendo-se o registro de apenas um cativo, sob o qual, não se informa o gênero e nem a sua faixa etária (Projeto Resgate – AHU – Mato Grosso, cx. 16, doc. 1015 e cx. 17, doc. 1046).

A demografia do Lugar de Balsemão expressa como as negociações e as alianças, estabelecidas entre os governadores de Mato Grosso e os Principais Pamas, consolidaram a autossuficiência produtiva e a reprodução de relações de trabalho, pautadas na disciplinarização da força de trabalho ameríndia, durante as décadas de 1760 e 1770. Tais prerrogativas, previstas na implementação do Diretório dos Índios (1757-1798), reforçavam a importância que o usufruto da mão de obra indígena, desempenhou na sistematização do controle luso, sobre a navegação das monções do norte.

Sendo assim, a presença majoritária de homens e de mulheres indígenas em idade produtiva, viabilizou o fornecimento de ‘braços’ para o cultivo da terra nas lavouras; de homens, para a composição de tropas e a condução das canoas de transporte pelas monções do norte; e de mulheres, para a reprodução interna da sociedade colonial de fronteira, instituída na capitania de Mato Grosso, a partir da promoção de casamentos entre indígenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme destaca Caroline Mendes, as cartas viabilizavam a interação entre remetente e destinatário, à distância, por meio da sociabilidade e da sonoridade que caracteriza a sua elaboração discursiva. Neste movimento, a prática governativa na América portuguesa expandia os seus horizontes de atuação na implementação das suas políticas de conquista, à medida em que a leitura das correspondências, materializava o ‘encontro’ entre os seus interlocutores (MENDES, 2018, p. 77).

Diante disso, a escrita epistolar dos governadores e capitães-generais do Estado do Grão-Pará e da capitania de Mato Grosso, estruturou a integração e a posse entre as fronteiras Norte e Oeste da América portuguesa, durante a segunda metade do século XVIII.



A navegação pela rota das monções do norte articulou o atendimento das suas demandas administrativas, ao viabilizar o escoamento de suas correspondências e a implementação de suas políticas de conquista. A redução indígena concretizou as suas dinâmicas de ocupação e de povoamento.

Apesar das assimetrias, que caracterizaram as relações de poder, estabelecidas entre os índios Pamas e Mura e os governadores e capitães-generais do Estado do Grão-Pará e da capitania de Mato Grosso, os nativos imprimiram um ritmo próprio, de consecução dos projetos de conquista luso, no rio Madeira, ao longo do setecentos. Estas experiências foram demarcadas por alianças e conflitos que informaram rearranjos no estabelecimento das povoações de Santo Antônio das Cachoeiras (1725), Nossa Senhora da Boa Viagem do Salto Grande (1757) e de Balsemão (1765).

Portanto, o curso fluvial e a redução negociada, protagonizada pelos índios Mura e os índios Pamas, cada um à sua maneira, são expressões patentes do exercício de sua agência histórica. Ao discutirmos o seu dinamismo territorial no rio Madeira, buscamos redimensionar o papel que ocuparam na escrita da conquista portuguesa da bacia amazônica, durante a segunda metade do século XVIII.

FONTES MANUSCRITAS

Arquivo Público do Estado do Pará (APEP)

Códice 17 (1733-1769) - Correspondência de Diversos com o Governo: doc. 31.

Códice 122 (1762-1765) - Correspondência de Diversos com o Governo: fl. 242.

Códice 126 (1762-1769) - Correspondência de Diversos com o Governo: doc. 21; fl. 63.

Códice 127 (1762-1803) - Correspondência de Diversos com o Governo: docs. 17, 32.

Códice 129 (1763) - Correspondência de Diversos com o Governo: doc. 89.

Arquivo Público do Estado de Mato Grosso (APMT)

Lata 1759II - Justiça, doc. 19

Lata 1773 - Defesa, doc. 50

Lata 1779B - Defesa, doc. 344

Lata 1786A – Defesa, doc. 818

Lata 1787A – Defesa, doc. 989

Projeto Resgate – Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)

Mato Grosso (Avulsos)

cx. 10, doc. 587; cx. 11, doc. 640; cx. 12, doc. 734; cx. 13, docs. 820, 829; cx. 14, doc. 850; cx. 16, doc. 1015; cx. 17, doc. 1046.



FONTES IMPRESSAS

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Portuguez e Latino [...] pelo Padre Raphael Bluteau**. Coimbra: Real Colégio das Artes, 1713.

CEDEAM. **Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins (1738-1739)**. Manaus: Universidade do Amazonas; Brasília: INL, 1986.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v. 3, 1943.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Alik Nascimento de. **De bárbaros a vassallos: os índios Mura e as representações coloniais no oeste amazônico (1714-1786)**. 2014. 149p. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

ARAÚJO, Renata Malcher de. **A urbanização do Mato Grosso no século XVIII: discurso e método**. 2000. 636p. Tese (Doutorado em História da Arte) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2000.

BRITO, Adilson Junior Ishihara. Domar as águas e os sertões da fronteira intra-americana: a centralidade dos caminhos fluviais nas disputas luso-espanholas do Tratado de Santo Idelfonso. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 39, n. 82, pp. 107-129, set./dez. 2019.

CURVELO, Arthur Almeida Santos de Carvalho. **Governar Pernambuco e as “capitanias anexas”**: O Perfil de Recrutamento, a Comunicação Política e as Jurisdições dos Governadores da Capitania de Pernambuco (c.1654-c.1756). 2019. 465p. Tese (Doutorado em História) – Instituto Universitário de Lisboa, Universidade Católica Portuguesa e Universidade de Évora, Lisboa, 2019.

CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. **Lealdades negociadas: povos indígenas e a expansão dos impérios ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (segunda metade do século XVIII)**. 2012. 595p. Tese (Doutorado em História Econômica) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

CONCEIÇÃO, Adriana Angelita da. Entre o ofício e a amizade: o discurso epistolar do vice-rei 2º marquês do Lavradio no século XVIII. **Cadernos de História**. Belo Horizonte, v. 16, n. 25, pp. 142-167, jul./dez. 2015.

CASTILHO PEREIRA, Ione Aparecida Martins. **Missão jesuítica colonial na Amazônia meridional: Santa Rosa de Mojo uma missão num espaço de fronteira (1743-1769)**. 2008. 181p. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.



COELHO, Mauro Cezar. O imenso Portugal: vilas e lugares no vale amazônico. **Revista Territórios e Fronteiras**. Cuiabá, v.1, n. 1, pp. 263-283, jan./jun. 2008.

DIAS, Camila Loureiro; BOMBARDI, Fernanda Aires. O que dizem as licenças? Flexibilização da legislação e recrutamento particular de trabalhadores indígenas no Estado do Maranhão (1680-1755). **Revista de História**. São Paulo, n. 175, pp. 249-280, jul./dez. 2016.

DELSON, Roberta Marx. Navigation: inland navigation in Amazonia. In: SELIN, Helaine. **Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures**. New York: Springer, 2014, pp. 1-6.

DELSON, Roberta Marx; MENG, Steven. Cargo canoes of the eighteenth-century Amazon: a preliminary stability analysis. **International Journal of Maritime History**. Thousand Oaks, v. 7, n. 2, pp. 173-185, dec. 1995.

DORADO RODRIGUES, Nathália Maria. **A Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão e os homens de negócio de Vila Bela (1752-1778)**. 2008. 203p. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2008.

FERREIRA, Elias Abner Coelho; VIANA, Wania Alexandrino. Canoas de guerra, canoas do sertão. Protagonismo indígena na Amazônia colonial portuguesa. **Acervo**. Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, pp. 1-23, maio/ago. 2021.

GUZMAN, Décio. Fronteiras móveis, “Fronteiras vivas”: índios, negros marrons, soldados e missionários na Amazônia guianense (séculos XVII e XVIII). In: PESAVENTO, Sandra Jatahy; GOELZER, Ana Lúcia (orgs.). **Fronteiras do mundo ibérico: patrimônio, território e memória das Missões**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2007, pp. 37-50.

JESUS, Nauk Maria de. **O governo local na fronteira oeste: a rivalidade entre Cuiabá e Vila Bela no século XVIII**. Dourados: Ed. UFGD, 2011.

LUCÍDIO, João Antônio Botelho. **‘A ocidente do imenso Brasil’: as conquistas dos rios Paraguai e Guaporé (1680-1750)**. 2013. 340p. Tese (Doutorado em História da Expansão e dos Descobrimientos Portugueses) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2013.

MELO, Vanice Siqueira de; ARAÚJO, Alik Nascimento de; BARRIGA, Letícia Pereira. Os Mura em movimento: mobilidade e resistência nas águas do Madeira. **Canoa do tempo**. Manaus, v. 13, n. 3, pp. 1-29, jan./jun. 2021.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e; ROCHA, Rafael Ale. História e historiografia da capitania de São José do Rio Negro (1755-1823). In: QUEIRÓS, César Augusto B. (org.). **Historiografia amazonense em perspectiva**. Manaus: Editora Valer, 2020, pp. 403-435.

MENDES, Caroline Garcia. O lugar social da correspondência no século XVII: as cartas do governador geral Francisco Barreto (1657-1663). In: CONCEIÇÃO, Adriana Angelita da &



MEIRELLES, Juliana Gesuelli (orgs.). **Cultura escrita em debate**: reflexões sobre o império português na América – séculos XVI a XIX. 1 ed. Jundiá: Paco Editorial, 2018, pp. 63-88.

MELO, Vanice Siqueira de. O rio Madeira e suas fronteiras. In: ALVEAL, Carmen Margarida Oliveira et all (orgs.). **Anais do VII Encontro Internacional de História Colonial**. Mossoró: Ed. UERN, 2018, pp. 85-97.

POMPEU, André. A ação dos cabos de canoas no negócio das drogas do sertão na Amazônia colonial (século XVIII). In: SLEMIAN, Andréa; RODRIGUES, Jaime; VILARDAGA, José Carlos; TUFOLO, Marina Passos (orgs.). **Dinâmicas imperais, circulação e trajetórias no mundo ibero-americano**. 1 ed. Guarulhos: Departamento de História/EFLCH/UNIFESP, 2020, pp. 306-318.

PORRO, Antônio. Uma crônica ignorada: Anselm Eckart e a Amazônia setecentista. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Belém, v. 6, n. 3, pp. 575-592, set./dez. 2011.

PAPAVERO, Nelson; TEIXEIRA, Dante Martins; OVERAL, William Leslie. Notas sobre a História da Zoologia do Brasil 2. As viagens de Francisco de Melo Palheta, o introdutor do cafeeiro no Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Zoologia**. Belém, v. 17, n. 2, pp. 181-207, jan./abr. 2002.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, pp. 115-132.

RIBEIRO, Otávio Vítor Vieira. **Na ponta da pena**: política, administração e abastecimento nas correspondências dos governadores e capitães-generais do Estado do Grão-Pará e da capitania de Mato Grosso (1759-1772). 2022. 192p. Dissertação (Mestrado em História Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

RODRIGUES, Carmem. Um experto em Amazônia? O Visconde de Balsemão e a representação da Amazônia portuguesa no Mapa “Colombia Prima or South America”. **Canoa do tempo**. Manaus, v. 12, n. 2, pp. 113-148, jul./dez. 2020.

REZENDE, Tadeu Valdir Freitas de. **A conquista e a ocupação da Amazônia brasileira no período colonial**: a definição das fronteiras. 2006. 353p. Tese (Doutorado em História Econômica) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

SILVA, Cliverson Gilvan Pessoa da; COSTA, Angislaine Freitas. Um quadro histórico das populações indígenas no Alto rio Madeira durante o século XVIII. **Amazônica. Revista de Antropologia**. Belém, v. 6, n. 1, pp. 110-139, mar. 2014.

SANTOS, Francisco Jorge dos. **Nos confins ocidentais da Amazônia portuguesa**: mando metropolitano e prática do poder régio na capitania do Rio Negro no século XVIII. 2012.



337p. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. **Espelhos partidos**: etnia, legislação e desigualdade na colônia. Manaus: Ed. UFAM, 2011.

SANTOS, Fabiano Vilaça dos. **O governo das conquistas do norte**: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780). São Paulo: Annablume, 2011.

SOMMER, Barbara Ann. **Negotiated Settlements**: native amazonians and portuguese policy in Pará, Brazil, 1758-1798. 2000. 350 p. Thesis (Doctor of Philosophy in History) – Department of History, The University of New Mexico, Albuquerque, 2000.

Artigo recebido em: maio/2022

Artigo aceito em: setembro/2022



OS PAIAKU E SUAS MOVIMENTAÇÕES: TERRITÓRIOS SOCIAIS E ELEVÇÃO DAS VILAS DE ÍNDIOS (SÉCULO XVIII)

THE PAIAKU AND THEIR MOVEMENTS: SOCIAL TERRITORIES AND ELEVATION OF INDIGENOUS VILLAGES (18th CENTURY)

Ristephany Kelly da Silva Leite¹

RESUMO

A elevação dos aldeamentos indígenas, controlados por missionários, à categoria de Vilas de Índios, em meados do século XVIII, alterou as dinâmicas estabelecidas entre as populações indígenas e os demais habitantes dos sertões das Capitânicas do Norte do Estado do Brasil. Para a criação da Vila de Portalegre, na Capitania do Rio Grande do Norte, foram transferidos os povos Paiaku da Missão do Apodi, na mesma capitania, e da Aldeia dos Paiaku, na Capitania do Ceará. Neste artigo, pretende-se abordar os deslocamentos realizados por estas populações, além de perceber as dinâmicas e estratégias estabelecidas pelos povos Paiaku, tentando compreender suas agências.

PALAVRAS-CHAVES: Paiaku; Vilas de Índios; Direção de Pernambuco; Agências indígenas.

ABSTRACT

The elevation of indigenous villages, controlled by missionaries, to the category of Vilas de Índios, in the mid-eighteenth century, altered the dynamics established between the indigenous populations and the other inhabitants of the hinterlands of the Captaincies of the North of the State of Brazil. For the creation of Vila de Portalegre, in the Captaincy of Rio Grande do Norte, the Paiaku peoples were transferred from the Apodi Mission, in the same captaincy, and from Aldeia dos Paiaku, in the Captaincy of Ceará. In this article, we intend to approach the displacements carried out by these populations, in addition to perceiving the dynamics and strategies established by the Paiaku peoples, trying to understand their agencies.

KEYWORDS: Paiaku; Indigenous Villages; Direction of Pernambuco; Indigenous Agencies.

INTRODUÇÃO

Durante o século XVIII, os grupos Paiaku passaram por dois processos de territorialização. O primeiro, quando a Coroa portuguesa estabeleceu missões que foram

¹ Mestra em História e Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Professora de História nas Secretarias Municipais de Educação das Prefeituras de São Gonçalo do Amarante e Monte Alegre-RN. Possui graduação em História (licenciatura), também pela UFRN e atuou como bolsista de Iniciação Científica (IC-PROPESQ), durante quatro anos e meio. Vinculada à base de pesquisa Formação dos Espaços Coloniais: fontes, ensino e pesquisa. E-mail: ristephany.kelly@gmail.com



administradas por religiosos ligados a Ordens; e o segundo, com a elevação das antigas missões em Vilas e Lugares de Índios, reunindo a população indígena que já estava nelas e outros povos que estavam vivendo longe do controle dos missionários.

A administração dos religiosos nas missões, sobretudo os jesuítas, sempre foi motivo de conflito com os moradores das áreas próximas a estes centros e de reclamações à Coroa por parte de seus oficiais, atendendo às demandas desses moradores. Desta forma, os conflitos com essa administração serviram também de base para a elaboração do texto do Diretório Pombalino, que adotou a administração laica nestas vilas e lugares de índios, sendo esta realizada por um Diretor, e ficando os párocos seculares a cargo da administração espiritual dos índios.

O diplomata português Dom Luís da Cunha chamou a atenção, ainda em 1750, para as riquezas e o patrimônio que as ordens religiosas haviam conseguido angariar em seus anos de missionação nas conquistas. Em seu *testamento político*, este diplomata defendia que o rei de Portugal necessitava visitar suas conquistas, pois ia perceber “diversos problemas, tais como terras incultas, regiões mal habitadas e caminhos impraticáveis”, além de constatar o exacerbado acúmulo de riquezas das ordens religiosas. Destas ordens religiosas, a que mais se destacava nesse quesito era a Companhia de Jesus que foi considerada a ordem religiosa mais rica da América portuguesa em 1759, ano de sua expulsão (SANTOS, 2008, p. 172).

Neste mesmo documento, Luís da Cunha fez a indicação de Sebastião José de Carvalho e Melo para Ministro do Reino, que posteriormente foi acatada por D. José I (SANTOS, 2002). Seriam Sebastião José de Carvalho e Melo e seu irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, os grandes elaboradores das ordens régias que retirariam dos religiosos o controle sobre as missões e populações indígenas, além de confiscar os bens que estas haviam acumulado.

Cabe salientar que passados os conflitos que convencionalmente são chamados de Guerra dos Bárbaros², a preocupação da Coroa portuguesa centrava-se não somente em descobrir e povoar os sertões de suas conquistas, mas também em estabelecer o efetivo controle e domínio sobre eles. Edgard Leite, pesquisador da expulsão dos jesuítas, apontou que “a exclusão dos jesuítas desse processo é portanto apenas um momento de desenvolvimento e crescimento da colônia” (LEITE, 2000, p. 133), visando evitar que esta ordem estabelecesse

² A Guerra dos Bárbaros foi uma série de conflitos que ocorreu entre o leste da Bahia e o Piauí, tendo a Guerra do Açu (c. 1680-1720) como um de seus confrontos mais intensos, ocorrida no interior do Rio Grande e do Ceará. Cf. PUNTONI, 2002.



um controle exacerbado sobre as populações que administrava e que angariasse ainda mais riquezas, como já havia apontado Luís da Cunha.

Em 1758, a carruagem na qual o rei D. José I viajava foi alvejada por um grupo de nobres, deixando-o gravemente ferido e fazendo com que a rainha assumisse a regência. O duque de Aveiro, um dos principais articuladores da tentativa de regicídio, quando interrogado afirmou que a ideia partiu dos jesuítas. Essa acusação levou à prisão de oito jesuítas, incluindo Gabriel Malagrida, que seria condenado pelo Santo Ofício e executado em auto de fé na data de 21 de setembro de 1761 (LEITE, 2000).

Com a suspeita do envolvimento dos jesuítas na tentativa de regicídio de 1758, as constantes reclamações em relação à administração dos índios dos moradores na América portuguesa e as queixas das autoridades coloniais quanto aos missionários e principalmente ao acúmulo de bens, foi estabelecida a base para a expulsão dos inicianos das possessões ultramarinas de Portugal, em 1759.

Edgard Leite elenca elementos que demonstram como as medidas do primeiro-ministro de D. José já estavam tentando diminuir a influência dos jesuítas no Império português, colocando a Lei de 1755 e o Diretório como um desses elementos, já que este último estabelecia como deveria ser toda a administração da vida dos indígenas nas vilas, sua civilização e cristianização, deixando a administração civil na mão de autoridades laicas³.

Os elementos que mais se destacam no texto do Diretório são os voltados ao cotidiano das vilas e administração dos trabalhos desenvolvidos pelos vilados. Desta forma, as autoridades coloniais deveriam coibir o uso de línguas maternas e estar atentas à utilização da língua portuguesa, à implementação de moradias nucleares, à obrigatoriedade da utilização de roupas, à vigilância para que a prática do concubinato não ocorresse e que fosse mantida a hierarquia social típica do Antigo Regime através das distinções sociais entre os índios⁴, dividindo inclusive os bens das missões proporcionalmente entre os indígenas, de acordo com suas patentes. O diretório

regulamentava ainda as formas de estabelecer a agricultura e o comércio com os colonos, assim como, a obrigatoriedade de prestar serviços à colonização e de pagar

³ Para um estudo mais detalhado sobre esta legislação ver: ALMEIDA, 1997.

⁴ DIRETÓRIO que se deve observar nas Povoações dos índios do Pará, e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário [1757]. In: NAUD, 1971.



dízimos e tributos à Coroa. Os novos administradores, Diretores dos Índios, deveriam controlar todas as atividades econômicas e as relações sociais (LOPES, 2015, p. 78).

Abarcava, assim, todas as áreas da vivência social e econômica dentro da vila. O *Diretório* foi homologado pelo rei Dom José I em 1758. Embora neste mesmo alvará o rei tenha estendido sua aplicação para o Estado do Brasil (NAUD, 1971), ele não atendia às demandas da realidade desse Estado, uma vez que havia sido criado para o Estado do Grão-Pará e Maranhão.

Coube ao Governador de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva, a partir do texto do *Diretório dos Índios* e da observação de sua realidade, adequando os gêneros que seriam melhor produzidos nas capitanias que governava e a forma que entendia poderem ser melhor distribuído o trabalho dos indígenas e as terras que comporiam a vila, elaborar o *Direção de Pernambuco*⁵.

Uma das principais alterações impostas pela legislação pombalina diz respeito ao *status* social dos indígenas, que a partir do momento que fossem vilados seriam considerados vassalos do rei. No entanto, como apontou Fátima Lopes, “o índio deveria ser um vassalo de segunda categoria, cujos direitos eram bastante reduzidos, mas os deveres severamente determinados e rigidamente controlados em seu cumprimento” (2015, p. 80). Desta forma, apesar de ter um *status* diferenciado daquele que possuía quando estava nas missões religiosas ou nos seus territórios livres do controle da Coroa, e teoricamente podendo gozar dos mesmos direitos de qualquer outro vassalo, este não seria visto como tal pelos demais habitantes da América portuguesa.

Na capitania do Rio Grande do Norte, cinco aldeamentos indígenas foram elevados à condição de Vila de índios. Os indígenas que estavam na Missão do Apodi, um desses aldeamentos, foram transferidos para a Serra do Regente e constituíram a Vila de Portalegre. A partir daquele momento, a vila passou a ser administrada por um diretor, construiu-se uma casa de Câmara e Cadeia, com vereadores e juízes e, com a expulsão dos jesuítas e retirada dos capuchinhos, o poder espiritual ficou a cargo dos padres seculares.

Já na capitania do Ceará Grande, Isabelle Braz Peixoto da Silva (2005) registrou que foram criadas cinco vilas de índios entre os anos de 1759 e 1764, sendo a última delas, a Vila de Montemor, o Novo da América. Além das antigas missões jesuíticas, também haviam mais

⁵ *DIREÇÃO com que interinamente se devem regular os índios das novas villas e lugares erectos nas aldeias de Pernambuco e suas anexas*. In: NAUD, 1970. Quadro comparativo entre os parágrafos do *Diretório dos Índios* e a *Direção de Pernambuco* pode ser encontrado em LOPES, 2015.



três missões de religiosos do hábito de São Pedro e uma de capuchinhos, contendo também o registro, em 1783, de três povoações de índios na capitania do Ceará Grande, estando entre elas, Montemor o Velho.

Nesse contexto, a Coroa iria continuar tentando integrar esses grupos Paiaku que viviam nos sertões que vão do rio Apodi até o rio Choró, na capitania do Ceará, ao seu projeto colonial de controle e domínio dos espaços. Sendo áreas de ocupação pela Coroa portuguesa há mais de dois séculos, não constituía novidade o contato com os moradores vindo da Europa ou nascidos aqui descendentes desses. Assim, os grupos Paiaku, que já haviam demonstrado outras vezes o diálogo com as autoridades coloniais e os moradores daqueles sertões, continuam estabelecendo esse contato, porém, não necessariamente da forma desejada pela Coroa.

Como apontou Fátima Lopes, “no geral, o Diretório dava continuidade à política de dominação colonizadora de Portugal e, no particular, dava início a uma política de inserção compulsória dos indígenas na sociedade colonial” (2015, p. 87). A autora queria destacar que a tentativa de dominação já havia sido estabelecida anteriormente, sobretudo no contexto das guerras e instalação das missões, mas a partir daquele momento, como as vilas também abrigariam moradores não-índios, o convívio com estes inseria os indígenas na lógica hierárquica e estratificada da sociedade colonial.

Também é essencial destacar que a partir da implementação do Diretório, os indígenas deveriam adotar nomes cristãos, removendo os etnônimos dos registros paroquiais e administrativos da vila. Esta foi uma tentativa de retirar deles qualquer elemento que remetesse aos seus costumes tradicionais e incorporar elementos próprios do modo de vida cristão ocidental, como os casamentos e a ocupação de cargos e ofícios nas câmaras das vilas coloniais.

os índios deveriam assumir um lugar de indivíduos claramente distintos dos escravos, inseridos no aparelho fiscal e financeiro da administração, transformados em “*homens políticos, civis e econômicos*”, isto é, homens trabalhadores e contribuintes de impostos ao Estado que, por sua vez, se incumbiria dos meios para isso, não só para a evangelização, mas também para a aculturação e socialização dos costumes ocidentais, através do estabelecimento de escolas, entre outros instrumentos de “*alteração do índio*” (LOPES, 2015, p. 41).

Desta forma, os índios vilados estariam livres da escravidão, sendo considerados vassallos do rei, exercendo ofícios nas Câmaras de suas vilas, portanto, vassallos pagadores de



impostos como os demais⁶. Também há de se registrar o controle ao trabalho destes índios realizado pela Coroa, fazendo com que eles realizassem serviços públicos e para particulares, com salários pagos pelos moradores ao Diretor, responsável também por arregar a mão de obra compulsória indígena⁷.

Neste artigo, pretende-se abordar como esta legislação é posta em execução a partir do exemplo da Vila de Portalegre. Sendo a única vila dos sertões do Rio Grande do Norte, Portalegre recebeu indígenas de diversas etnias além dos moradores que já ocupavam a Serra do Regente, no momento de sua instalação. Serão abordados os deslocamentos, voluntários e compulsórios, dos Paiaku para a Serra e analisado como os indígenas Paiaku, através do estabelecimento de alianças com autoridades locais, conseguiram retornar para o território que ocupavam antes de serem transferidos para a vila e permanecer[em] no local. Através desse caso, procurar-se-á salientar a experiência desses povos Paiaku e explicitar suas agências.

Indígenas vilados: elevação de Portalegre

Devido à expulsão dos missionários jesuítas, as primeiras missões a serem elevadas à vila foram as administradas por estes. O Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco ficou responsável por elevar sete missões à vila[s] nas capitanias do Ceará e Rio Grande do Norte. Estas foram Aldeia de Ibiapaba, Aldeia de Caucaia, Aldeia de Parangaba, Aldeia de Paupina, Aldeia dos Paiacu, Aldeia de Guajiru e Aldeia das Guaraíras que iriam se tornar respectivamente em Vila Viçosa Real, Vila de Soure, Vila de Arronches, Vila de Mecejana, Vila de Monte-mor o Novo da América, Vila de Estremoz do Norte e Vila de Arêz. No entanto, pelo número insuficiente de pessoas exigido pelo *Diretório*, que estabelecia um mínimo de 150 casais para instalação das vilas, a Aldeia dos Paiacu não foi elevada à vila, constando como nota lateral ao documento que informa sobre elevações “extinta por se unir a Portalegre”⁸.

⁶ Há registro de pagamentos de dízimos dos índios vilados na Capitania do Rio Grande do Norte no IHGRN. Também há pedidos de isenção de pagamentos de cômruas por parte de indígenas da Vila de Portalegre por não ter os recursos de pagar, demonstrando a obrigatoriedade dos mesmos. Arquivo da Cúria Metropolitana de Natal, Livro de Tombo de Portalegre.

⁷ *DIRETÓRIO que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário* [1757]. In: NAUD, 1971.

⁸ BNRJ – I-12, 03, 035. Livro composto, principalmente de cartas, portarias e Mapas versando sobre vários assuntos, relacionados com a administração de Pernambuco e das capitanias anexas, Recife, 1760-1762., fl. 56v.



Porém, o lugar não foi extinto e posteriormente voltou a ser ocupados pelos Paiaku, como veremos adiante.

Após a elevação das missões governadas pelos jesuítas, o segundo passo foi elevar as demais missões, administradas por outras ordens religiosas. Como a administração da Capitania de Pernambuco, em meados do século XVIII, período de elevação das missões à categoria de vila, era bastante extensa, haviam de ser percorridas longas distâncias para a instalação das demais vilas, além do grande número de missões para serem elevadas, o trabalho foi dividido entre dois oficiais da Coroa. Ficou, então, o Ouvidor Geral de Alagoas Manoel de Gouveia Álvares responsável por criar 24 vilas no sertão sul de Pernambuco, Alagoas e parte da ribeira do rio São Francisco, e o Juiz de Fora do Recife Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco, outras 23 vilas no sertão norte de Pernambuco, na Paraíba, Ceará e Rio Grande do Norte (LOPES, 2015).

Desta forma, sob responsabilidade do Juiz de Fora do Recife, uma das missões que deveria ser elevada à vila era a Missão do Apodi, na ribeira do rio homônimo, localizado na Capitania do Rio Grande do Norte. Quando o Juiz de Fora foi instalar a vila, encontrou os índios sob a administração do Frei Fidélis de Partana. Na Missão estavam instalados os Paiaku aldeados desde a chamada Guerra dos Bárbaros, com outros que ele havia encontrado pelos caminhos e que havia mandado ir à Missão (LOPES, 2015).

Antes da elevação das vilas, Miguel Castelo Branco percorreu os sertões da Paraíba, Ceará e Rio Grande do Norte para analisar se as missões possuíam estrutura e população para tal elevação. Outras missões que foram transferidas para a do Apodi, a fim de se juntar os contingentes populacionais e obedecer às determinações da *Direção*, foram as Aldeias dos Icozinhos, ou Icó Pequeno, da Ribeira do Piancó na Capitania da Paraíba⁹, e dos Paiaku.

Além dos Paiaku, cabe aqui apontar a incidência de outros etnônimos que se destacam na documentação de elevação da vila de Portalegre. Os Caboré e os Icó foram transferidos e se uniram aos Paiaku ainda na Missão do Apodi, para a criação da nova vila (LOPES, 2015), destacando um dos objetivos do Diretório que era juntar as etnias indígenas, fazendo-os adotar nomes portugueses e abandonar suas designações étnicas, a fim de fazê-los perder sua

⁹ AHU-PE, Papéis Avulsos, cx. 96, doc. 7565, Ofício do Governador de Pernambuco ao Secretário de Estado, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em 31/08/1761. Contém os mapas de reunião dos índios dispersos do Açu e Piancó.



identidade étnica, não somente na documentação, mas também através do controle do cotidiano nas vilas.

Sobre o deslocamento dos Paiaku que estavam aldeados na Missão do Apodi para a Serra do Regente, não conseguimos achar nenhum indício documental. No entanto, há uma descrição em *Notas sobre a Ribeira do Apody*, de Raimundo Nonato Motta já analisada por Fátima Martins Lopes (2015), na qual a autora aponta que a transferência havia sido compulsória e vigiada. Destacamos então que a transferência dos Paiaku, na realidade foi um deslocamento compulsório, uma atuação autoritária de controle empregada pela Coroa portuguesa para esvaziar territórios de seu interesse e estabelecer as populações em centros controlados por seus oficiais.

Assim, em 8 de dezembro de 1761 erigiu-se a Vila de Portalegre na Serra do Regente, única vila de índio da capitania do Rio Grande do Norte a ser instalada nos sertões.

Figura 1 – Representação das Vilas de Índios da Capitania do Rio Grande do Norte no século XVIII



Elaborado por Adriel Silva (adriel.eu@gmail.com)



O Juiz de Fora, assim como foi feito nas outras vilas, seguiu toda a ritualística de criação, fixando edital para convocar a população à praça central da vila para presenciar sua criação, lendo as leis que amparavam a criação da vila e estabelecendo o Pelourinho. Segue o termo assentado pelo Escrivão presente na solenidade, Francisco Xavier Gayo:

E logo também presente aos moradores desta Povoação e demais que para o aumento foram congregados, depois de o Dr. Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco fazer publicar pelo seu meirinho João Francisco Dinis as Leis insertas no Edital retro que o mesmo meirinho em voz inteligível leu; mandava imediatamente levantar o Pelourinho, e posto em alto proferiu o dito João Francisco Dinis as vozes seguintes: “Real, Real, Viva o nosso Augusto Soberano Rei e Senhor D. José I de Portugal”, o que repetiram todos os circunstantes em sinal de seu fiel reconhecimento pala mercê que receberam na ereção desta nova Vila que o sobredito Ministro apelidou com o nome de Portalegre, determinando que junto ao dito Pelourinho se fizesse arrematações e mais atos que deveriam celebrar em público e de tudo para constar mandou fazer este Termo em que assinou o dito Ministro e a nobreza da vila. Eu, Francisco Xavier Gayo, escrivão nomeado para esta diligência que a escrevi...” (MOTA, 1920-1921, p. 83-84).

Sobre o contingente populacional da vila, Fátima Lopes (2015) relata que, de fato, a população constante na vila no momento de sua elevação era significativa, contando com 1805 pessoas.

Desta forma, após a demarcação das terras e distribuição dos oficiais da Coroa e os indígenas que iriam ocupá-la, era realizado o ritual de criação da vila e ficava atribuído um limite territorial fixo, o termo da vila, no qual os índios deveriam morar e permanecer, chegando, por vezes, a não poder sair de suas vilas sem autorização prévia do Diretor (LOPES, 2015).

Assim, era realizado o segundo processo de territorialização dos Paiaku. Este processo concretizou-se com a demarcação espacial dos principais elementos da municipalidade (a praça principal, a igreja, o pelourinho, a casa de câmara e cadeia) e principalmente, no caso de Portalegre, a reelaboração cultural por meio da adoção de nomes ocidentais, inclusive para o território que iriam ocupar. Outros elementos também foram alterados como a relação desses povos com o passado, uma vez que foram até removidos compulsoriamente dos territórios que ocupavam. Esse processo iniciou-se antes mesmo do deslocamento da Missão para a Vila, já que os grupos Paiaku vinham sendo encurralados pelo processo colonial por meio das Guerras que os aldeavam e limitavam seus deslocamentos voluntários.



No entanto, os Paiaku estavam divididos em diferentes grupos, que possuíam diferentes formas e processos de elaboração de suas agências ao processo colonial. Os Paiaku da Missão do Apodi não foram o único grupo dessa etnia a ser transferido para a Serra do Regente. Os indígenas que estavam na Aldeia dos Paiacu, na Capitania do Ceará também foram transferidos para a Vila de Portalegre, no entanto, sua reação a este deslocamento foi diferente da dos Paiaku da Missão do Apodi.

Os Paiaku de Monte-Mor

Como posto no Mapa Geral das vilas e lugares de índios erigidos a partir das missões em Pernambuco, datado de 1763, a Vila de Portalegre “também se anexou a esta o Lugar de Montemor que se desfez da Nação Paiaku. Vigário P.^o Gonçalo Ferreira. Diretor o Tenente Coronel José Gonçalves da Silva e Mestre de Escola¹⁰ Ignácio da Assunção”¹¹. Assim, a Aldeia dos Paiacu que havia sido elencada para ser elevada a vila ainda em 1759 por ter sido administrada por Jesuítas, não contando com o número de casais necessários naquela data, foi transformada em Lugar de Monte-mor, o novo, próximo ao rio Choró, e posteriormente anexada à Vila de Portalegre. Na época da visita do Ouvidor Geral Gama e Casco, responsável pela elevação das primeiras missões, a Aldeia dos Paiacu contava com 66 casais, o que impossibilitava sua elevação à categoria de vila¹².

Quando o Juiz de Fora fez sua análise dos locais que deveriam ser elevados a Vila, passando pelo Lugar de Montemor, achou por bem juntar os Paiaku que estavam ali à Missão do Apodi por serem da mesma etnia. Também determinou que o futuro Diretor de Portalegre, José Gonçalves da Silva, fizesse este deslocamento dos Paiaku do Lugar de Montemor, o Novo¹³, para que somados aos do Apodi, formassem os 150 casais exigidos pelo Diretório.

¹⁰ O mestre de escola era responsável pela educação dos meninos em idade escolar.

¹¹ BNRJ – I-12, 03, 035. Mapa Geral de todas as Vilas e Lugares que se tem erigido de 20 de maio de 1759 até o último de agosto de 1763, das antigas Aldeias do Governo de Pernambuco, 1763. Colado a fl. 191.

¹² AHU, ICON, D.1823, Mapa geral do que produziram as sete vilas e lugares que nele se declara...

¹³ No livro *Portalegre do Brasil*, Fátima Lopes cita a documentação de fundação da Vila de Portalegre, na qual consta a informação dos deslocamentos do Lugar de Montemor o Novo para Portalegre. Cf: LOPES, 2010, p. 35-56. Esta informação também se encontra na obra *Notas para a História do Ceará*. Cf. STUART, 2004, e foi narrada pelo Diretor da vila de Portalegre no Livro 6^o de receitas e despesas das três classes dos bens sequestrados aos denominados Jesuítas que com ele serviu no ano que correu (1768), encontrado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo.



Carlos Studart Filho, autor vinculado ao Instituto Histórico do Ceará e estudioso dos grupos indígenas desse estado, informou que, segundo a opinião de Vitoriano Borges da Fonseca, Governador do Ceará entre os anos de 1765 e 1781, a transferência dos Paiaku foi motivada por interesse de terceiros. Este autor referencia uma carta datada de 1766, na qual o governador relata que “o desejo das terras foi quem moveu a intriga que ocasionou a mudança dos índios **Paiakú** e extinção do lugar que se lhe havia criado, sendo que, na realidade, o Coronel João de Dantas Ribeiro só se aproveitou da ocasião” (STUDART FILHO, 1931, p. 70). Vitoriano da Fonseca culpou o Tenente Coronel José Gonçalves da Silva de ter cometido esse abuso.

Mesmo tendo sido o Juiz de Fora o responsável pela transferência, Vitoriano da Fonseca atribui a culpa da transferência a José Gonçalves da Silva que, a esta altura já havia sido preso por outros motivos. Não sabemos se o governador da capitania do Ceará tinha motivos para acreditar que José Gonçalves da Silva havia influenciado o Juiz de Fora Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco para realizar a transferência dos indígenas por não ter encontrado documentação sobre este assunto. No entanto, como o Diretor da Vila de Índios ficava com uma parte da produção dos indígenas vilados no local que administrava, esta hipótese não pode ser descartada, pois José Gonçalves da Silva conseguiria angariar mais proventos para sua fazenda se mais indígenas ali estivessem. Também não conseguimos resgatar documentação que comprovam ligação entre o Tenente Coronel da Ribeira do Açu e o Coronel João Dantas Ribeiro, comprador das terras dos Paiaku.

Guilherme Studart, escritor também vinculado ao Instituto Histórico do Ceará e pai de Carlos Studart Filho, em *Notas para a História do Ceará* (2004) escreveu que a ambição e ganância foram a causa da remoção desses povos, pela qualidade da terra em que estavam aldeados. Estes pesquisadores constituem importantes referências para as pesquisas sobre História colonial do Ceará, sobretudo História dos povos indígenas do estado, tendo produzido larga bibliografia sobre estes assuntos. Por serem vinculados ao Instituto Histórico do Ceará, estes autores tiveram acesso a documentos – quase sempre não referenciados em suas pesquisas – sobre este período histórico e suas obras acabam constituindo um compilado de informações para os historiadores analisarem e cruzarem com fontes documentais, para compreender melhor as dinâmicas estabelecidas entre os diferentes grupos sociais que ocuparam o Ceará colonial.

Apesar de não termos encontrado os documentos referenciados pelos pesquisadores citados acima, podemos perceber que a indicação de interesse pelas terras que os Paiaku



ocupavam torna-se presente. Quando o Governador do Ceará apontou que foram os interesses particulares que moveram os Paiaku do Lugar de Monte-mor, corrobora com o que já ressaltamos a respeito da mudança de localidade pelas autoridades da instauração da Vila de Portalegre.

Carlos Studart Filho (1931) também pontua que José Gonçalves da Silva havia-se valido do interesse de Miguel Carlos Castelo Branco em formar vila populosa em Portalegre, provavelmente respaldado nas afirmações já apontadas aqui de que esta vila seria a maior daqueles sertões. Mas, além da população, também foram transferidos os bens da antiga aldeia, que haviam sido inventariados no momento da expulsão dos Jesuítas. Desta forma, além de populosa, a vila seria relativamente rica em bens como gados e ornamentos da igreja que, segundo o autor “faziam grande vulto”.

Carlos Studart Filho (1931) apontou que o Tenente Coronel José Gonçalves da Silva chegou em Monte-mor no final de dezembro de 1762, para realizar a transferência dos indígenas que lá habitavam para Portalegre. Carregava consigo uma precatória assinada por Miguel Carlos Castelo Branco autorizando a transferência. O autor escreveu ainda que a remoção dos indígenas ocorrera em tempos de seca e muitos deles morreram no caminho. Fica claro que os interesses econômicos perpassavam as alterações de localidade das novas vilas elevadas pela política pombalina. Esta fala corrobora com a ideia de que os indígenas pereceram nas transferências entre localidades e sob a má administração das autoridades coloniais e religiosas, como também o afirma Câmara Cascudo, ao relatar que, havendo interesse pelas terras nas quais os índios habitavam, iniciava-se

um processo de evidenciar a conveniência de uma mudança para o grupo. O Ouvidor concordava e a multidão de casais era tocada, como um rebanho, para fora. Ia uma autoridade guiando a manada. Escolhida outra paragem. Dava-se nome. Chantava-se o Pelourinho. Lavrava-se uma Ata. Três vivas a El-Rei Nosso Senhor. Os indígenas estavam vilados. Outro fazendeiro começava a achar o terreno magnífico. E ia tomando, devagar. Essa foi a história dos bárbaros (CASCUDO, 1984, p. 38).

Estas colocações embasaram a ideia de desaparecimento dos indígenas amplamente divulgadas pela historiografia potiguar do século XIX, ideia essa refutada com dados quantitativos apresentados por Fátima Lopes (2011) e discutidos nos trabalhos desta, apontando que havia 280 casais na Vila de Portalegre em 1761, data de sua criação e que este número era



bastante elevado se comparado com outras vilas do litoral, que já eram habitadas há bastante tempo.

O que se tornou evidente, com a elevação das missões religiosas à condição de vilas de índios, foi que o projeto da Coroa portuguesa era garantir a atribuição de uma base territorial fixa a esta sociedade, já que esta atitude “se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, isso afetando profundamente o funcionamento das instituições e a significação de suas manifestações culturais” (OLIVEIRA, 1993, p. 04). Desta forma, o estabelecimento da Vila de Portalegre na Serra do Regente contando com a junção dos indígenas Paiaku do Apodi e da Capitania do Ceará constitui o segundo processo de territorialização dos indígenas que ali passaram a conviver.

Neste caso, o processo de territorialização ocorreu quando a Coroa portuguesa interfere na organização colonial vivenciada anteriormente e estabelece limites espaciais institucionalizados bem determinados a um conjunto de indivíduos e grupos que passaram a conviver na Serra. Em análise sobre a Missão do Apodi, havia uma maior flexibilidade nos deslocamentos dentro e fora dos espaços das missões (LEITE, 2020). O objetivo das vilas era restringir e vigiar essa liberdade dos índios de percorrer os sertões. Com base na ação política adotada pela Coroa, implementando o Diretório pombalino, grupos com designações étnicas distintas (Icó, Caboré, entre outros) e grupos distintos sob uma mesma designação étnica (os grupos Paiaku), passariam a conviver na vila, construindo uma nova organização social.

Apesar de o Barão de Studart apontar que no final de 1762 o Tenente Coronel José Gonçalves da Silva já se encontrava na Aldeia dos Paiacu, a transferência dos índios e do gado deste local para a então já fundada Vila de Portalegre somente ocorreu em 16 de fevereiro de 1763. O Diretor de Portalegre alegou que demoraria a chegar na dita vila por ser inverno e os rios estarem cheios, dificultando sua passagem¹⁴. Não possuímos dados suficientes para analisar qual seria a condição climática do período, no entanto, devemos ponderar que os Paiaku já estavam habituados a percorrer aqueles sertões. Assim, não descartamos que possam ter havido muitas mortes no percurso, no entanto, não temos como precisar quantas mortes ocorreram no percurso.

¹⁴ AHU-PE, Papéis Avulsos, Cx. 99, D. 7735. PROCESSO dos autos de devassa sobre as vilas de índios. Ant. 31/01/1763.



José Gonçalves da Silva levou consigo para Portalegre, além dos Paiaku, gado e imagens da Igreja, o dinheiro de dois anos e dois meses de fábrica¹⁵ da Paróquia de Montemor, que seria destinado à construção da Igreja de Portalegre, no entanto, a igreja somente foi construída posteriormente e sem este dinheiro¹⁶.

As terras das antigas missões jesuíticas foram postas em hasta pública e parte do termo que abrigava a Aldeia dos Paiacu no Ceará foi arrematado pelo Coronel João Dantas Ribeiro, que seria o proprietário de terras “muito férteis e aprazíveis”, segundo aponta Carlos Studart Filho (1931, p. 70). Assim, a política pombalina teria implementado mecanismos que removiam os Paiaku de seus territórios sociais, deslocando-os compulsoriamente e os agrupando a outros indígenas da mesma etnia e de outras com os quais, inclusive, já haviam entrado em conflito.

No entanto, os grupos indígenas que compunham estas vilas e lugares de índios nem sempre se dobravam a vontade da Coroa ou das autoridades locais. Este é o caso dos índios Paiaku do lugar de Montemor o Novo que, após sua transferência para a vila de Portalegre, retornaram sertão adentro para o local que ficava a antiga Missão.

A viagem da volta dos Paiaku

Em 1768, o Governador General de Pernambuco, José da Cunha Ataíde, mandou o Tesoureiro Geral Antônio Pinto, responsável pelos bens confiscados dos Jesuítas, pagar ao Mestre de Campo João Dantas Ribeiro 150 mil reis, dinheiro com o qual havia arrematado as terras da antiga aldeia dos índios Paiaku, naquele momento com o nome de Montemor, que haviam sido encaminhados para outra localidade, no entanto haviam regressado para estas terras e as reocupado¹⁷. O dinheiro havia sido entregue ao diretor de Portalegre, José Gonçalves da Silva, e serviu para a condução dos indígenas e seu sustento na vila, enquanto eles não tivessem lavoura própria¹⁸. Como o previsto pelo *Diretório*, os grupos indígenas foram deslocados de

¹⁵ Fábrica da Igreja, na definição de Raphael Bluteau significa “a renda para os reparos dela e conservação do Templo”. Cf. BLUTEAU, 8 vols.

¹⁶ ACMN, Livro de Tombo da Paróquia de Portalegre, fl. 99, 100 e 161. Registro dos recibos do gado e da fábrica de Montemor assinados pelo Diretor José Gonçalves da Silva.

¹⁷ Livro 6º - Composto das próprias despesas originais de mandados e Portarias do dinheiro que dispendeu e Remeteu o Tesoureiro Geral Antônio Pinto atinentes dos livros 6ºs das receitas e despesas das três classes dos bens sequestrados aos denominados Jesuítas que com ele serviu no ano que correu (1768). AN/TT – Capitánias do Norte – Erário Régio, Livro 589, fl. 46v.

¹⁸ Livro 6º - Composto das próprias despesas originais de mandados e Portarias do dinheiro que dispendeu e Remeteu o Tesoureiro Geral Antônio Pinto atinentes dos livros 6ºs das receitas e despesas das três classes dos



suas antigas missões, quando em pequeno número, para compor vilas com o número mínimo de 150 casais, como determinado no § 77¹⁹.

No processo que acompanhou a decisão do Conde de Povolide, consta toda a descrição do trajeto realizado no momento da transferência dos Paiaku da Capitania do Ceará para a Vila de Portalegre e os motivos indicados pelo Diretor da vila para o retorno dos indígenas.

O requerente, João Dantas Ribeiro, alegou que pagou 150 mil reis pela “arrematação que tinha feito das terras que tinham ocupado os índios do Paiaku, hoje vila de Monte-mor o velho para onde retornaram os mesmos índios”. Ao todo, as terras teriam sido avaliadas em 250 mil reis, dos quais Dantas Ribeiro teria adiantado os 150 mil reis e pagaria o restante no prazo de até um ano²⁰, o que não chegou a fazer pelos indígenas terem retornado ao local antes do decorrer deste período.

No processo, o ex-Diretor José Gonçalves da Silva narrou sua ida ao Lugar de Montemor o novo para buscar os indígenas Paiaku em dezembro de 1762. No entanto, revelou alguns fatos novos que serão destacados aqui. O ex-Diretor disse que, chegando ao local, entregou a precatória feita pelo Juiz de Fora Castelo Branco com a ordem de transferência dos índios ao Ouvidor Geral do Ceará, que na época era Vitoriano Soares Barbosa. Informava que este poderia servir de testemunha para todo o descrito por ele²¹.

Apesar de na documentação remetida ao Juiz de Fora do Recife Miguel Carlos de Pina Caldeira Castelo Branco e apresentada ao Governador de Pernambuco Luiz Diogo Lobo da Silva, somente ser referida a contribuição monetária relativa a dois anos de fábrica da Paróquia da Aldeia dos Paiacu para gastos com transporte e estabelecimento dos índios na nova localidade, no testemunho feito ao Tribunal do Fisco, José Gonçalves da Silva confirma ter recebido os 150 mil réis de João Dantas Ribeiro. Segundo o depoente, o dinheiro teria sido gasto no caminho de transferência dos indígenas Paiaku até a Vila de Portalegre e na manutenção deste enquanto não arranjassem sustento.

Sobre a reação dos Paiaku do Ceará ao serem comunicados de sua transferência, José Gonçalves da Silva informou que eles não ofereceram nenhuma resistência, ao contrário,

bens sequestrados aos denominados Jesuítas que com ele serviu no ano que correu (1768). AN/TT – Capitâneas do Norte – Erário Régio, Livro 589.

¹⁹ Diretório... NAUD, 1971

²⁰ Livro 6º - AN/TT – Capitâneas do Norte – Erário Régio, Livro 589, fl. 49v.

²¹ Livro 6º - AN/TT – Capitâneas do Norte – Erário Régio, Livro 589.



afirmaram que iriam obedecer às ordens do rei²². Salientamos que estes Paiaku haviam sido aldeados após uma série de conflitos e estabelecimento de paz com a Coroa portuguesa. Estes já possuíam bastante contato com os moradores das redondezas, principalmente os da Vila de Aquiraz, que era próxima a aldeia e da qual a mesma fazia parte da freguesia. Assim, estes já sabiam que se não aceitassem as recomendações da Coroa, poderiam entrar em conflito novamente com os oficiais do rei.

O ex-Diretor da Vila de Portalegre ainda informou que os Paiaku iriam de boa vontade, no entanto os indígenas alegavam não ter lavouras de qualidade, portanto, não teriam gêneros alimentícios para consumir no percurso entre a Aldeia e a Serra do Regente. Apesar de não terem dúvidas de que tinham que obedecer ao rei, eram pobres e não iam ter bens para trocar com os moradores por mantimentos para a viagem²³. A preocupação com as lavouras e o material de troca por gêneros alimentícios contrapõe a ideia de “índio preguiçoso” alegada por moradores dos arredores dos locais onde estavam as aldeias. Segundo estes, os indígenas seriam preguiçosos e, por este motivo, preferiam roubar o gado criado por eles. Mas em relatos como estes e nos documentos trabalhados por Fátima Lopes que apontam os índios das vilas criando gado (LOPES, 2015), percebemos que o discurso dos moradores para manter os grupos indígenas longe de suas fazendas poderia ter outras motivações.

Ainda segundo José Gonçalves da Silva, para acalmar os Paiaku, ele disse que tiraria de sua própria fazenda “42 mil e tantos reis”. Além disso, outros moradores da vizinhança também contribuíram com dinheiro, mantimentos e vacas para facilitar a ida destes à Vila de Portalegre. Talvez os moradores daqueles arredores tenham realizado estas doações por não quererem em suas redondezas os Paiaku.

Mesmo tendo levado o gado da vila e as vacas doadas pelos moradores, o ex-Diretor disse que precisou comprar gado para sustentar as “300 e tantas almas” que o acompanhavam na caminhada, sendo maioria mulheres, crianças e velhos. Relatou que teve que comprar mais gado pois o ano era invernososo e perdeu algumas cabeças para as enchentes dos rios²⁴.

Após 37 dias de viagem, no fim de março de 1763, José Gonçalves chegou na Vila de Portalegre com os Paiaku que estiveram aldeados na Capitania do Ceará. Ainda no relato do ex-Diretor, ele disse que mesmo após a chegada dos Paiaku à Vila, continuou prestando todo o

²² Livro 6º - AN/TT – Capitânicas do Norte – Erário Régio, Livro 589.

²³ Livro 6º - AN/TT – Capitânicas do Norte – Erário Régio, Livro 589.

²⁴ Livro 6º - AN/TT – Capitânicas do Norte – Erário Régio, Livro 589, fl. 53.



auxílio necessário a estes índios²⁵. No entanto, eles não permaneceriam no local por muito tempo.

Mesmo tendo ido voluntariamente para a Vila de Portalegre, após dois meses morando neste local, os índios da Aldeia dos Paiacu empreenderam viagem de regresso. Ainda segundo o relato de José Gonçalves da Silva, os moradores da ribeira do Apodi espalharam rumores entre os Paiaku de que estes haviam sido transferidos para a Vila de Portalegre sem o consentimento do rei²⁶. Como estes indígenas haviam se mudado para esta vila para obedecer às ordens régias, sabendo que estavam em discordância delas, parte desses índios da Aldeia dos Paiacu decidiu retornar à Capitania do Ceará.

Não encontramos maiores informações sobre estes rumores criados pelos moradores do Apodi, mas podemos inferir que devido ao aumento populacional, que já vinha sendo um ponto discutido, estes podem ter criado esse rumor. Também devemos considerar o que já apontamos acima, que os Paiaku poderiam ter ido morar na Vila para atender ao rei, temendo conflito armado com seus oficiais. Desta forma, eles poderiam não ter vontade de se estabelecer na Vila de Portalegre, mas por ser uma determinação régia ter feito a mudança e assim que vislumbraram uma oportunidade para retornar ao seu antigo território, utilizaram-na.

Ainda devemos salientar que José Gonçalves da Silva informou que a maior parte dos Paiaku havia voltado para o Ceará, o que indica que alguns deles ficaram compondo a vila, mostrando que entre os grupos não havia concordância e que estas personagens compreenderam o contexto daquele momento de maneira variada.

Tendo constatado a ausência dos indígenas, o então Diretor da vila informou ao Governador de Pernambuco Luiz Diogo Lobo da Silva sobre ela, e este, por sua vez, mandou o Diretor ir buscá-los novamente. José Gonçalves então juntou 30 índios que estavam sob sua administração e retornou ao Ceará para buscar os que haviam regressado²⁷.

Estando os Paiaku na Capitania do Ceará, foram acolhidos e protegidos pelo Capitão-mor João Baltazar de Quevedo Homem de Magalhães. Mesmo com o diretor de Portalegre empreendendo nova viagem para levar os Paiaku de volta para a capitania do Rio Grande do Norte, o Capitão-mor do Ceará negou-se a entregar os ditos índios a ele. O dito Capitão-mor disse não receber mais ordens de Lobo da Silva, uma vez que ele já não era mais Governador

²⁵ Livro 6º - AN/TT – Capitânicas do Norte – Erário Régio, Livro 589.

²⁶ Livro 6º - AN/TT – Capitânicas do Norte – Erário Régio, Livro 589.

²⁷ Livro 6º - AN/TT – Capitânicas do Norte – Erário Régio, Livro 589.



de Pernambuco, tendo assumido o cargo o Conde de Vila Flor²⁸. De fato, José Gonçalves chegou ao Aracati em outubro de 1763 e o Conde de Vila Flor, Antônio Manuel de Souza e Meneses, havia assumido o cargo em setembro do mesmo ano, pois Lobo da Silva havia se tornado Governador das Minas Gerais (MELO E SOUZA, 2006). O Capitão-mor ainda informou ao Diretor de Portalegre que somente deixaria os indígenas retornarem se recebesse ordens do Conde de Vila Flor, o que foi feito, mas mesmo com a ordem, o Capitão-mor não permitiu que José Gonçalves levasse os Paiaku.

Como não conseguiu levar os indígenas novamente para Portalegre, José Gonçalves da Silva retornou para a vila e afirmou no seu depoimento que somando os gastos das duas viagens que fez para buscar os Paiaku, havia dispendido mais de 400 mil reis, quantia que excedia em muito os 150 mil reis pagos pelo Mestre de Campo João Dantas Ribeiro. Ainda salientou as despesas com as mudanças dos Caboré e dos Paiaku do Apodi, além dos deslocamentos dos Panaty e dos Corema que havia feito para o sertão do Piancó, entre as capitanias do Rio Grande do Norte e da Paraíba²⁹.

Percebe-se que, mesmo com o processo de territorialização e estabelecimento das novas vilas de índios na América portuguesa, “esses múltiplos, longos e complexos processos resultaram na criação de territórios dos distintos grupos sociais e mostram como a constituição e a resistência culturais de um grupo social são dois lados de um mesmo processo” (LITTLE, 2005, p. 05). Ao mesmo tempo que os indígenas aceitaram determinadas ordens do rei e integraram a sociedade colonial como vassalos da Coroa portuguesa, eles puderam também rejeitar determinações régias usando-se de estratégias que lhes garantissem apoio em determinadas ocasiões, sobretudo quando se considera que eles compunham parte importante da mão de obra livre nos sertões das Capitanias do Norte, sendo considerados importantes pelas autoridades coloniais que lucravam com sua produtividade.

Quando os índios Paiaku decidiram regressar para a capitania do Ceará e permanecer nas terras que outrora já haviam ocupado, evidencia-se a reafirmação de seu pertencimento a este território social. Contando com o apoio de autoridades coloniais, neste caso, o Capitão-mor do Ceará, nota-se também suas articulações dentro do mundo colonial para garantir se teriam que ser submetidos às ordens da Coroa portuguesa como vassalos do rei, que ao menos

²⁸ Livro 6º - AN/TT – Capitanias do Norte – Erário Régio, Livro 589.

²⁹ Livro 6º - AN/TT – Capitanias do Norte – Erário Régio, Livro 589.



contassem com aliados que os apoiassem em algumas tomadas de decisão, mesmo que os interesses destes aliados fossem ligados a vantagens próprias, como obtenção de mais lucros com mais indígenas disponíveis para trabalhos dentro da capitania.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O regresso de parte dos Paiaku para o Lugar que seria Montemor o velho, traz a luz a diversidade de ações empregadas pelos indivíduos dessa etnia que passaram pelo processo de territorialização de criação das vilas de índios. Enquanto alguns destes decidiram permanecer na Vila de Portalegre, outros empreenderam viagem de retorno à Aldeia que antes ocupavam, e a indicação de que em 1765 encontravam-se alguns dispersos pelo rio Choró nos faz pensar sobre a permanência da circulação destes Paiaku pelos sertões das Capitanias do Norte.

Remetendo ao título desse tópico, expressão que também intitula um dos livros de João Pacheco de Oliveira, a “viagem da volta” dos Paiaku não representa um regresso nostálgico para um passado remoto. Essa viagem não desconsidera a experiência e a vivência que esses indígenas tiveram desde os primeiros contatos. Ao contrário, constitui um elemento de sua etnicidade, uma vez que esta é fruto das origens compartilhadas com seus antepassados, mas também da trajetória que estes Paiaku traçaram a cada decisão que tomaram, a cada deslocamento a que eram submetidos, a relação que construíram com os demais agentes sociais.

A experiência adquirida pelos anos de contato e convívio com os conquistadores luso-brasileiros foram fundamentais nessa trajetória, uma vez que “as pessoas conduzem a maior parte de suas ações com base em suas experiências e aprendizados passados” (MINTZ, 2010, p. 223-237). Não teria como haver somente conflito armado e submissão entre indígenas e conquistadores. As trocas culturais começam já no primeiro olhar, aquele que ainda estranha a alteridade, mas fica ansioso para conhecê-la. E essas trocas intensificam-se, e vão sendo somadas aos conhecimentos de origem. É a partir desta junção entre origem e trajetória que as histórias vão se forjando, que os processos ocorrem, mas de formas distintas para cada um dos atores sociais que ali estão.

Os Paiaku que realizam a “viagem da volta” certamente valeram-se dessas experiências para conseguir articular-se com o Capitão-mor do Ceará e não serem conduzidos compulsoriamente para Portalegre, mas devemos perceber que o sentimento de origem também permanece presente. Permanecendo nos seus territórios sociais, os Paiaku acabaram por fortalecer suas identidades étnicas a tal ponto que o território em que outrora esteve a Aldeia



dos Paiacu, hoje abriga uma cidade que tem por nome Pacajus, variante do etnônimo. A partir das agências dos Paiaku, eles conseguiram permanecer no território que escolheram, mesmo após a transferência para a Vila de Portalegre. Conseguiram, apesar da insistência da Coroa em se adotar nomes ocidentais para os locais e pessoas, permanecer na memória, uma vez que sua ocupação sempre é referenciada pelo nome da cidade. Afinal, a viagem da volta pressupõe isso, um retorno aos sentimentos e locais de origem, sem desconsiderar toda trajetória que se vivenciou desde a saída.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O Diretório dos Índios**: um projeto de “civilização” do Brasil do século XVIII. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- BLUTEAU, Raphael. **Diccionario da lingua portugueza** composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro. 8 vols.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **História do Rio Grande do Norte**. 2ª ed. Natal; Rio de Janeiro: Fundação José Augusto; Achiamé, 1984.
- LEITE, Edgard. “**Notórios rebeldes**”. A expulsão da Companhia de Jesus da América portuguesa. Fundación Histórica Tavera, 2000.
- LEITE, Ristephany Kelly da Silva. **O regresso dos Paiaku**: deslocamentos e agências indígenas entre as Capitânicas do Rio Grande do Norte e Ceará (1700-1768). 2020. 152f. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2020.
- [LITTLE, Paul E.](#) **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Anuário Antropológico, Rio de Janeiro, v. 2003, p. 251-290, 2005.
- LOPES, Fátima Martins. A Vila de Portalegre: povos e instituições. In: CAVALCANTE, Maria Bernadete; DIAS, Thiago Alves. **Portalegre do Brasil**: História e desenvolvimento - 250 anos de fundação de Portalegre. Natal: EDUFRN, 2010.
- LOPES, Fátima Martins. **Em nome da liberdade**: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII. Rio de Janeiro: PUBLIT, 2015.
- LOPES, Fátima Martins. Miscigenação nas Vilas Indígenas do Rio Grande do Norte. **Revista Mosaico** (Dossiê). Goiânia, v. 4, n. 2, p. 183-196, jul./dez. 2011.
- MINTZ, Sidney. Cultura: uma visão antropológica. **Tempo**. Niterói, v. 14, n. 28, junho, 2010, p. 223-237.



MELO E SOUZA, Laura de. **O Sol e a Sombra**: política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MOTA, Nonato. Notas sobre a Ribeira do Apody. **Revista do IHGRN**, v. 28-29, 1920-21.

NAUD, Lêda Maria Cardoso. Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822). **Revista de Informação Legislativa**. Brasília, vol. 7, n. 28, 1970.

NAUD, Lêda Maria Cardoso. Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822). **Revista de Informação Legislativa**. Brasília, vol. 8, n.29, 1971.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **As Sociedades Indígenas e seus Processos de Territorialização**. Conferência realizada na 3a Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. ABA/UFPA, Belém, Pará, 1 de junho de 1993.

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

SANTOS, Fabricio Lyrio. A expulsão dos jesuítas da Bahia: aspectos econômicos. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 28, nº 55, 2008.

SANTOS, Fabricio Lyrio. **“Te Deum laudamus”**: a expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763). Dissertação (mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. **Vilas de Índios no Ceará Grande**: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005.

STUDART, Guilherme. **Notas para a História do Ceará**. Brasília: Edições do Senado Federal, 2004, v. 29.

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

Artigo recebido em: abril/2022

Artigo aceito em: agosto/2022



CRIMINALIDADE E POLÍTICA INDIGENISTA EM GOIÁS OITOCENTISTA

CRIME AND INDIGENOUS POLICY IN 19TH CENTURY GOIÁS

Martha Victor Vieira¹

Valéria da Silva Medeiros²

RESUMO: Este artigo pretende discutir a criminalidade na província de Goiás, tendo em vista o processo de construção do Estado nacional, que demandou uma série de ações, a fim de manter a ordem pública, garantir a soberania interna e o respeito às autoridades instituídas. Uma das reclamações mais recorrentes das autoridades goianas no século XIX eram os povos indígenas, acusados de serem uma ameaça à segurança pública e causa da decadência econômica. Essa forma de ver os indígenas, como obstáculo ao desenvolvimento nacional, serviu de baliza para orientar a política indigenista na província goiana em um contexto em que se começou a atribuir sentido ao crime como um problema social.

PALAVRAS-CHAVE: Província de Goiás; Indígenas; Criminalidade.

ABSTRACT: This article aims to discuss the crime in the province of Goiás, in view of the process of building the national state, which required many actions and reactions in order to maintain public order, guarantee internal sovereignty and the respect for instituted authorities. One of the most recurrent complaints of the Goiás authorities in the 19th century was the indigenous peoples, accused of being a threat to public security and reason of economic decay. This way of seeing indigenous people as a obstacle to national development served as a parameter to guide indigenous policy in the province of Goiás in a context in which crime began to be given meaning as a social problem.

KEYWORDS: Province of Goiás; Indigenous; Crime.

¹Professora do Curso de História, do Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História e do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território da Universidade Federal do Norte do Tocantins, campus de Araguaína. Fez graduação e mestrado em história na Universidade Estadual Paulista (UNESP). Doutorou-se em história social no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E realizou o pós-doutoramento no Departamento de Educação e Psicologia da Universidade de Aveiro-Portugal. E-mail: martha.victor@uft.edu.br

² Doutora e Pós Doutora em Teoria Literária (PUC-Rio/UERJ). Atualmente é professora associada de Teoria Literária na Graduação e na Pós Graduação em Letras no campus de Araguaína da Universidade Federal do Norte do Tocantins. É coordenadora do Observatório de Leitura do Tocantins e pesquisadora associada da Cátedra UNESCO PUC-Rio de Leitura e do iLer PUC-Rio. Foi Professora Visitante Sênior (CAPES) na National University of Ireland - Galway (2020). E-mail: medeiros.vs@hotmail.com



INTRODUÇÃO

Na imprensa e nos documentos oficiais relativos à província de Goiás no Oitocentos há uma preocupação constante com a questão da criminalidade e da tranquilidade pública. A manutenção da ordem, de acordo com as autoridades, constantemente, era perturbada por diferentes agentes, que questionavam as determinações do poder central, obstaculizavam os empreendimentos econômicos defendidos pelo Estado, ou ainda, negavam-se a obedecerem aos ditames legais estabelecidos.

Nos relatórios oficiais, feitos após a instalação da Assembleia provincial, em 1835, os presidentes forneciam várias informações relativas à segurança pública e a administração da justiça. Na abordagem dessa temática era destacada, de forma recorrente, duas preocupações centrais: uma era a presença indígena e a outra era a impunidade dos criminosos. A ênfase dada aos indígenas como fator causador de intranquilidade pública está mais evidente nas décadas de 1840 e 1850. Por outro lado, a inquietação com a criminalidade, envolvendo o banditismo e os potentados locais, que desrespeitavam as leis, ampliaram-se no segundo quartel do século XIX. Como aponta David McCreery (2002, p. 133), as autoridades goianas defendiam que precisavam reprimir os agentes que ameaçavam o poder e os interesses do Estado, estando entre esses agentes os negros escravizados, os indígenas e os criminosos.

Identificados como um fator causador da desordem na província, propunha-se para os indígenas uma política que envolvia força e catequese, objetivando integrá-los na sociedade brasileira e subordiná-los ao Estado. Já no que diz respeito ao restante da população, além de sugerirem uma moralização religiosa, defendia-se uma melhor eficiência do judiciário e um aumento no número das prisões, a fim de que a lei fosse cumprida.

Em 1835, o presidente Rodrigues Jardim criou mais duas Comarcas no norte da província, em Palma e em Cavalcante, as quais tinham o intuito de aumentar a presença do aparato coercitivo estatal nessa região, combater as populações indígenas, preservar a unidade provincial, facilitar as transações econômicas, melhorar a arrecadação fiscal e manter a segurança pública (VIEIRA, 2015; AGUIAR, 2003). O surgimento das prisões no Brasil remonta ao final do século XVIII, com a determinação legal para criar uma Casa de Correção na Corte. Essa iniciativa condiz com uma “nova economia do poder”, instaurada, segundo Foucault (1984, p. 9), já após o século XVII, com o desenvolvimento de estruturas estatais, que



tinham a função de realizar o controle social, tais como as administrações locais, a polícia e o exército.

Em Goiás, a construção dos presídios, especialmente na primeira metade do Oitocentos, não está ligada aos problemas urbanos como ocorreu na Europa, mas sim está atrelada a um projeto de conquista, ocupação e exploração econômica do território, daí a determinação para criação de presídios e colônias militares na beira dos rios Araguaia e Tocantins, para que se pudesse garantir a segurança dos comerciantes que realizavam o transporte fluvial.

A segurança individual e a dificuldade de administrar a justiça, na visão da elite política e econômica da província goiana, abrangiam vários fatores, entre os quais constam: o escasso povoamento, a extensão territorial, as dificuldades de comunicação, a falta de policiamento, a precariedade das cadeias e as constantes reações dos indígenas, que buscavam conter o avanço dos forasteiros, resistindo ao processo de conquista territorial. Ademais, a violência fazia parte do cotidiano das pessoas (ALENCAR, 1999). Ainda havia a prática de se fazer justiça com as próprias mãos, bem como reagir de forma violenta, como forma de vingança ou para garantir o poder de mando.

É interessante observar que os relatórios provinciais e a imprensa goiana fazem uma associação entre o combate aos empecilhos gerados para a implantação da ordem social e a necessidade de civilizar o sertão goiano. A civilização dos costumes, compreendida como o respeito às leis imperiais e a aceitação da religião católica, passa então a ser vista como uma forma de garantir a segurança pública e uma condição para o desenvolvimento das atividades agropastoris. Nesse sentido, em relação à província de Goiás é pertinente a interpretação de Manuela Carneiro da Cunha (1992, p. 141) que afirma ter sido a vontade de obter braços e terras que norteou a política indigenista do século XIX.

Uma política indigenista de dádivas e armas

A Carta Régia de 05 de outubro de 1811, ao estimular a ocupação das terras nas margens do rio Tocantins, aumentou o contato entre indígenas e não-indígenas e, conseqüentemente, aguçou os conflitos com os povos originários que habitavam essa região e que resistiram à conquista territorial, atacando as fazendas e arraiais (SILVA, 2012, p. 79), tais como os Xerente, os Avá-Canoeiro e os Xavante.



Nomeado para ser governador das armas Goiás, Raimundo José da Cunha Mattos, durante o tempo que passou na província, sempre destacava a necessidade de dar uma solução para os indígenas. Essa era uma das razões da sua crítica a lei de 20 de outubro de 1823, que subordinou as questões militares ao presidente provincial, como se pode notar na sua correspondência ao comandante João Aires da Silva:

Em observância da Carta de Lei de 20 de outubro próximo passado fique V. S. na inteligência de que estão sem vigor as minhas ordens escritas até o dia de hoje contendo providências para obstar aos insultos dos Bárbaros que destroem as fazendas dos moradores destas Comarcas, visto que eu não tenho jurisdição para marchar tropas contra inimigos internos e o negócio da civilização dos índios pertence imediatamente ao Excelentíssimo Presidente e Administrador da Província (MATTOS, 1824a, p. 67, livro 120).

Ao Comandante de Carolina, Cunha Mattos lembrava, porém, que, seguindo as orientações de Sua majestade, era preciso dizer aos aliados Apinajés para reprimir as reações dos indígenas, mas não os matar, visto que a ordem do Rei era para a “civilização dos bárbaros”, para que eles “vivessem em harmonia conosco”. Em outro ofício ao mesmo comandante, Cunha Mattos afirmava que aliança com os Apinayé para combater os indígenas hostis entrou em crise, e teve que buscar apoio de outros povos indígenas para repelir os ex-aliados. A razão da reação dos Apinayé, na visão do governador, poderia estar ligada ao fato do governo não ter cumprido as “promessas que lhes fizeram” (MATTOS, 1824b, p. 70, livro 120).

O fato é que no processo de organização do Estado brasileiro no Oitocentos um dos desafios do governo imperial era viabilizar um projeto de inserção social dos indígenas. Todavia, como lembra Marco Morel (2003, p. 39-41), se por um lado o Estado, por meio da lei de 27 de outubro de 1831, manteve os indígenas tutelados, incentivando o aprendizado de ofícios, por outro, não coibia a ação das autoridades e do poder privado sobre as terras indígenas. Em Goiás, esse processo é bastante nítido, especialmente, durante a primeira metade do século XIX, quando uma das principais fontes de preocupação das autoridades provinciais, no que concerne à segurança pública, eram os indígenas.

Na reunião do Conselho de Governo, de 26 de julho de 1831, publicada no mesmo ano no jornal *A Matutina Meiapontense* (1831, p. 1, n. 224), discutiu-se o fato dos Xavantes terem atacado o arraial de Tesouras, matando 07 pessoas e levando outras a abandonarem suas casas para refugiarem-se em Santa Rita. Os Xerentes também foram acusados de continuar atacando Porto Real. Na fala da vice-presidência, no momento da instalação do Conselho de Governo,



de 31 de dezembro de 1831, Bartolomeu Marques ressaltou a necessidade de se adotar uma medida legislativa urgente para conter as “hostilidades” dos indígenas. Entre as medidas propostas estavam: melhoramento das aldeias, utilizar os indígenas aliados nas pescarias do rio Araguaia e no processo de navegação desse rio com outras províncias (A MATUTINA MEIAPONTENSE, 1831, p.2-3, n. 275).

O Conselho Geral da Província de Goiás, reunido em 28 de fevereiro de 1832, reclamou da ação dos Canoeiros, Xavantes e Xerentes, porque alegavam que esses indígenas estariam contribuindo para a decadência da província, na medida que impediam a navegação dos rios Tocantins e Araguaia e prejudicavam o comércio, a agricultura, a criação de gado e a mineração, levando a população temerosa a abandonarem seus lares. Para agravar a situação, os indígenas estariam se juntando a “não pequeno número de “facionorosos, e negros fugidos” para fazerem seus atentados. Com base nesses argumentos, toma-se uma série de procedimentos, visando à defesa dos habitantes, a educação dos indígenas e, quando necessário, a promoção de “guerra reativa e ofensiva” contra os povos considerados hostis (A MATUTINA MEIAPONTENSE, 1832, p. 1-2, n. 340).

No geral, a política orientada pelo governo imperial era que os arraiais deveriam estabelecer a paz com os indígenas, incentivando a catequese e custeando a compra de brindes para serem entregues às lideranças indígenas. O presidente José Rodrigues Jardim, em resposta às denúncias de que os moradores de Alcântara e Flores estariam fazendo bandeiras e aprisionando indígenas por dez anos, recomendou aos comandantes militares que a ordem era para estabelecer a paz e fazer amizades com os povos indígenas. Diante da resistência de alguns povos em se submeterem, porém, o governo provincial de Goiás buscou organizar expedições para combater os indígenas por meio da força (OFÍCIO, 1832, p. 24-25, livro 170).

Em 24 de fevereiro de 1832, o Conselho Geral de Província mandou estabelecer os presídios necessários às margens do rio Araguaia e Tocantins, determinando também o estabelecimento de duas companhias de pedestres com 80 homens cada uma para a guarnição desses presídios para defender os viajantes. Esses presídios, além de impulsionar o comércio e a navegação com a província, serviria também como correção e degredo dos indígenas que faziam resistência (A MATUTINA MEIAPONTENSE, 1832, p. 1, n. 336).

O Conselho Geral da Província, em 26 de abril de 1832, ao tratar da questão indígena, afirma que a política provincial deveria ser baseada em armas e dádivas. Neste contexto, os povos que mais apareciam nas narrativas oficiais fazendo resistência eram os Avá-Canoeiros



(GIRALDIN, 2002). Em relação a eles recomendava-se que fossem desalojados dos lugares que habitavam, e os maiores de 21 anos, que resistissem, deveriam ser presos, sentenciados e combatidos pela força das armas. O mesmo Conselho ordenou os juízes de paz de Amaro Leite, São Felix, Palma e São José do Tocantins que fizessem uma assembleia de moradores, para tomar medidas para preservar a segurança pública dos seus distritos. No caso de os moradores se decidirem em realizar uma “Bandeira”, os juízes de paz deveriam pedir a contribuição dos habitantes com víveres e voluntários, que quisessem se engajar nessa expedição. Sugeria-se também que se buscassem apoio dos indígenas Kayapó nas Bandeiras, pois esses povos “rastejam bem e manejam bem o arco”, além de serem facilmente convencidos a realizar esse tipo de diligência (A MATUTINA MEIAPONTENSE, 1832, p. 1-2, n. 375). Em 23 de março de 1833, devido a reação dos Avá-Canoeiros nos arraiais de São Feliz, Amaro Leite, Thairas, São José e Água Quente, o Conselho Geral solicitou que se organizasse uma Bandeira para pacificá-los e retirá-los dos povoados (ATA, 1833, p. 66, livro 172).

Em 1836, em uma proclamação à Comarca do Norte, feita por José Rodrigues Jardim, relativa aos Canoeiros, o presidente pedia a cooperação dos habitantes de Pilar, com o número de vinte homens para compor uma força, a fim de que o julgado expulsasse os indígenas do seu território originário. A recomendação era negociar, mas em caso de resistência poder-se-ia utilizar as armas (PROCLAMAÇÃO, 1836a, p. 36, livro 153) Nesse mesmo ano, em outra Proclamação enviada aos povos de Porto Imperial, Jardim solicitava trinta homens para compor uma força para lutar contra o povo Xerente (PROCLAMAÇÃO, 1836b, p. 36-37, livro 153). No Oitocentos, os indígenas que viviam ao norte da província goiana aparecem como mais frequência nas narrativas, o que provavelmente ocorre devido à ampliação da conquista das terras dos povos originários e o aumento do contato.

Segurança pública e indígenas em Goiás

O fato é que processo de construção do Estado brasileiro envolveu uma série de normatizações jurídicas e a implantação de um projeto político que contemplasse as necessidades socioeconômicas e culturais de um território que possuía dimensões continentais e uma enorme diversidade étnica. Para viabilizar esse projeto foi necessário promover a centralização do poder, conter os anseios descentralizadores, instituir o fisco, construir uma narrativa sobre a identidade nacional e dar continuidade à política indigenista colonial, a fim de



promover a integração social dos povos originários do Brasil, que se constituíam em uma ameaça à soberania interna.

Da ânsia reformista, de caráter liberal da Regência, sucedeu-se, após 1840, uma série de medidas, adotadas pelas elites políticas, visando estabelecer alguns consensos sobre a conveniência de se conferir uma maior legitimidade para as instituições vigentes, especialmente a manutenção do governo monárquico-constitucional.

Com o movimento em prol da centralização do Estado, paralelamente às reformas jurídico-administrativas, o governo incentivou a produção de uma memória histórica, que contribuiria para um maior conhecimento do território e do povo brasileiro. Os membros do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, criado em 1838, se engajaram na produção de uma memória histórica, condizente com o projeto político europeizado e elitista vigente. Para liderar a administração provincial, o governo imperial promoveu a circulação dos presidentes provinciais (CARVALHO, 1996, p. 108), os quais eram responsáveis pela integração centro-periferia, sendo os olhos do poder estatal nas localidades.

Construir o Estado implicava exercer o monopólio da violência física e simbólica para conter indivíduos ou grupos que ameaçassem a soberania interna, mas também vencer a resistência em relação à cobrança de impostos. Considerados como um fator prejudicial da tranquilidade pública, os indígenas eram representados como sendo “bárbaros”, “selvagens” e violentos. Para dominar os indígenas, os presidentes emitiam discursos controversos, pois, ora defendiam o uso da força, ora a utilização da catequese, a fim de “civilizá-los” e integrá-los. Na visão de Mary Karasch (1992, p. 405), a política indigenista em Goiás era “inseparável da empresa missionária”, por isso, especialmente após 1850, a administração dos indígenas passou para a gestão dos religiosos, que eram incumbidos de catequisar e estimular os aldeamentos.

No *Regulamento de Catequese e Civilização dos Índios* (1845), no artigo primeiro, inciso 7º, se estabeleceu os principais parâmetros que orientou a política indigenista imperial, definindo que se devia identificar o local das aldeias, conhecer seus costumes e suas línguas e “mandar Missionarios [...] os quaes lhes vão pregar a Religião de Jesus Christo, e as vantagens da vida social” (BRASIL, 1845). Explorar, identificar, conhecer, classificar e converter eram atividades afins. Eram os princípios da ciência e a causa religiosa sendo usados para servir, sobretudo, a um interesse econômico, cabendo às autoridades do Estado criarem mecanismos jurídicos para dar legitimidade simbólica às ações feitas sob o comando da cruz e da espada.



Havia um consenso de que resolver a questão indígena era fundamental para o processo de construção do Estado nacional, não somente por causa da demanda por mão de obra (KARASCH, 1992), mas porque era preciso reafirmar a autoridade estatal perante as diversas etnias indígenas que viviam em diferentes regiões do Brasil. Particularmente, a mão de obra indígena foi considerada fundamental para os colonos, com o fim do tráfico negreiro e as leis em prol da emancipação gradual da escravatura. Nesses termos, promover a catequização era necessário para que o indígena pudesse efetivamente se inserir na sociedade, motivo pelo qual o governo imperial não mediu esforços e recursos para incorporá-lo no meio social, o que na prática implicava não só ensinar-lhe a língua, os costumes e a religião católica, mas, sobretudo, submetê-lo às leis e às instituições, que deveriam ser obedecidas.

Com a expansão da agropecuária em Goiás, a partir do final do XVIII, a presença indígena no território foi apontada como sendo um obstáculo ao desenvolvimento (PEDROSO, 2006, p. 91) e associada à narrativa das causas da decadência provincial (VIEIRA, 2018). No geral, o indígena, era representado como um selvagem que precisava ser combatido, afugentado e domesticado. A política dos aldeamentos e a catequese foram as duas principais estratégias para cooptar e controlar os indígenas. Desde o Período Colonial, os aldeamentos serviam para facilitar o recrutamento de indígenas para serem utilizados como força de trabalho, no desbravamento da natureza, na abertura de caminhos e nas ações militares. A adoção dos presídios, defendida desde o início do século XIX em Goiás, foi outra estratégia utilizada para conter a resistência dos indígenas, e ao mesmo tempo promover o povoamento e o desenvolvimento das atividades agropastoris na região (ROCHA, 1998, p. 72).

Sob o discurso de que era preciso manter a segurança pública, o governo, central e provincial, uniram esforços a fim de impor sua presença, seja usando a persuasão religiosa, seja por meio da coerção física, para inibir os atos considerados ilegais, que atentavam contra o direito de propriedade e dos cidadãos. Porém, manter a segurança pública e conter a criminalidade nas vilas, cidades e arraiais implicava mudar as práticas, as ideias e aos costumes, para que a população respeitasse a lei. A imprensa, supostamente, tendo um discurso imparcial e representativo da opinião pública, ao veicular e criticar notícias sobre os assassinatos, saques e roubos contribuiu para construir um imaginário social sobre o que era tido como crime e quem era criminoso do ponto de vista dos interesses dos donos do poder e do saber. Tanto nas notícias quanto nos folhetins, publicados nos jornais goianos após 1870, encontravam-se notícias de



crimes e violências. Os crimes eram um assunto de interesse do público leitor e um problema para o Estado.

Para melhorar a administração da justiça, tomou-se uma série de providências, entre as quais: melhorar o sistema judiciário e aumentar o número de prisões. Nas descrições oficiais, as cadeias, quando existiam, eram improvisadas, inseguras, lotadas, úmidas e insalubres. Na medida em que se ampliaram os mecanismos de controle e vigilância institucionais sobre os indivíduos (polícia, juízes, prisões), os índices de criminalidade aumentavam paulatinamente. A preocupação com os crimes, a mudança da forma de governo e a abolição da escravatura levou o governo brasileiro a criar um Código Penal em 1890.

Os crimes mais frequentes eram os homicídios e as agressões físicas, mas havia ocorrências relativas à resistência à prisão, rapto, furto, tirada de presos, entre outros. Nos relatórios dos presidentes provinciais de Goiás, apresentados entre 1840-1889, encontram-se informações fornecidas pelos presidentes ou pelos chefes de polícia relativos a crimes cometidos por homens abastados que se recusavam a cumprir os mandados judiciais, ou ainda, que tentavam depor à força às autoridades instituídas. Numa apreciação dos mapas de criminalidade, nota-se que, no geral, os criminosos, em sua maioria, eram homens livres, que possuíam entre 21 e 40 anos, dedicavam-se a trabalhos agrícolas e eram analfabetos (BRASIL, 1996).

Diante da crescente criminalidade, em 1848, Antônio de Pádua Fleury reclamou da falta de rendas públicas para que em Goiás houvesse um sistema penitenciário semelhante aos das nações cultas, que possibilitassem não somente punir, mas recuperar o criminoso (RELATÓRIO APRESENTANDO NA ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA PROVINCIAL DE GOIÁS, 1848, p. 111). O presidente Antero Cícero de Assis também se manifestou em seu relatório, dizendo que era preciso resguardar a “moralidade das penas”, o que não ocorria na província, visto que, no sistema de prisões existente, os presos viviam aglomerados, sem obrigação do trabalho e sem quem lhes ensinasse os princípios religiosos e morais (RELATÓRIO APRESENTANDO NA ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA PROVINCIAL DE GOIÁS, 1876, p. 111).

A deficiência das cadeias era uma das alegações para justificar a impunidade na província, considerando que a insegurança das prisões favorecia a fuga ou a tirada de presos. Isto quando não eram soltos por falta de provas, afiançados ou absolvidos pelo júri popular.



De acordo com Waldinice M. Nascimento (1997, p. 70-77), o Código Criminal de 1830 demorou a ser aplicado em Goiás, devido à deficiência das instituições estatais e ao desconhecimento dos seus direitos por parte da população. A deficiência das cadeias era considerada como uma das principais causas da impunidade e da desordem existente na província, por causa das constantes fugas de presos. Além disso, a própria aplicação da justiça era falha, já que muitos criminosos eram soltos por falta de provas, afiançados ou absolvidos pelo júri popular. Na visão dessa historiadora:

[...] durante os primeiros vinte anos de vigência do Código Criminal, este veio a ser aplicado com muita dificuldade na Província de Goiás, dadas às condições aí existentes, e a impossibilidade do Estado ser capaz de fazer com a legislação viesse a ser cumprida. (NASCIMENTO, 1997, p. 70).

Dotar a província de instituições bem equipadas que punissem os indivíduos pelos crimes cometidos e contribuíssem para que eles tivessem uma melhora no seu comportamento, parece ter sido um dos objetivos dos vários presidentes goianos. As reclamações, no entanto, eram contínuas. As melhores instalações, segundo os relatórios, era a da cadeia da capital, enquanto as prisões de outros municípios careciam de realização de reformas ou então da construção de prédios públicos, já que algumas funcionavam em casas alugadas.

Os índices relativos aos presos da cadeia da capital eram também os mais numerosos, pois abrigavam pessoas de toda a província. Este dado, porém, de acordo com os relatórios dos chefes de polícia, sofriam a influência do fato das informações serem imprecisas. Nas comarcas localizadas na região norte da província, especialmente, a dificuldade de comunicação era apontada como um dos fatores da imprecisão dos mapas de criminalidade (BRASIL, 1996). O aumento das administrações locais, por meio da criação de comarcas e vilas, a criação de presídios militares e a melhoria da força coercitiva, com a reorganização das guardas nacionais em 1882, foram tentativas de ampliar o controle da população, mas até o início da República o aparato coercitivo do Estado goiano ainda apresenta dificuldade de enfrentar o mando privado e as ações violentas, seja individual, seja em grupo, nos rincões do Brasil central.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, pode-se dizer que o maior desafio das autoridades no século XIX consistia em fazer com que a população goiana obedecesse às leis existentes e cumprissem o



pacto político. Todavia, havia aqueles mandões locais que não aceitavam o pacto imposto de cima para baixo, em detrimento dos seus interesses, sobretudo quando não participavam diretamente das instâncias decisórias. Por outro lado, no que diz respeito aos indígenas, as ações das autoridades estatais eram contraditórias, pois ao mesmo tempo que se defendia a negociação, a doação de dádivas e a catequese, autorizava-se a expedição de bandeiras violentas contra os grupos tidos como causadores de intranquilidade pública. A lógica era: para os indígenas aldeados e aliados os brindes; já para os que resistiam ao processo de conquista indicava-se o domínio pela força das armas.

O fato é que o Código Criminal, aprovado em 1830, nos rincões goianos, não conseguiu, de imediato, mudar a cultura dos sertanistas, moldar os comportamentos, eliminar o mando privado, transformar as relações de poder e substituir a lei costumeira imperante. Em Goiás oitocentista não havia um aparato coercitivo suficiente para cobrir a extensão territorial, por isso era a recorrente a preocupação com o recrutamento e sobre a qualificação dos recrutados, pois a indisciplina das tropas era uma reclamação constante dos comandantes militares. A presença indígena era um dos argumentos usados para se fazer o recrutamento militar em Goiás. Para essa atividade, as autoridades estatais sempre demandavam a contribuição privada da população, tanto com recursos humanos quanto materiais.

Ao convocar os próprios habitantes para atuarem na defesa dos seus bens e da sua segurança, os presidentes provinciais pediam para fazerem expedições armadas, chamadas de “Bandeiras”, para expulsar os indígenas. No século XIX, durante décadas, os Avá-Canoeiro serão tidos como principal motivo de intranquilidade pública em Goiás, sendo representados como o grupo mais feroz da província. Couto Magalhães (1934) afirma no livro *Viagem ao Araguaia*, escrito em 1963, que este grupo possuía um “ódio profundo contra a raça branca”. De acordo com os artigos publicados na imprensa goiana e nos documentos oficiais, os Canoeiro, os Xavante e os Xerente, entre outros povos resistentes, causavam pavor na população e precisavam ser combatidos. Classificadas como atos criminosos, as reações indígenas são tratadas juntamente com o tema da criminalidade, por causar intranquilidade pública.

Concomitantemente, sobre as relações entre indígenas e não-indígenas, encontra-se registros de negociação. Tanto que os Kayapó, os Javaé e os Karajá, que viviam próximos à Ilha do Bananal, eram descritos como simpáticos e dóceis. O jornal *Goiás: órgão do partido democrata*, ao publicar um texto sobre a exploração do rio das mortes, relata que José Feliciano



Rodrigues de Moraes, que percorreu as margens do rio do Araguaia, teria encontrado “um aldeamento de indígenas Carajás, que vieram permutar com os tripulantes, mandiocas, batatas e bananas por anzóis, rosários e fumos.” (GOYAS, 1890, p. 2, n.236). Ademais, há narrativas indicando que era comum alguns povos indígenas se aliarem às autoridades goianas para combaterem outras etnias. Era comum também os indígenas quebrarem os pactos feitos e passarem de “amigos” a “inimigos”.

Como aponta Fernanda Sposito (2006), a política do Estado imperial manteve, grosso modo, a mesma política indigenista colonial, porque os indígenas no Oitocentos não eram considerados nem cidadãos, nem brasileiros. Em Goiás, as orientações do governo central para as autoridades de fornecer brindes aos indígenas amigos e combater com as armas os que resistiam permaneceu durante todo o século XIX, não obstante as vozes dissonantes que pregavam a negociação, o estímulo à catequese e a proposta de utilização dos indígenas como força de trabalho como forma de introduzir-lhes novos hábitos, tidos como civilizados.

No final do século XIX, fica nítido que há dois projetos paralelos e complementares de inserção dos indígenas: um por meio da catequese e outro por meio da sua utilização como mão de obra. Dada a premência em desenvolver a província goiana e tendo em vista a abolição oficial da escravatura, os indígenas passaram a serem vistos como solução para a carência de braços. A imprensa goiana, embora ainda chamasse atenção para as reações indígenas, cometendo violências contra os povoados, também busca reforçar que esses povos estavam aderindo ao trabalho, como aponta uma publicação de 14 de fevereiro de 1880 do jornal *A tribuna livre* (1880, p. 1), ao tratar da navegação do rio Araguaia. O aproveitamento do indígena para o trabalho, para Couto Magalhães (1934), era a melhor forma de inseri-los na sociedade brasileira.

Com a ajuda dos missionários, pouco a pouco, no decorrer do Segundo Reinado, na medida em que se amplia o contato, os indígenas goianos vão sendo catequisados e batizados, reduzindo as ações de resistências, por essa razão deixaram de ser a preocupação central nos noticiários de crime. No início da República, a criminalidade continua chamando a atenção da imprensa e das autoridades, mas o foco agora passa a ser as ações de quadrilhas e os crimes de assassinatos, furtos e roubos que causavam insegurança pública.



REFERÊNCIAS

AGUIAR, Maria do Amparo Albuquerque. **Terras de Goiás: estrutura fundiária (1850-1920)**. Goiânia: UFG, 2003.

ALENCAR, Maria Amélia Garcia de. A Criminalidade em Goiás no Século XIX. In. **Revista Fragmentos de Cultura**. Goiânia, v. 9, n.6, p. 1393-1408, 1999.

ALENCASTRE, J.M.P. de. Annaes da Província de Goyaz. In. **Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brasil**. 3º trimestre de 1864.

AMADO Janaína. Região, sertão e nação. In. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: FGV, Vol. 08, Nº 15, 1995. p. 145-151

A matutina meyapotense. Meiaponte: Tipografia D' Oliveira, nº 224, 03 de set. 1831. p. 1.

A matutina meiapotense. Meiaponte: Tipografia D' Oliveira, nº 275, 31 de dez. 1831, p. 2-3.

A matutina meiapotense, Meiaponte: Tipografia D' Oliveira, nº 340, 9 de jun. 1832. p. 1-2.

A matutina meiapotense, Meiaponte: Tipografia D' Oliveira, nº 336, 26 de mai. 1832. p. 1.

A matutina meiapotense, Meiaponte: Tipografia D' Oliveira, nº 375, 10 de out. 1832. p. 1-2.

A tribuna livre: órgão do clube liberal de Goyás. Goyas, ano III, 14 fev. 1880. p. 1

ATAS do Conselho Geral de Província (1832-1833). Arquivo Histórico Estadual de Goiás. Livro 172. p. 66.

BRASIL – Relatório dos presidentes provinciais (1840-1889). In. Memórias Goianas – Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central/ Centro de Cultura Goiana, Goiânia, Ed, UCG, Vol. 03 ao Vol. 15, 1996.

BRASIL – Decreto N. 426, de 24 de julho de 1845. Contém o Regulamento acerca das Missões de catequese, e civilização dos Índios. Disponível em:
<https://legis.senado.leg.br/norma/387574/publicacao/15771126>. Acesso em 20 abr. 2022.

CARVALHO, José Murilo. **A construção da ordem**: a elite política imperial. Rio de Janeiro: UFRJ/Relume Dumará, 1996.

CUNHA, Manuela Carneiro. Política indigenista no século XIX. _____ (Org). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992. p. 133-154.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.



GIRALDIN, Odair. Povos Indígenas e não-indígenas: uma introdução à história das relações inter-étnicas no Tocantins. In. _____ (Org.) **A (Trans)formação histórica do Tocantins**. Goiânia: UFG, 2002. p. 109-135.

GOYÁS: órgão do partido democrata. Goiás: 1890, p. 2, n.236.

KARASCH, Mary. Catequese e Cativoiro: política indigenista em Goiás, 1780-1889.
CUNHA, Manuela Carneiro (Org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992. p. 397-412.

MAGALHÃES, General Couto. **Viagem ao Araguaia**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Cia. da Editora Nacional, 1934.

MATTOS, Raimundo José da Cunha Mattos. Ofício de 09 de fevereiro de 1824 para o Capitão João Ayres da Silva, Comandante do Distrito do Carmo. In. **Correspondência do Governador das Armas Raimundo José da Cunha Mattos com os Comandantes dos Distritos**. Arquivo Histórico Estadual de Goiás, Livro 120. p. 67.

MATTOS, Raimundo José da Cunha Mattos. Ofício de 04 de fevereiro de 1824 para o Comandante do Distrito de Carolina. In. **Correspondência do Governador das Armas Raimundo José da Cunha Mattos com os Comandantes dos Distritos**. Arquivo Histórico Estadual de Goiás, Livro 120. p. 70.

MCCREERY, David. State and Society in nineteenth-century Goiás. In. DUNKERLEY, James. **Studies in the formation of the nation-state in Latin America**. London: Institute of Latin American Studies, 2002. p. 133-160.

MENDES, Leandro. **O Estado e os Índios**. Goiás: 1850-1889. Goiânia: Ed. UFG, 1998.

MOREL, Marco. **O período das regências (1831-1840)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 39-41.

OFÍCIO de 31 de agosto de 1832 ao Comandante da 6ª Companhia de Caçadores de 1ª Linha. In. **Secretaria do Governo** – Livro de registro de correspondências para os Comandantes de 1ª Linha (1832-1834). Arquivo Histórico Estadual de Goiás. Livro 170. p. 24-25.

PEDROSO, Dulce Madalena Rios. Avá-Canoeiro. In MOURA, Marlene Castro Ossami de (Coord.) **Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural**. Goiânia: Ed. da UCG/Ed. Vieira/Ed. Kelps, 2006. p. 91-133.

PROCLAMAÇÃO feita pelo Sr. Presidente da Província, em 30 de abril de 1836 aos habitantes do Norte, a respeito da paz, ou retirada dos índios canoeiros. In. Secretaria do Governo- Registro de Editais, Bandos e proclamas. Arquivo Histórico Estadual de Goiás. Livro 153. p. 36.



PROCLAMAÇÃO feita pelo Sr. Presidente da Província, em 02 de maio de 1836 aos habitantes do Norte, a respeito da paz, ou retirada do gentio cherente. In. Secretaria do Governo- Registro de Editais, Bandos e proclamas. Arquivo Histórico Estadual de Goiás. Livro 153. p. 36-37.

RELATÓRIO APRESENTANDO NA ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA PROVINCIAL DE GOIÁS, 1848. p. 111. In. Memórias Goianas – Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central/ Centro de Cultura Goiana. Goiânia: Ed, UCG, Vol. 4, 1996.

RELATÓRIO APRESENTANDO NA ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA PROVINCIAL DE GOIÁS, 1876, p. 120. In. Memórias Goianas – Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central/ Centro de Cultura Goiana. Goiânia: Ed, UCG, Vol. 11, 1996.

SILVA, Cleube Alves. Uma luta Xerente: contatos e conflitos no médio rio Tocantins no século XIX. In. ALMEIDA, Vasni et all. **História e narrativas**: regionalidades, ensino e arte. Palmas: Nagô, 2012. p. 79-93.

SPOSITO, Fernanda. **Nem cidadãos, nem brasileiros**: indígenas na formação do Estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822-1845). 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, FFLCH, 2006. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-21052006-210031/publico/DFernandaSposito.pdf>. Acesso em abr.2022.

VIEIRA, Martha Victor. **O império das facções**: ordem e desordens no Brasil central (1821-1840). Curitiba: Prismas, 2015.

VIEIRA, Martha Victor. A conquista dos povos indígenas e o discurso da decadência nas narrativas de Goiás oitocentista. In. **Metis: História & Cultura**, v. 17, n. 34, p. 169-185, 2018. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/metis/article/view/6943>. Acesso em: mar. 2021.

Artigo recebido em: abril/2022

Artigo aceito em: agosto/2022



CONFLITOS E DISPUTAS ENTRE OS INDÍGENAS COROADOS (KAINGANG) DA REGIÃO DO MATO CASTELHANO (PASSO FUNDO-RS) E OS NÃO INDÍGENAS NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XIX

CONFLICTS AND DISPUTES BETWEEN THE COROADOS INDIGENOUS PEOPLE (KAINGANG) OF THE MATO CASTELHANO REGION (PASSO FUNDO-RS) AND NON-INDIGENOUS PEOPLES IN THE FIRST HALF OF THE XIX CENTURY

Marcus Vinícius da Costa¹

RESUMO

O objetivo do texto a seguir é apresentar os principais resultados da pesquisa desenvolvida sobre os Indígenas Coroados (Kaingang) na região do Mato Castelhano (Distrito do Passo Fundo - RS) na primeira metade do século XIX, bem como problematizar os deslocamentos de parte deste grupo para aldeamentos estimulados pelo governo provincial e lideranças indígenas. Esta etapa da pesquisa é continuação da pesquisa realizada em 2020-2021 e que teve sequência em 2021-2022, ambas pelo Edital de Fomento Interno do IFRS-Campus Ibirubá. O corpus documental da pesquisa foi os ofícios dirigidos ao presidente da Província do Rio Grande de São Pedro pelas autoridades da Câmara de Vereadores da Vila do Divino Espírito Santo da Cruz Alta, na qual a região do Mato Castelhano estava situada na primeira metade do século XIX, tanto quanto os relatos de época. A metodologia seguiu as discussões da História Cultural e da História Indígena e os resultados obtidos com este esforço serão apresentados a seguir. A realização desta pesquisa propiciou a bolsista envolvida, o conhecimento da Iniciação Científica, bem como, propiciou um espaço para discussões sobre metodologia da pesquisa histórica. Além destas questões, mais relacionadas a pesquisa-ensino, foi possível ampliar nossa visão a respeito do processo histórico de apropriação dos territórios indígenas do grupo Kaingang, na região em foco, por não indígenas ao longo do século XIX, percebendo as resistências e enfrentamentos que este povo realizou.

PALAVRAS-CHAVE: História Indígena; Coroados; Kaingang.

ABSTRACT

This work aims to present the main results of the research developed about the Coroados Indians (Kaingang) in the region of Mato Castelhano (District of Passo Fundo - RS) in the first half of the 19th century, as well as to discuss the displacements of part of this group to villages. These

¹Doutor em História Cultural pela UFSC e Mestre em Integração Latino-Americana, na área de História Latino-Americana, pela UFSM. É Licenciado em História pela UNIJU. Trabalhou como docente junto à Udesc, UFFS, IFC e atualmente atua como docente no IFRS-Campus Ibirubá. Pesquisa História Indígena, trabalhando principalmente com pesquisas sobre a História dos Kaingang na região do município da Cruz Alta do Divino Espírito Santo no século XIX. E-mail: costavini@yahoo.com.br



displacements were stimulated by the provincial government and indigenous leaders. This part of this study is a continuation of research performed in 2020-2021 which was continued in 2021-2022, both by the public call of Internal Promotion of Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS) - Campus Ibirubá. The documentary body of this work are letters addressed to the President of the Province of Rio Grande de São Pedro by the authorities of the City Council of Vila do Divino Espírito Santo da Cruz Alta in which the Mato Castelhana region is located. These letters are dated to the first half of the nineteenth century, which is proven by concurrent reports. The methodology followed the discussions of Cultural History and Indigenous History. The results obtained from this work will be presented in the body of this complete research. This research provided the student who was in charge of it with knowledge of Scientific Initiation and also provided opportunities for discussions about the methodology of historical research. In addition to these points, which are more related to research-teaching, it was possible to broaden our view of the historical process of appropriation of the Kaingang indigenous territories by non-indigenous people throughout the 19th century, and it also offered a good understanding about the resistance and confrontations those people faced.

KEY WORDS: Indigenous History; Coroados; Kaingang.

INTRODUÇÃO

As populações Jê são conhecidas – tanto na História quanto na Etnografia – através de muitas designações: *Gualachos*, *Guaianá*, *Caágua*, *Ibiraiaras*, *Cabelludo*, *Botocudos*, *Bugres*, *Coroados*, *Camés*, *Pinarés*, e, finalmente Kaingang e Xocling. A maioria destes nomes eram geralmente alcunhas dadas a estes grupos por populações Guarani, e depois, utilizados por missionários e colonos (FRANCISCO, 2006, p. 45).

A partir da segunda metade do século XIX, começaram a ser criadas uma série de aldeamentos para concentrar a população indígena “Coroados”² (Kaingang) no território da Província do Rio Grande do Sul. Muitos dos indígenas transferidos para os aldeamentos de Pontão, Nonoai, Inhacorá e Guarita eram oriundos da rio Turvo e rio das Antas, e circulavam também na região do Mato Castelhana e outros espaços historicamente ocupados por este grupo de indígenas (não queremos dizer com isto que não existam mais indígenas Kaingang vivendo

² “Esta nação de índios é chamada pelos brasileiros coroados pelo costume de cortarem os cabelos à maneira dos frades franciscanos; não gostam, porém, deste apelido e a si mesmos se chamam Caingang [...]”. TAUNAY, Affonso de E. (Visconde de). **Entre Nossos Índios**. São Paulo: Editora Companhia Melhoramentos de São Paulo, sd. No trecho acima foram mantidas as grafias originais. Mabilde também faz alusão à forma como o cabelo era cortado para o nome atribuído ao grupo Kaingang. MABILDE, Pierre F.A. Booth. **Apontamento sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul**. São Paulo/Brasília: IBRASA/INL, 1983.



na região do Mato Castelhana, na realidade muitos resistiram e resistem ao processo de expropriação de suas terras e estão na região até os dias atuais (KUJAWA; BADALOTTI, 2017)).

Desde o início do século XIX, a criação de estradas que cruzavam os territórios indígenas, algumas delas construídas com a própria mão-de-obra nativa, e a crescente importância econômica destes trajetos, assim como o aumento populacional de não indígenas nas áreas próximas do Mato Castelhana, como, por exemplo, o distrito de Passo Fundo, localizado no Planalto Médio Riograndense, aumentaram as disputas, conflitos e encontros entre os índios Coroados (expressão utilizada principalmente no século XIX para designar o grupo Kaingang, derivada da forma do corte de cabelo em forma de coroa) e não indígenas.

Por conseguinte, até a primeira metade do século XIX, a área do Mato Castelhana se tornou um lugar de muita tensão para os viajantes e comerciantes que transitavam por aquele espaço. Também nesta época intensificaram-se os projetos para transferir os indígenas para outros espaços e assimilá-los à sociedade nacional através da catequese, trabalho e filantropia.

O Distrito de Passo Fundo, pertencente ao município do Divino Espírito Santo da Cruz Alta, até a metade do século XIX, se tornou um ponto de passagem e de paragem dos tropeiros que conduziam tropas muares para a Feira de Sorocaba, na Província de São Paulo.

Os objetivos da pesquisa, que ora é publicizada, foram de compreender melhor a política indigenista no Império do Brasil para que, desta forma, pudesse interpretar melhor os conflitos e disputas entre os indígenas Coroados e os não indígenas na região em foco. Para tanto, foram lidos e analisados pelo grupo de pesquisadores: livros, artigos, teses, dissertações e documentos referentes à região para mais corretamente compreender a tensão existente naquele espaço. A bolsista da presente pesquisa também realizou a leitura e fichamento de trechos do relato de Mabilde (1983), importante fonte sobre os Coroados no século XIX, com o objetivo de compreender melhor o universo cultural e as formas de resistência deste grupo e o avanço em seus territórios por não indígenas.

A análise referente à documentação da Câmara de Vereadores do Divino Espírito Santo da Cruz Alta na primeira metade do século XIX contribuiu, sobremaneira, para entendermos melhor a situação na região. Metodologicamente, realizamos leituras, tanto de História Indígena quanto de História Cultural, para compreender com mais minúcias os grupos em disputa.



Breves considerações sobre a política indigenista durante o Império

Os povos indígenas tiveram participação essencial nos processos de conquista e colonização em todas as regiões da América. Na condição de aliados ou inimigos, eles desempenharam importante e variados papéis na construção das sociedades coloniais e pós-coloniais (ALMEIDA, 2010, p. 9).

Como bem observa Almeida (2010), citada acima, os indígenas tiveram, e ainda têm, uma importância fundamental na construção das sociedades, sejam as coloniais ou as nacionais. Apesar desta importância, muitas vezes paira um grande silêncio sobre a história destes povos.

Quando se definiu a independência do Brasil de Portugal (1822) e iniciou-se a construção da nação, se fez necessário também erigi-la simbolicamente e culturalmente. Assim, desde o início do processo, começou-se a se pensar e repensar a questão indígena no país. Como salienta Almeida: “A ideologia do novo estado brasileiro baseava-se nos valores europeus de modernização, progresso e superioridade do homem branco” (ALMEIDA, 2010, p. 9). Destarte, uma das questões que surgiria era de como construir esta nação e qual papel caberia aos indígenas. Para o novo Estado, era importante homogeneizar aquela sociedade tão diversa étnica e culturalmente. Desde o período Pombalino, existia uma política assimilacionista que foi reforçada no período Imperial.

Durante este período, houve a construção de três imagens principais sobre o índio: os índios “idealizados do passado”, muito utilizado na construção da identidade nacional; os índios “bárbaros do sertão”, aqueles que resistiam mais ardentemente à entrada dos não indígenas em seu território e os índios “degradados” das antigas aldeias coloniais (ALMEIDA, 2010, p. 137). Para nós, interessa especialmente a imagem que representa os indígenas como os “bárbaros do sertão”, pois esta imagem criou raízes antigas e profundas e se cristalizou na sociedade regional e local que focaremos.

Os Coroados (Kaingang) da região norte do Rio Grande do Sul, na região do chamado Mato Castelhana, foram muitas vezes denominados e representados em discursos de autoridade, relatos de viajantes e não indígenas como “bárbaros”, “selvagens” e “violentos”, dentre outros estereótipos e preconceitos que foram disseminados e se cristalizaram na sociedade regional (COSTA et al. 2021). A política indigenista do Império procurava atrair e assimilar estes indígenas e, a partir da segunda metade do século XIX, a política de aldeamento se tornou uma constante na Província do Rio Grande do Sul, diversas aldeias foram então



constituídas e os indígenas foram deslocados de suas áreas de origem para estas novas aldeias, também conhecidas como toldos (MARCON, 1994, pp. 93-134). É importante salientar que nesta época os indígenas Coroados não viviam mais em suas tradicionais aldeias com casas subterrâneas, provavelmente devido aos ataques constantes dos não indígenas, tornando-se comumente mais nômades, acelerando suas movimentações e sempre prontos para fugir, caso necessário.

Em 1798 foi extinto o Diretório para a região do Grão-Pará (estabelecido na época das Reformas Pombalinas), mas suas diretrizes continuaram a ser utilizadas, inclusive no Rio Grande do Sul, pelo menos até o ano de 1845. Nesse ano, surgiu no Império do Brasil o Regulamento das Missões que ampliou e acentuou a política assimilacionista iniciada pelo Marquês de Pombal. Essa política era implantada conforme a categoria de índios a que se destinava, índios mansos ou bravios, e para cada categoria de indígenas existiam propostas diferenciadas. A criação de novas aldeias foi uma característica importante dessa política e muitas delas foram criadas na Província do Rio Grande do Sul a partir desse momento.

Conforme nos esclarece Almeida, em termos gerais:

As novas aldeias estabelecidas nesse período teriam vida curta, pois já se estabeleciam, conforme as leis pós-diretório, com a intenção de civilizar e assimilar, o mais rápido possível, os recém-aldeados. O processo de transformação dessas aldeias tardias em freguesias e vilas, com o aumento cada vez maior de não índios em seu interior, apresenta consideráveis semelhanças com os aldeamentos antigos, porém num ritmo muitíssimo mais acelerado (ALMEIDA, 2010, p. 142).

No caso específico do Rio Grande do Sul, várias aldeias se converteram em cidades e são marcadas tanto pela presença indígena quanto de não indígenas.

A política assimilacionista do Estado esbarrou durante um longo tempo na resistência dos indígenas Coroados que, através de assaltos nas estradas, ataque às propriedades e deslocamentos constantes, procuravam defender o seu território. Eles se sentiam ameaçados por estranhos e desconhecidos que chegavam a esses espaços como senhores, sendo que os senhores de tais territórios sempre tinham sido os próprios indígenas. Como nos esclarece a historiadora, “Os ‘bárbaros dos sertões’ eram os índios que se rebelavam, ocupavam terras, resistiam às novas leis e foram representados nos discursos políticos e intelectuais como selvagens, ameaçadores para a raça branca” (ALMEIDA, 2010, p. 140). Assim, os Coroados foram considerados por diversas autoridades e intelectuais como os “bárbaros do sertão” da



Província do Rio Grande do Sul. Dentro dessa perspectiva, eles deveriam ser submetidos e assimilados ou combatidos, e, dentre as ferramentas para a assimilação, estava também a catequese:

Colocamos o século XIX como período intermediário, quando a ação missionária atua, não mais sob a forma de redução, mas ao que parece, especificamente de catequese, com os aldeamentos; nota-se, portanto, um contato com o branco, envolvido numa ação assistencial e atuando como um poder moderador em relação ao processo de colonização que se instala no Rio Grande do Sul [...] (BECKER, 1995, p. 10).

Essa política de catequese visava integrar o indígena à sociedade nacional e ela foi bastante utilizada no município do Divino Espírito Santo da Cruz Alta. Os indígenas resistiram a essa estratégia de várias maneiras, inclusive assimilando parcialmente o que lhes importava em relação ao que os sacerdotes transmitiam, dando características próprias à nova religiosidade que estava sendo constituída.

O Distrito de Passo Fundo na primeira metade do século XIX

A história da região de Passo Fundo, especificamente a do Mato Castelhana, está diretamente vinculada à história da cidade do Divino Espírito Santo da Cruz Alta até a metade do século XIX. Nesse período, Passo Fundo era um distrito da cidade de Cruz Alta, um dos maiores municípios em extensão territorial da Província do Rio Grande do Sul (PARIZZI, 1983; ROCHA, 1980). Por volta de 1821, um conjunto de moradores da região de Cruz Alta solicitou ao comandante de armas de São Borja uma autorização para demarcar terrenos e construir uma capela. Ainda neste mesmo ano, a autorização foi concedida e foram feitos os trâmites junto às autoridades. Cerca de treze anos depois, era instalada a primeira Câmara de Vereadores.

A Câmara foi instalada e iniciou suas atividades em 1834. Uma das preocupações dos primeiros administradores foi fazer o levantamento dos poucos prédios do recém-criado município e propor melhorias para eles, neste ofício, eram solicitados recursos para a Câmara, Casa de Misericórdia, Hospital, Reparo da Matriz, Casa de Correção e presos pobres. Os maiores recursos eram para Casa de Correção. (Ofício da Câmara do Espírito Santo de Cruz Alta. 8 de agosto de 1834. Correspondência Expedida. Câmara Municipal de Cruz Alta 1834-1835. AHRS.) Apareciam como divisões administrativas do município: 1ª Vila, 2º São Martinho, 3º Botucarai, 4º Passo Fundo, 5º Palmeira, 6º São Miguel. (Ofício da Câmara do Espírito Santo de



Cruz Alta. 4 de agosto de 1834. Ofício da Câmara do Espírito Santo de Cruz Alta. 13 de agosto de 1834. Correspondência Expedida. Câmara Municipal de Cruz Alta 1834-1835. AHRs.). (COSTA et. al., 2021, p. 96).

Desde o início da ocupação desse espaço por não indígenas, os Coroados se organizam e resistem de todas as formas possíveis. Teschauer aponta sabiamente:

Ninguém sabia mais avaliar o alcance desta empresa civilizadora do que os habitantes da Vila da Crua Alta que tinham tanto que sofrer daqueles selvagens e cujas injúrias e crueldades estavam continuamente expostos. Ainda não fazia um mês que tinham feito um assalto nas imediações da Vila, mantando e roubando, e ninguém se achava que pudesse dominá-los, por serem sempre repentinos estes assaltos e protegidos pela espessura dos bosques impenetráveis (TESCHAUER, 1929, 275).

Na região onde surgiria o distrito de Passo Fundo e a norte estabeleceu-se o povo Kaingang desde remota época. O grupo Jê, entre eles os Kaingang, era formado por caçadores-coletores e horticultores que viviam próximos das regiões de araucária, tomando os pinheirais e seu fruto como algo de grande valor para eles. Segundo Batistella & Knack (2007), eles eram caracterizados como grupo semissedentário e, por praticarem uma horticultura muito pobre, viviam em constantes deslocamentos, conforme menciona Carini (2007). Em seus estudos sobre os índios Coroados, Golin (2007) afirma que “Suas aldeias eram formadas, durante muito tempo, por casas subterrâneas, em formato singular. Mais tarde, essas moradias foram substituídas por toldos. (...) Também foram apelidados pelos europeus de ‘Coroados’ (pelo corte de cabelo em forma de coroa)”.

Um outro aspecto de fundamental importância em relação a como o indígena era visto está mencionado a seguir:

[...] muitos estudiosos locais, influenciados pelo eurocentrismo e pelo preconceito, ao escreverem acerca da história da Passo Fundo, não consideram os nativos como os primeiros habitantes desta região, mas sim como elementos que faziam parte da paisagem natural (...) (KUJAWA, apud., BATISTELLA; KNACK, 2007, p. 33).

Quando se intensificaram as construções de estradas para melhorar a interligação entre a Província de São Pedro do Rio Grande do Sul e a Província de São Paulo, amentou-se também



os contatos e confrontos entre os próprios Coroados e entre os Coroados com os não indígenas. Uma primeira estrada partia de Viamão passando por Santo Antônio da Patrulha, Vacaria, Lages (SC), Castro (PR) e chegava a Sorocaba, na província de São Paulo. No início do século XIX, abriu-se um novo caminho que, partindo de Cruz Alta, passava por Passo Fundo e Lagoa Vermelha e, a partir daí, retomava o antigo caminho próximo de Vacaria. Essa estrada passava nas proximidades do chamado Mato Castelhana. Uma terceira estrada, não menos importante, foi aberta na metade do século XIX interligando Cruz Alta a Sorocaba, passando por Nonoai, pela região oeste de Santa Catarina, centro-oeste do Paraná, Ponta Grossa e chegava a Sorocaba. Tomamos como muito significativo o fato de que muitas dessas estradas de comunicação utilizadas pelos tropeiros eram antigas trilhas indígenas (BATISTELLA; KNACK, 2007, p. 41).

Por essas diversas estradas, os tropeiros e suas tropas de mulas eram enviados para São Paulo, para a Feira de Sorocaba, onde eram vendidas para os fazendeiros e utilizadas no transporte de inúmeros produtos, entre eles o café (MARCON, 1994, pp. 93-134). A utilização da mula para transporte já tinha uma longa história na América do Sul.

Os mineradores hispânicos já utilizavam a mula nos Andes e nas minas de prata de Potosi. Esses animais eram adquiridos em antigos criatórios de mulas, mantidas à margem direita do rio Uruguai, em Corrientes, Entre Rios e outras províncias na direção do Paraguai (BATISTELLA; KNACK, 2007, p. 40-41).

Dessa maneira, muitas vezes por contrabando, as mulas chegavam ao Rio Grande do Sul e de lá eram levadas à Feira de Sorocaba em São Paulo.

A partir do século XVII e adentrando pelos séculos XVIII e XIX, o ciclo do tropeirismo trouxe para a região do Passo Fundo muitos novos elementos populacionais e sociais. Um dos caminhos dos tropeiros passava pelo que viria a ser o Distrito do Passo Fundo e atravessava o Mato Castelhana seguindo para o que viria a ser Lagoa Vermelha, Vacaria e Lages, e tinha como ponto final a Feira de Sorocaba (BATISTELLA; KNACK, 2007, p. 40).

O ciclo do tropeirismo desenvolveu-se, sobretudo, a partir do transporte e da comercialização de mulas. Com os cascos duros e com grande resistência e relativa velocidade, esse animal adaptava-se otimamente ao transporte de homens e de cargas em zonas montanhosas (BATISTELLA; KNACK, 2007, p. 40).



Assim, o tropeirismo foi um grande atrativo para muitos que vieram povoar os sertões (como dito na época) da vila do Divino Espírito Santo da Cruz Alta, inclusive o Distrito de Passo Fundo na primeira metade do século XIX. Alguns tropeiros acabaram se estabelecendo e dando origem a Cruz Alta. Passo Fundo surgiu como lugar de pouso, por ser considerado mais seguro pelos tropeiros e de boa aguada, a maior parte destes tropeiros não ousava cruzar a região do Mato Castelhana a noite, temendo os indígenas, pernoitando às margens do rio Passo Fundo, onde mais tarde seria criado o distrito e cidade do mesmo nome. Desde o início do século XIX criou-se um grande conflito e tensão entre os indígenas Coroados, os senhores da região do Mato Castelhana e estes novos passantes e ocupantes que adentravam em seu território.

Segundo um importante pesquisador, a região de Passo Fundo estava sob domínio dos índios Kaingang o que acabou retardando o processo de povoamento e, obviamente, devido à resistência deste povo, pois “os Coroados após a Guerra Guaranítica, começaram a estender-se pelas florestas do antigo Tape, expelindo os guaranis que se localizavam nessa e noutras partes do território sulino” (OLIVEIRA, apud., BATISTELLA; KNACK, 2007, p. 42).

Ainda no ano de 1816, uma expedição redescobriu o Caminho das Missões, percorrido no ano de 1738 por Cristóvão Pereira de Abreu. Este percurso ligava os Campos da Vacaria a São Borja – uma das portas de entrada do gado de Corrientes para o Rio Grande do Sul – atravessando o Planalto Médio (BATISTELLA; KNACK, 2007, p. 43). Esse caminho passou a ser muito utilizado, mas também tinha suas dificuldades.

Entretanto, o novo caminho também possuía trechos de difícil trânsito. Entre os atuais municípios de Passo Fundo e Lagoa Vermelha ficava um dos trechos mais perigosos: a travessia do Mato Castelhana, Campo do Meio e Mato Português, região habitada pelos índios caingangues (BATISTELLA; KNACK, 2007, p. 44).

A partir da década de 1820 e intensificando-se na década de 1830, a ocupação da região de Passo Fundo começou a acontecer. Os primeiros não indígenas formavam uma população bastante heterogênea, havendo entre eles milicianos, como Cabo Neves, que receberam autorização para se fixar na região nas margens dos caminhos que eram utilizados pelos tropeiros. Também havia migrantes e imigrantes alemães, além, é claro, de caboclos e outros segmentos empobrecidos da sociedade. Em 1834 Passo Fundo já era o quarto distrito de Cruz



Alta organizado em 5 quarteirões, sendo o primeiro a Sede do Distrito e o quinto quarteirão a Estrada do Mato Castelhana (GEHM, *apud* BATISTELLA; KNACK, 2007, p. 47).

Mas é principalmente na virada do meio do século XIX que se intensifica a colonização por não indígenas e, conseqüentemente, os conflitos por terras e territórios. Nesse período, também surge o aldeamento de Nonoai, importante núcleo indígena do distrito e da futura cidade de Passo Fundo (NONNENMACHER, 2000, p. 7). No estabelecimento desse distrito, foi muito importante a participação da liderança indígena dos Coroados denominada Vitorio Condá – o príncipe dos caciques (COSTA et al., 2021).

Reflexões sobre os relatos a respeito dos indígenas “Coroados”

Uma importante fonte da nossa pesquisa foi o relato de Pierre F. A. Booth Mabilde, intitulado “Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da Nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul”. Além deste relato, foram também utilizados apontamentos de outros autores sobre esse povo.

O autor da obra era um engenheiro belga naturalizado brasileiro que viveu e trabalhou longos anos no Rio Grande do Sul. Como engenheiro, participou da construção de diversas estradas e em um destes trabalhos foi feito cativo por um grupo de Coroados, permanecendo com eles pelo período de aproximadamente dois anos. A partir de então dedicou grande parte de sua vida a conhecer melhor este povo e seus costumes. Apesar das dificuldades de entender a língua do grupo, o cativo, utilizando intérpretes, fez contato com várias lideranças indígenas e deixou esse interessante relato. Apesar do relato ser o olhar de um não indígena sobre o povo Kaingang, é inegável a sua importância para o conhecimento da história desse grupo, bem como as disputas que ocorriam intergrupo e entre o grupo Coroados e outros grupos não indígenas na região.

A escolha do cacique principal e caciques subordinados

Os Kaingang acreditam que o ser humano é composto pelo *hâ*, um corpo perecível, e pelo *kumbâ*, o “espírito” ou “alma”, que continua existindo depois da morte. Alguém está morto quando a alma abandona o corpo. Quando alguém morre, seu espírito vai para o *numbê*, “o mundo das almas” (VEIGA, 2006, p. 163).



A escolha de um novo cacique principal geralmente ocorria após a morte do cacique anterior. Segundo Mabilde (1983), após a morte do cacique principal aconteciam as cerimônias de enterro com a participação dos chefes subordinados que verificavam a morte do cacique principal.

Os caciques subordinados também entravam no rancho do cacique falecido para confirmar a morte dele. Em seguida, anunciavam a morte do cacique para todo o grupo que esperava do lado de fora do rancho. O corpo era então retirado do centro do rancho e levado para fora pelos parentes mais próximos e o engenheiro cativo detalha: “Feito isto, todos os indivíduos presentes das tribos subordinadas principiam, simultaneamente, a dar gritos lúgubres e a fazer gestos desordenados e mesmo burlescos.” (MABILDE, 1983, p. 92)

Após, o filho mais velho do cacique convida, novamente, os quatro chefes e com eles se dirige para o rancho, donde saiu o cadáver. Dois ficam encostados à porta e os outros dois penetram no interior da habitação. Ali o filho lhes mostra o lugar onde se acham guardadas (suspensas) as armas do seu falecido pai que são tomadas – por um dos chefes, o arco; pelo outro, as flechas; e pelo filho, o varapau – levando-as para junto do corpo. Nesta ocasião, rompem em novo alarido os membros da família do cacique. Os dois velhos chefes que ficaram junto à porta recebem as armas e as depositam sobre o leito fúnebre – o arco à esquerda do cadáver e as flechas à direita, ficando o filho com o varapau. Daí a uns quatro ou cinco minutos cessa o alarido e tudo entre em novo silêncio (MABILDE, 1983, p. 92-93).

Em seguida, segue-se a cerimônia e então ocorre o reconhecimento do novo cacique principal.

O filho mais velho (com o arco e as flechas de seu pai) chega perto do cadáver, pelo lado dos pés e, elevando as armas para cima da cabeça, declara às tribos que ele é agora o chefe supremo e que o seu comportamento futuro será o mesmo que teve o seu pai, exortando as tribos a lhe obedecerem e ameaçando-as com a guerra de extermínio, em caso contrário. Uma vez proferidas estas palavras, as tribos entoam cantos que acabam, sempre em alarido e que cessam ao mento do novo cacique (MABILDE, 1983, p. 94).

Depois seguem-se as cerimônias de sepultamento e de luto. É considerável observar que o cacique principal pode também ser o enteado ou o irmão do falecido. Raramente a escolha



dos caciques subordinados recai sobre os filhos do cacique principal, geralmente essas escolhas são feitas com grande reserva pelo cacique principal, sempre procurando escutar as tribos subordinadas para tomar sua decisão.

A importância do pinhão e dos pinheirais

Os pinheirais onde as mulheres apanhavam as pinhas eram divididos entre os alojamentos correspondentes ao número de indígenas e tamanho do território. Portanto, o pinhão, diferente das outras frutas, não podia ser colhido em qualquer parte do mato, e somente embaixo dos pinheiros da tribo pertencente àquele alojamento.

Os pinheirais em que os selvagens têm seu alojamento são repartidos e divididos em territórios correspondentes, em tamanho, ao número de indivíduos que componham as tribos. Cada tribo, subordinada com seu chefe (cacique subordinado) em o seu alojamento particular (todos juntos formam o alojamento geral), em território que lhe é indicado pelo cacique principal (MABILDE, 1983, p. 126).

O limite entre os pinheirais de uma e outra tribo são marcados na casca do pinheiro a uma altura aproximada de 8 palmos. A coleta de pinhões em pinheirais de outra tribo, que não a própria, pode gerar uma guerra de extermínio. Geralmente as marcas são uma identidade da tribo e são usadas também no arco-e-flecha.

Manufatura das armas e sua importância

Como nos esclarece Mabilde (1983), existiam duas armas preferidas pelos Coroados: o arco-e-flecha e o varapau. O varapau era tido como a arma predileta e de grande importância simbólica para esse grupo, pois essas eram as armas utilizadas em seus combates com os intrusos.

Sobre a confecção do arco, o autor esclarece: “Antes que estes indígenas tivessem ocasião de possuir ferramentas de aço desbastavam o alburno daquelas vergôntes de ipê com pedras siliciosas até chegarem ao âmago ou cerne do pau, única parte de que se servem para fabricar seus arcos [...]” (MABILDE, 1983, p. 138). Depois que entraram em contato com os



não indígenas, os Coroados passaram também a utilizar ferramentas de ferro na confecção de seus arcos.

Cortavam o cerne do ipê do comprimento necessário e, com pedaços de grés vermelho, de grãos assaz grossos, desbastavam-no, esfregando com força o pau ao correr das fibras de madeira, até ficar bem arredondado – e afinado do meio para ambas as extremidades, depois desta operação alisavam mais aquelas partes, assim desbastadas, com outro pedaço de grés de grão mais fino, esfregando-as até desaparecerem as maiores desigualdades. Acabavam o aplainamento com uma lasca de sílex ou calcedônia qualquer que conservasse, no quebrar o lascar, um gume cortante, com o qual raspavam com sutileza o pau do arco, até ficar o mais liso possível. Depois desta operação (que às vezes era a última) aparelhavam mais, ainda, o pau do arco, alisando-o com as folhas secas de uma árvore a que os coroados dão o nome de “tué” (pronunciado aspirado). É a árvore conhecida, entre nós, com o nome de imbaíba e ambaúba – *Cecropia palmata* – cujas folhas, pela parte inferior, são ásperas, formando uma excelente lixa. Depois de bem lixado, abrem nas extremidades os entalhos chanfrados, nos quais seguram a corda. Depois de aperfeiçoados e alisados os entalhos, dão ao pau do arco o último repasso. Este consiste em aquecer o pau em fogo muito brando e untá-lo com a gordura da jacutinga (jacutinga ou jacutinga – ave do tamanho de uma galinha, que tem a plumagem preta e, sobre a cabeça um pouco de plumagem de cor branca, argêntea), que esfregam sobre o pau durante algum tempo, com um pedaço de pele de macaco, até desaparecer a gordura, tomando a madeira uma cor mais escura e lustrosa (MABILDE, 1983, pp. 138-139).

O tamanho dos arcos era variado, medindo de 7 a 8 palmos. As flechas também eram fabricadas com muito cuidado e detalhes. Segundo Mabilde (1983), raramente os Coroados envenenavam as suas flechas, o que era um hábito bastante comum em outros grupos indígenas.

Mas era o varapau a arma predileta, especialmente para o combate no mato onde os arcos perdiam e eficácia.

O varapau é geralmente feito com pau de laranjeira do mato com uma grossura variável e relativa à força do indivíduo que dele se serve, em geral tem uma, ou uma e três quartos de polegada, de diâmetro, por seis palmos, mais ou menos de comprimento. O pau é todo liso e nunca nodoso [...] (MABILDE, 1983, p. 154).

O varapau era apenas descascado e não era utilizado arte alguma na sua fabricação. Como vimos acima, o varapau tinha uma grande importância na passagem de comando do cacique principal para seu sucessor.



Disputas intertribais

Com uma festa, feita dois meses depois, os coroados comemoraram uma correria pelo Mato Castelhana, na estrada que liga os Campos do Meio, com os de Passo Fundo, em que atacaram e mataram, em novembro de 1837, dois tropeiros, um negro escravo dos mesmos e algumas mulas. A seguir saquearam tudo que lhes podia servir, inutilizando o resto dos objetos que não podiam carregar consigo. O êxito desta correria foi festejado e deu motivo a um acontecimento que, até certo ponto, deve interessar à História, no que se refere àquela nação de selvagens (MABILDE, 1983, p. 159).

Não era incomum as disputas intertribais. Guerras e extermínios eram movidos por território, por pinheirais e por outros motivos. Um dos casos mais marcantes é relatado por Mabilde (1983) e, segundo esse relato, teria surgido e perdurado por muito tempo uma inimizade entre o Cacique Principal Braga e o Cacique Subordinado Doble. Tudo teria ocorrido devido a uma suposta tentativa de traição do Cacique Doble. No entanto, segundo o autor, Braga teria percebido os intentos de Doble e feito guerra contra ele. Os dois grupos se tornaram inimigos e os aldeamentos permaneceram separados devido a esses confrontos.

Correrias e assaltos: formas de resistência a presença dos não indígenas

Quando os coroados se preparam para uma correria, o cacique principal reúne todos os chefes de tribos subordinadas e, entre si, combinam a astúcia do plano a executar na empresa. Raras vezes, o cacique principal acompanha, à testa, aqueles que fazem a correria. Só nos combates contra outra nação indígena ou nos combates contra gente branca, que os vai atacar no seu alojamento, é que lhe dirige, pessoalmente, o combate (MABILDE, 1983, p. 181).

Uma das formas predominantes de resistência a presença de não indígenas em seus territórios foi chamada genericamente por vários autores de “correrias” e “assaltos” (utilizamos a palavra “assaltos” como abordagens arremetidas contra os intrusos). Na realidade, tratava-se de expedições de guerra que os Coroados travavam contra os invasores de seus territórios. Na estrada do Mato Castelhana ocorriam ataques a viajantes, comerciantes e tropeiros (COSTA et al., 2021). Por mais que sejam poucos os documentos que retratam esses momentos, e poucos



também os casos de ataques graves, é inegável que essa estrada era um ponto sensível de contato e conflito entre indígenas e não indígenas.

Segundo nos relata Becker:

Os motivos que levam à quebra do relacionamento e que consideramos como causas de guerra, podem ser resumidos como o próprio antagonismo entre os grupos indígenas; a luta pela subsistência com a invasão do território reservado; a vingança de uma ofensa; o ultraje à sua liberdade e o desrespeito por determinados princípios éticos ligados especialmente à organização social e política (BECKER, 1995, p. 286).

Todos estes fatores poderiam gerar uma guerra intertribal ou contra os não indígenas. As correrias e assaltos eram organizadas pelo cacique principal e caciques subordinados. Becker (1995), comentando o relato de Mabilde (1983), explica da seguinte maneira a organização e planejamento do combate:

O planejamento geral era feito entre o cacique principal e os caciques subordinados que se reuniam para tal emergência. Essa reunião decidia os pormenores da luta. O comando da expedição ficava com um dos caciques subordinados que era escolhido por sua coragem e destreza nas armas. O número de indivíduos destacados para a luta estava condicionado à distância ao local a atacar e ao próprio perigo do ataque. A chefia do grupo, assim formado, somente competia ao cacique geral quando, a luta era contra uma nação indígena inimiga ou contra o branco que o ia atacar em seu alojamento geral (BECKER, 1995, p. 294).

O próprio surgimento do Distrito do Passo Fundo ocorreu em virtude ao medo e imaginário que cercava esse trajeto. A grande maioria dos tropeiros pernoitava em Passo Fundo e somente no outro dia seguia sua viagem. Como pontuam Batistella e Knack (2007), comentando um trecho de outro autor local, a verdade é que os índios da tribo dos Coroados não promoviam ‘emboscadas traiçoeiras’, e sim, resistiam ferozmente à ocupação da região.

Nos documentos analisados nesta pesquisa, a Câmara de Vereadores da Vila do Divino Espírito Santo da Cruz Alta demonstra essa preocupação por parte das autoridades locais. Esses documentos apontam que a opinião das autoridades variava entre o puro e simples combate e extermínio das populações nativas ou o aldeamento em outros locais, a catequese e filantropia. Em 1848 foi solicitado à Câmara que realizassem a “melhoria e retirada de capoeiras que



interditavam a estrada do Mato Castelhana e Mato Português e acusava a presença constante de indígenas na estrada. Havia inclusive a proposta de atear fogo no mato para afastar os indígenas” (COSTA et al., 2021, p. 97). Por consequência, o ataque a transeuntes nessa estrada foi uma das formas de resistência dos Coroados.

A partir do aumento de interesse do Estado e de empresas privadas de colonização, surgiram também os “bugreiros”, grupos especializados em caçar e exterminar os indígenas e que muitas vezes capturavam as crianças indígenas dos Coroados e de outras etnias e as entregavam à famílias não indígenas para serem “civilizadas”. Como salienta uma pesquisadora, essas atividades do bugreiros eram “apoiadas pelos governos provinciais, algumas dessas empresas chegam a formar grupos civis para exterminar os índios. Esses grupos ficaram conhecidos como ‘tropas de bugreiros’” (NONNENMACHER, *apud* BATISTELLA; KNACK, 2007, p. 49).

A ação dos bugreiros foi devastadora em muitas regiões onde grupos inteiros foram exterminados, os sobreviventes foram constrangidos a se aldear nos espaços definidos pelo Estado sob rigorosa vigilância das autoridades e doutrinação dos sacerdotes. Muitas lideranças indígenas, como Vitorino Condá – o príncipe dos caciques – trabalharam em conjunto com as autoridades imperiais e províncias para conseguir atrair grupos de Coroados e estabelecê-los nas áreas determinadas como forma de sobrevivência.

Na fala de Teschauer, após vários confrontos tentando resistir à invasão de seus territórios, o grupo de Vitorino Condá migrou e estabeleceu-se na aldeia de Nonoai.

[...] por seus cruéis e sanguinolentos ataques e emboscas, tinham-se feito tão impossíveis, conforme o próprio cacique Vitorino confessou, que já não achavam mais um paradeiro onde não fossem atacados por seus inimigos: é por isso que procuravam a proteção do Governo (TESCHAUER, 1929, p. 355).

Como a historiografia tem analisado, o grupo de Vitorino Condá migrou da região de Palmas - Paraná, mais para ao sul, na metade do século XIX (SOUZA, 2014), chegando ao então município do Divino Espírito Santo da Cruz Alta por volta de 1846 (COSTA et al., 2021).

Um outro mecanismo utilizado pelas autoridades foram as Companhias de Pedestres, outra ação para trabalhar a situação com os indígenas. Desde o fim da década de 1830, as autoridades da vila do Divino Espírito Santo da Cruz Alta solicitavam a formação destas



companhias para conter os indígenas considerados por estas autoridades uma ameaça (COSTA et al., 2021). Na década de 1840, a Companhia de Pedestres foi organizada e deveria se preocupar com o bem-estar dos indígenas, mas, de fato, trabalhavam muito mais para garantir a segurança dos habitantes do Distrito de Passo Fundo. Essa mesma estratégia já havia sido utilizada em outras províncias, como Santa Catarina, que, ainda em 1836, havia criado uma Companhia de Pedestres em Itajaí para perseguir e dar combate ao “gentio” (SANTOS, 1987, p. 66).

A Companhia de Pedestres de Passo Fundo foi criada em agosto de 1846 e seu comando foi dado ao Capitão Marcelino José do Carmo. Ela foi organizada para percorrer as matas, atrás de índios, para retê-los nos aldeamentos e para com a “necessária moderação”, fazer com que se aplicassem nas plantações de roças (NONNENMACHER, 2000, p. 18).

Um desses locais de aldeamento foi a região de Nonoai. Pelas documentações que analisamos até o presente momento da pesquisa, percebemos que vários indígenas Coroados foram deslocados da região de Passo Fundo para Nonoai e deste local para outras aldeias (COSTA et. al., 2021). As Companhias de Pedestres continuaram atuando nessa região.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa ainda está se desenvolvendo, encerramos uma etapa, mas novas possibilidades se abriram para novos questionamentos e busca de respostas. Verificamos ao longo desta narrativa que, na primeira metade do Século XIX, os indígenas Coroados resistiram aos avanços cada vez mais frequentes em seus territórios pelos não indígenas (estancieiros, fazendeiros, colonos, ervateiros, caboclos, viajantes, comerciantes e contrabandistas).

Um de nossos intuitos foi apresentar a noção de territorialidade que esteve presente no cotidiano dos índios Coroados. Eles marcavam com desenhos específicos suas áreas de exploração dos pinheirais, algo fundamental para sua sobrevivência mesmo entre os grupos de indígenas. Estas demarcações eram respeitadas e sua violação poderia gerar uma guerra de morte contra o violador, fosse ele indígena ou não. Assim, podemos apenas imaginar, obviamente com base na historiografia e nos documentos, o impacto que deve ter tido a chegada dos não indígenas em seus territórios. Os índios resistiram de todas as formas e maneiras que



se encontravam disponíveis e de acordo com as regras culturais e de guerra que o grupo possuía, bem como com suas armas tradicionais.

Também é possível vislumbrar a luta entre os grupos de Coroados com diferentes lideranças, muitas delas inimigas de morte. Em qualquer grupo humano ocorrem disputas por territórios, por bens alimentares, por cunho político, dentre outros fatores. Entre os Coroados, não era diferente. Líderes como o Cacique Braga e o Cacique Doble tornaram-se inimigos e assim permaneceram durante suas vidas. Suas diferenças não teriam um plano de fundo maior, ou seja, diferentes maneiras de lidar e se relacionar com o não indígena invasor? Essa pergunta merece uma resposta ainda a ser buscada em novas pesquisas. Outras lideranças, como Vitorino Condá, preferiram negociar com os governos e aldear-se para sobreviver naquele mundo cada vez mais adverso e perigoso.

Muitas vezes, a forma de resistência se deu através de uma resposta violenta à violência com que os indígenas estavam sendo tratados há muito tempo. As chamadas “correrias” marcaram a primeira metade do século XIX, pois, procurando defender seu território, os indígenas atacavam viajantes, comerciantes e, até mesmo, moradores não indígenas. Na região em foco, como esperamos ter demonstrado, muitas destas “correrias” ocorreram na região do Mato Castelhana, distrito de Passo Fundo.

No entanto, essa não foi a única forma de resistência. Os Coroados também resistiram dentro dos aldeamentos ou quando não se submetiam às regras impostas, ou quando burlavam essas regras. Esses povos também resistiram, aceitando ou não, o aldeamento, bem como aceitando ou não a catequese, ou realizando alianças com não indígenas para sobreviverem em um universo que havia se tornado extremamente hostil. Sempre existiu e existirá espaço para a resistência, seja de forma prática ou simbólica. Assim, os indígenas da região em foco resistiram e resistem até hoje de diversas formas e lançam mão de variadas estratégias de sobrevivência.

REFERÊNCIAS

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

BATISTELLA Alessandro. KANACK, Eduardo Roberto Jordão. II - Antologia do município de Passo Fundo: A cidade e a região durante os séculos XVII, XVIII e XIX. Pp. 29-63. In: BATISTELLA Alessandro. **Passo Fundo, sua história**. Passo Fundo: Meritos, 2007.



BECKER, Ítala Irene Basile. **O Índio kaingáng no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Ed. Unissinos, 1995.

COSTA, Marcus Vinicius da et al. Capítulo 7: Discursos e representações construídos historicamente nos ofícios da Câmara da Vila do Divino Espírito Santo da Cruz Alta sobre os povos nativos (1840-1860). *In*: CESAR, Denise Jovê; CARVALHO, Diogo Moreno Pereira. **Pesquisas no ensino básico, técnico e tecnológico: interdisciplinaridades 2**. Rio Branco: Stricto Sensu, 2021.

FRANCISCO, Aline Ramos. **Selvagens e Intrusos em seu próprio território: A expropriação do território Jê no Sul do Brasil (1808-1875)**. [Dissertação de Mestrado]. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2006.

KUJAWA, Henrique. BADALOTTI, Rosana Maria. **Conflitos territoriais envolvendo indígenas e agricultores: o caso de Mato Castelhano, Rio Grande do Sul**. XVII ENAMPUR. São Paulo, 2017. Disponível em: http://anpur.org.br/xviienanpur/principal/publicacoes/XVII.ENANPUR_Anais/ST_Sessesos_Tematicas/ST%202/ST%202.10/ST%202.10-09.pdf. Acesso em: 10 de jul. 2021.

MABILDE, Pierre F.A. Booth. **Apontamento sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul**. São Paulo/Brasília: IBRASA/INL, 1983.

MARCON, Telmo (coord). **História e Cultura Kaingang no Sul do Brasil**. Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo, 1994.

NONNENMACHER, Marisa Schneider. **Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul: século XIX**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

PARIZZI, Marilda Kirst. **Passo Fundo sua História e evolução**. Berthier, 1983.

ROCHA, Prudêncio. **A História de Cruz Alta**. Cruz Alta: Mercúrio, 1980.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Índios e brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng**. Porto Alegre: Movimento; Brasília: Minc/Pró-Memória/INL, 1987.

SOUZA, Almir Antônio de. **A INVASÃO DAS TERRAS KAINGANG NOS CAMPOS DE PALMAS. O PROCESSO CONTRA A LIDERANÇA INDÍGENA VITORINO CONDÁ (1839-44)**. *In*: Mediações – Revista de Ciências Sociais. V 19. Nº 2. Londrina: UEL, 2014.

TAUNAY, Affonso de E. (Visconde de). **Entre Nossos Índios**. São Paulo: Editora Companhia Melhoramentos de São Paulo, sd.

TESCHAUER, Carlos S.J. **Poranduba Rio Riograndense**. Porto Alegre: Ed. Livraria do Globo, 1929.



VEIGA, Juracilda. **Aspectos fundamentais da cultura Kaingang**. Campinas, SP: Curt Nimuendajú, 2006.

Artigo recebido em: abril/2022

Artigo aceito em: agosto/2022



POLÍTICA INDIGENISTA DE CONTENÇÃO PARA CATEQUIZAÇÃO: FORMAS DE RETERRITORIZAÇÃO DOS GAVIÃO

INDIGENIST CONTENTION POLITICS FOR CATECHIZATION: FORMS OF RETERRITORIZATION OF GAVIÃO

Ribamar Ribeiro Junior¹

Rayane Gomes da Silva²

RESUMO: O presente trabalho busca desvelar as estratégias da catequese e da evangelização dos missionários, entre o início dos anos sessenta e meados dos anos setenta do século XX, junto aos “Gavião”. Estas reflexões são parte de duas pesquisas etnográficas produzidas a partir da inserção dos pesquisadores na Terra Indígena Mãe Maria. Argumentamos que o contato sistemático foi seguido por um projeto de catequização/evangelização, ainda, investigamos essa rela o com o território e a interpreta o de diversos processos dessa trajetória com a forte violência Estatal/colonial. Neste artigo são feitas reflexões a partir dessa análise etnohist rica, com base nos dados de nossas pesquisas, apresentando, assim, uma leitura mais contemporânea da realidade dos “Gavião” vivenciada pela leitura etnográfica da documenta o e do recente movimento em torno do nealdeamento.

Palavras-chave: violência simbólica; território; missões.

ABSTRACT: The present work aims to reveal the catechesis and evangelization strategies of missionaries between the early sixties and mid-seventies of the twentieth century with the "Gavião". These reflections are part of two ethnographic studies produced from the insertion of researchers in the M e Maria Indigenous Land. We argue that the systematic contact was followed by a catechization/evangelization project, we investigated this relationship with the territory and the interpretation of several processes of this trajectory with the strong State violence. In this article, we present reflections from this ethnohistorical analysis, based on data from our research and with a more contemporary reading from the reality of the “Gavião” experienced by the ethnographic reading of the documentation and the recent movement around neo-aldeamento.

¹Professor/Pesquisador e Extensionista, Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós Gradua o em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Mestre em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia pelo PDTSA da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA); Especialista em História Social da Amazônia (UFPA); Especialista em Educa o do Campo, Agroecologia e Questões Pedagógicas pelo IFPA; Licenciado e Bacharel em Ciências Sociais, com ênfase em Sociologia - pela Universidade Federal do Pará (2005). Atualmente   professor do quadro efetivo do Campus Rural de Marabá (CRMb) do Instituto Federal de Educa o, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA). Coordena o Grupo de Pesquisa Territórios Indígenas e Etnoenvolvimento (GPTIE); Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia Rural, da Amazônia, Educa o do Campo, Agroecologia e do (Des)envolvimento Regional. E-mail: ribamar.sociologo@ifpa.edu.br

² Mestra do Programa de Pós-Gradua o em Antropologia, da UFPA. Professora da Rede Estadual de Educa o do Pará e Membro do grupo de Pesquisa Territórios Indígenas e Etnoenvolvimento GPTIE. E-mail: nannygsilva@hotmail.com



KEYWORDS: symbolic violence; territory; missions.

INTRODUÇÃO

As transformações ocorridas no modo de vida dos “Gavião”³, tendo como elemento de análise fragmentos da etnohistória que apresentam uma versão da visão colonial dos povos indígenas, têm sido objeto de estudo para ampliar os horizontes sobre os processos de ocupação e territorialização. Assim como os relatos, fontes documentais também podem ser analisadas, como documentos produzidos por viajantes e por cronistas em expedições oficiais, além dos textos de jornais da época, onde podemos perceber - através da referência aos índios “selvagens” da região do Médio Tocantins⁴ estampada, por exemplo, na segunda página do jornal Treze de Maio, edição 489 do ano de 1855, com veiculação em Belém - o caráter da catequese e da evangelização desempenhadas por missionários católicos nessas “tribos”, ou seja, com os “Gavião”. Essas fontes correspondem às primeiras veiculações das histórias do contato, ainda não sistemático, que mais tarde vai ser visto através da Coleção: MEMÓRIA DOMINICANA (Vários Autores, 1959), onde padres descreviam os relatos de suas missões, marcadas por intenções religiosas de catequização e direcionadas a uma constante movimentação sobre o controle e a invasão do território indígena. Nelas, observa-se que os “Gavião” eram mencionados pela fama de índios arredios⁵, a começar pelo nome atribuído a eles, conforme aponta a carta de Frei Anselmo Vilar de Carvalho, da Coleção MEMÓRIA DOMINICANA:

Os índios “Gaviões”, da velha linhagem Timbira, sempre foram conhecidos, pelos habitantes da região, pela alcunha de “os terríveis”. E essa fama vem de muito longe. Já em 1901, uma incursão desses índios a uma povoação brasileira, resultou num morticínio absurdo, em que pereceram nada menos de quatro padres, seis freiras e umas duzentas alunas de um colégio local. Daí em diante, os ataques guerreiros continuaram, quase ininterruptamente, da parte dos cristãos que queriam se vingar, e da parte dos índios que se defendiam como podiam. Pouco a pouco foram sendo esquecidos os fatos de 1901, mas os ataques continuaram, motivados por outras causas. Entre elas, a invasão das terras dos índios, feita pelos cristãos em busca das árvores da Castanha do Pará. Quem andar pelas redondezas da cidade de Itupiranga, no Estado do Pará, ouvirá, dezenas de vezes por dia, intermináveis histórias de

³ Os “Gavião” hoje são os povos Parkatêjê, Kyikatêjê e Akrãtikatêjê que habitam a Terra Indígena Mãe Maria no município de Bom Jesus do Tocantins (PA).

⁴ Categoria amplamente utilizada na época para caracterizar o território, sobretudo o percurso entre Carolina, MA e Tucuruí (Alcobaça) PA.

⁵ Mesma alcunha dada a outros povos indígenas ao longo da história, como os “botocudos”, “gamelas”, “tapuias”, etc.



matança dos castanheiros, de susto e de correrias, naquelas margens direitas do rio Tocantins. A acreditar no que se conta, rara é a semana em que um ou dois castanheiros ou caçadores não deixam a pele no meio da mata, vitimados pelos “terríveis” Gaviões (MEMÓRIA DOMINICANA, 1959, p. 31).

Sendo assim, a concepção da questão civilizatória com os “Gavião” teve seu crescimento com base nas relações de contato, sobretudo no período marcado pelas missões dominicanas⁶, como demonstra a carta, já mencionada, de Frei Anselmo de Carvalho, onde podemos encontrar diversos relatos sobre a missão da catequese no interior das aldeias, entre os índios *Apinayé*, *Xerente*, *Tapirapé*, *Karajá*, *Gorotire*, “Gavião” e muitos outros, conforme vamos descrever mais a frente. Sobre os “Gavião”, especificamente, encontramos o seguinte:

A 22 de julho, numa praia de Mãe Maria, a 35 quilômetros de Marabá, na margem direita de Tocantins-Araguaia, o prelado de Conceição, de regresso de Belém, esteve durante hora e meia em contato com um pequeno grupo de índios Gaviões. Eram chefiados momentaneamente pela própria mulher do Capitão ausente. Pessoa de seus 35 anos mais ou menos, demonstrava critério e ponderação bastante. Eram presentes 35 cinco homens moços, duas cunhãs e três rapazinhos de 11 a 13 anos. Obsequiamos esses bons filhos das selvas paraenses com paineiros de farinha de mandioca e diversos pequenos objetos. Facões e machados para as suas roças lhes serão dados em outra ocasião propícia. Quiseram trocar por um menino cristão de oito anos um dos rapazinhos seus, como amigal experiência de pouco dias, asseverando que seria a criança bem tratada e alimentada. Ficou porém adiada essa experiência, um pouco arriscada, até o dia em que acompanhado de um intérprete certo e dedicado, o prelado, ou algum dos seus missionários, tiver um encontro mais generalizado com esses indígenas. O Gavião é um índio forte e adestrado no manejo do arco e da flexa. Seus modos são mesmo um tanto ríspidos e violentos, quais os Gorotires e os Chavantes das bacias do Xingú e do Rio das Mortes. Sua amizade só poderá ser conquistada a custa de bons tratos e presentes. Assim usava para essa tribo o saudoso finado Cel. Messias José de Souza, cuja morte inesperada foi muito sentida pela Missão Dominicana, pelos seus numerosos amigos Tocantins e Araguaia e pelos mesmos Gaviões. Roguemos a Deus, por intercessão de S. Terezinha, pela pacificação e civilização cristã dos Gaviões (MEMÓRIA DOMINICANA, 1959, p. 30-31).

Portanto, essas missões dominicanas correspondem a um ideal evangelizador e catequista de frades e freiras atuantes na América Latina, com o objetivo de converter índios “selvagens” à “Santa Fé” e condicioná-los à religião católica. Essa característica civilizatória ou evangelizadora surgiu através de séculos de proselitismo religioso com os indígenas, e o desejo de transformá-los em cristãos ou indivíduos “civilizados” é marcado,

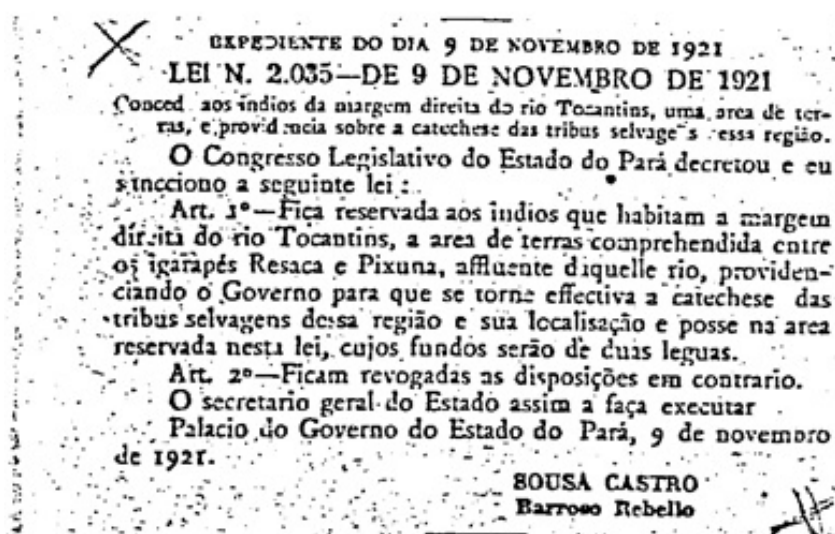
⁶ Vale ressaltar que só a partir dos anos vinte, do Século XX, é que os frades iniciam de várias formas e tentativas esses contatos, consolidando-os apenas no final dos anos cinquenta. No entanto, desde 1892 já atuavam na região, sobretudo a partir de Conceição do Araguaia (PA).



posteriormente, por consequências que se estendem para além dos direitos indígenas, bem como por um projeto de dominação de seu território.

Ainda com relação ao etnoterritório “Gavião”, o mais marcante nesse processo, além do estabelecimento do uso de suas terras para fins de exploração da castanha, foi a política de catequização desses indígenas. O que nos chama atenção para o modo como a participação do Estado efetivou não somente uma corrida econômica nessa região, mas também um assédio a essas populações a partir da entrada efetiva de missões religiosas dentro das aldeias. O decreto de Lei nº 2.035, de 09 de Novembro de 1921, marca a concessão de habitação e posse das terras “Gavião” e, conseqüentemente, a efetivação da catequese dos índios “selvagens” por frades e freiras em missão da igreja Católica. O que ocorreu, posteriormente, por missionários da Missão Novas Tribos do Brasil, conforme documento abaixo:

Figura 1: Decreto de concessão de terras para catequese dos índios Gavião



Fonte: Fac-símile Povos Indígenas no Brasil (1985)

O ideário da catequização dos “Gavião”, pensado através do decreto de 1921, se consolidou mediante o contato sistemático nas aldeias, aprovado pelo Estado e colocado em prática até os dias atuais na Terra Indígena Mãe Maria. Isso se iniciou a partir dos deslocamentos compulsórios do povo “Gavião” e das restrições de uso do seu território. Com esse mesmo objetivo, foi permitida a estadia de missionários protestantes da Missão Novas Tribos do Brasil junto às instalações dos Postos Indígenas de atração dos “Gavião”, em dois momentos, um ainda em seu território tradicional com os *Akrātikatêjê* (na época denominados de “Gavião da Montanha”, no início dos anos 60) e outro na Terra Indígena Mãe Maria,



sobretudo na aldeia ladeira vermelha, com os *Kyikatêjê* nos anos 70, para o exercício de práticas de alfabetização e evangelização (FERRAZ, 1998, p. 122, MIRANDA, 2015, p. 99).

Os Gavião no contexto da Missão de Santa Tereza

A Colônia Militar de Santa Tereza - fundada pelo Frei Manoel Procópio sob ordem do governo da Província do Pará em 1849, que teve sua primeira instalação anteriormente na região de Itaboca - foi um fracasso, pois grande parte dos colonos trazidos na expedição foram acometidos por febres e outras doenças, e não resistiram, além do pouco “contato” que tiveram com os indígenas para fins de aldeamento, não atingindo o seu objetivo. Posteriormente, continuando pelo rio Tocantins, os integrantes sobreviventes da expedição se estabeleceram em 1797 um posto militar denominado São João das Duas Barras, local que confluía com os rios Araguaia e Tocantins, hoje, São João do Araguaia, PA. O projeto de Colônia foi transformado em pouco tempo no presídio, como forma de conter o fluxo de deslocamento dos indígenas. Na tentativa de serem aldeados, os *Apinayé* foram os mais atingidos pela busca catequética do frei Manoel Procópio, o que se deu pelo acesso, tendo em vista que os *Apinayé*, também como um grupo Timbira, já haviam se deslocado para o lado esquerdo do rio Tocantins. deixando os demais na parte do território maranhense.

Ainda como parte dessa estratégia de aldeamento e apoio aos que navegavam pelo rio Tocantins, como forma de conter o avanço dos povos indígenas que já dominavam a margem direita do rio Tocantins, foi fundada, em 1852, a Missão de Santa Tereza: em forma de povoamento, onde hoje é a cidade de Imperatriz, no Sul do Maranhão. Naquelas redondezas habitavam os *Krikati* e *Pukobiyê*, cujo os trabalhos da colônia tinham como objetivo a aproximação para esse contato.

É importante trazer para reflexão o elemento do fluxo de contenção estabelecido a partir da política indigenista colonial, em aliança com a Igreja, fato que se caracteriza também como uma frente de catequização em sua abrangência. É bom lembrar, ainda, que os vários grupos indígenas que estavam nessa região, sobretudo de Carolina (Sul do Maranhão) a Alcobaça (Pará – hoje Tucuruí), podem ser classificados, a partir da literatura etnológica, como parte dos vários grupos Timbiras, sobretudo no Pará. Os “Gavião”, por exemplo, através de um movimento de cisão com os *Pukobyê* (hoje também chamados de Gavião do Maranhão) se deslocaram para a parte da Amazônia paraense, enquanto, hoje, os *Pukobyê* permanecem aldeados na Terra



Indígena Governador próximo a Imperatriz. Portanto, os “Gavião” que por aqui passaram a se deslocar e se organizar num amplo território, hoje estão aldeados na Terra Indígena Mãe Maria, organizada em três povos: *Parkatêjê*, *Akrãtikatêjê* e *Kyikatêjê*.

As expedições descritas nas fontes dominicanas

As informações contidas nos documentos dos dominicanos - uma importante fonte sobre o “contato” que foi consultada em seu arquivo de Belo Horizonte⁷ - demonstram que vários missionários realizaram a catequização de indígenas no Vale do Araguaia e do Tocantins⁸ (mapa abaixo) - fato que demonstra ser bem antiga a relação (ora contenciosa, ora pacífica) dos “Gavião” com o mundo dos brancos. Vejamos, abaixo, o relato de um documento⁹ escrito em 1926:

Os Gaviões estão em contato com o Mons. Messias que (tem) uma propriedade a margem direita do Tocantins entre S. João e Marabá. Ele trata bem deles, e as próprias mulheres se aproximam e se mostram confiantes. Vivem completamente nus, homens e mulheres, os homens não têm nem o cordão dos Carajás ou Mudjié dos Cayapós. O empregado de Messias, na ausência do seu senhor, ficou com medo e deu alguns tiros de fuzil para o ar. (p. 6)

⁷ Arquivo da Província Dominicana, onde consta toda documentação da trajetória dos frades dominicanos no Brasil, desde a sua chegada em 1881. Trata-se de um acervo com milhares de documentos, compostos de livros, jornais, revistas, fotos, objetos religiosos, cartas e outros objetos.

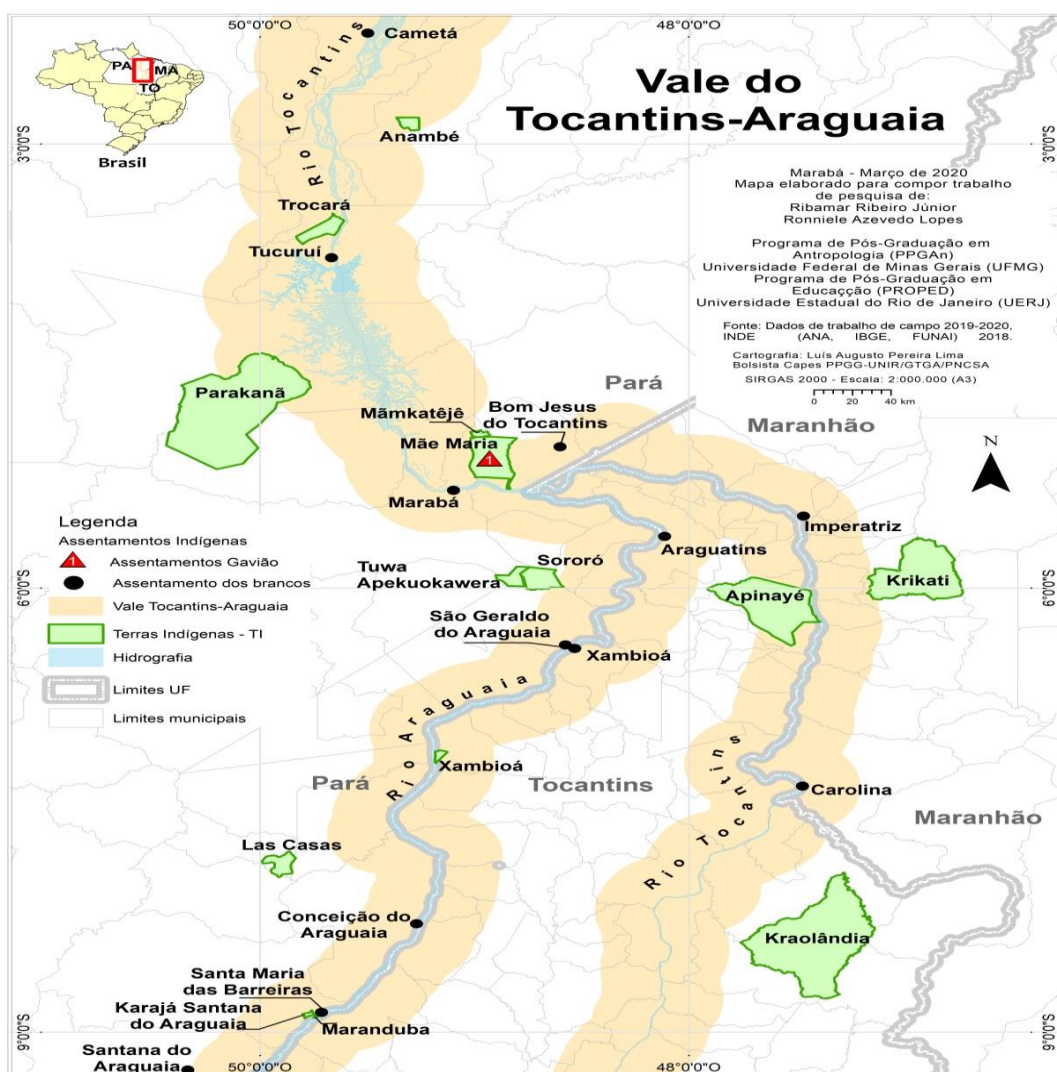
⁸ O Vale do Tocantins – Araguaia, diz respeito ao que a cartografia oficial aponta como sudeste paraense, assim como também o Bico do Papagaio, o termo Vale do Araguaia-Tocantins tenta fugir do ordenamento geoestatal convencional, escapando da territorialização compulsória composta pelo Estado. Muitas vezes, pela academia, essa territorialização Vale do Araguaia-Tocantins é um chamado dos povos a partir das memórias narrativas e vivências. Chamam de Tocantins, de região do Araguaia, aquilo que vai confluindo para um grande vale a partir dos rios Tocantins, Araguaia e Itacaiúnas. A imagem dessas comunidades (ribeirinhos, indígenas) na região é uma paisagem, mais do que uma espacialização compulsória, é uma paisagem localizada, é uma paisagem situacional que antecede e perpassa, portanto, a setorização da paisagem de Estado. A paisagem de Estado é justamente o Sudeste Paraense, o Sul e o Sudeste do Pará. A paisagem ou etnopaisagem, provoca um contrafluxo naquilo que o Estado impõe como imagem cartográfica estática. É um território étnico de muitos povos. Para melhor compreensão, Azevedo-Lopes (2021) destaca: “O termo Vale do Tocantins-Araguaia é mais uma ficção, entretanto, também, uma heterotopia que intenta fugir ao nivelamento estatal, a setorização geopolítica convencionalizada como Sul e Sudeste do Pará, a Mesorregião do Sudeste Paraense. Tentando escapar à espacialização compulsória imposta pelo Estado, Sudeste Paraense, bem como, às territorializações tanto dos chamados grandes projetos, Região de Carajás, como da Academia, Amazônia Oriental, a territorialização heterotópica que evoco como Vale do Tocantins-Araguaia enseja partir das narrativas, das memórias e vivências das comunidades locais vinculadas ao meio ambiente amazônico regional. Enquanto mundo imaginado-vivido, o Vale do Tocantins-Araguaia é uma paisagem que contesta a paisagem oficial imputada a região” (p.20).

⁹ Este texto encontra-se no documento cujo título é “Viagem: Conceição a Belém e ao Rio – Partida 20 de agosto de 1926”, narrado pelo Bispo D. Sebastião Tomaz. (Fonte de pesquisa: Arquivo Dominicano)



O dominicano D. Sebastião Tomaz (Bispo de Conceição do Araguaia) registra na Revista mensageiro Santo Rosário¹⁰, em uma de suas excursões pelo Araguaia e Tocantins, seu contato pela primeira vez com os “Gavião”.

Partindo de Conceição em outubro de 1927 [...] para minha visita habitual ao lago Vermelho (400 a 500 almas) e Itauhiry (08 a 10 casas), pode-se ver, nesse lugar pela primeira vez os índios Gaviões, um pouco receosos e violentos de maneiras, os quais porém mal nenhum me fizeram. Ofereci-lhes alguns alqueires de farinha e outros objetos que consegui adquirir. Marcamos novo encontro na Mãe Maria, para os dias 16, 17 ou 18 do corrente – janeiro -. (p. 47).



Fonte: RIBEIRO JUNIOR, 2020

¹⁰ Mensageiro do Santo Rosário, ano XXI, nº 03, jul/1928.



Outro relato, publicado na “Revista Cayapós e Carajás”¹¹, cita a tentativa de um padre de entrar em contato com os “Gavião”:

Regressou de Marabá, em março, o Ver. Padre Frei Luiz, trazendo notícias esperançosas acerca dos Índios Gaviões. Com eles não pode se avistar nem em Mãe Maria, nem no Itauhiry, mas soube por um castanheiro amigo desses caboclos que estes desejam tornar a ver o “homem de vestido comprido”, como, por ora, designa o Padre. Em junho, um dos missionários tencionava descer até a cachoeira do Itauhiry para, com três companheiros, do ponto chamado Pichuna [Ipixuna], fazer uma entrada na mata e chegar, se possível, até as aldeias desses aborígenes. Um grupo deles prometera vir ao encontro dos expedicionários amigos para servi-lhes de guia. Consta das indicações dos próprios silvícolas que a aldeia mais próxima está a oito dias de marcha do rio Tocantins. Se assim é, torna-se duvidoso que os excursionistas, batedores da mata possam alcançar a meta principal da viagem (CAYAPÓS E CARAJÁS, 1929, p. 14/15).

De acordo com o texto¹² abaixo, publicado também pelo periódico dos dominicanos, as expedições em busca dos “Gavião” foram intensas e contavam até mesmo com a participação ativa de alguns indígenas. Nesse sentido, a ideia de “contato/aproximação” parece ser anterior ao que de fato se expressa pelos próprios textos dominicanos.

“Projetada viagem até às aldeias dos índios comumente chamados de Gaviões não pode se efetuar no tempo aprazado, em junho e junho devido a estar o chefe da expedição Sr. Joaquim Carneiro atacado de gripe e á falta de vinda de um grupo de selvícolas para servirem de guias e interlocutores. Chegamos no entanto até ao Pichuna, na cachoeira de Itahiry, e fizemos com três homens castanheiros do senhor Carneiro, um reconhecimento pelo interior da mata virgem, alcançando três horas de marcha uma sepultura aberta, fazia entre três ou quatro meses, pelos selvagens. Tem a cova a forma redonda como a dos Cayapós, devendo, pois o morto ser enterrado assentado ou acororado. Contaram-nos os companheiros que durante a estação chuvosa os Índios visitavam de vez em quando a cova e a mantinham limpa. Em roda, na mata, notam-se ainda vestígios de acampamentos indígenas. Junto da sepultura, bem do lado do chão, deixamos pequenos presentes, como facas, linha etc. e o rastro impresso na terra dos nossos calçados. Mais não precisava para que logo ao chegarem os caboclos dessem fê da visita amiga (...) N’uma picada de castanheiros, chamou nossa atenção uma vara fincada no chão com outra varinha amarrada em cima transversalmente. Era sinal deixado pelos ‘donos’ da mata aos cristãos invasores dos seus domínios” (CAYAPÓS E CARAJÁS, 1930, p. 11/12).

Não apenas os dominicanos fizeram essas incursões de contato junto aos “Gavião”. Há

¹¹ A “Revista Caiapós-Carajás” é um órgão da Catequese da Prelazia de Conceição do Araguaia. Vol. 08, nº 30. Out/ Ano 1929.

¹² Revista Caiapós-Carajás. Órgão da Catequese da Prelazia de Conceição do Araguaia. Vol. 08, nº 31. jan/ Ano 1930.



o registro¹³ de um frei da ordem dos capuchinhos que, em 1933, esteve junto a esse povo. Tal registro nos confirma que a localidade de Mãe Maria, na época sob controle do tal “coronel” Messias, é, em tese, parte do argumento usado mais tarde para o confinamento dos índios numa só fração do seu território¹⁴, isto é, seu isolamento em uma reserva, para que o Estado pudesse exercer sobre eles o controle, mas também para que a expansão econômica, sobretudo sob seu território, alcançasse de fato uma nova espacialização.

O Reverendo Sr. Padre Frei Lourenço da Missão Capuchinha do Maranhão, se empenha muito por penetrar nas matas dos Índios Gaviões que parecem estar localizados nos Estados do Pará e Maranhão [...]. Esteve o Frei Lourenço há pouco em Belém e adquiriu embora com dificuldades, alguns objetos de grande utilidade como ferramentas e roupas, para obsequiar esses Selvagens quando encontrar-os. O Frei Lourenço já esteve com um grupo deles no Pichuna [Ipixuna], baixo Tocantins, e, portanto, esse primeiro e pacífico contato lhe serve de animo para uma entrevista mais geral. São esses silvícolas que se mostram em Mãe Maria, acima de Marabá, e que atacam as vezes os castanheiros e os matam. Permita Deus que os bons padres capuchinhos de Imperatriz possam pacificar e cristianizar esses Filhos das matas que há longo anos tem algum contato com os cristãos, seja na boca do Itahiry, seja no Pichuna, seja em Mãe Maria, sem, contudo abrandar a sua natureza tamanha brutaria, falta-lhes o verdadeiro amigo, o Catequista (p. 15).

Anos depois, os “verdadeiros amigos”, através dos freis Gil Gomes e Ancelmo Vilar, conseguem realizar o intento da “pacificação”, no momento do acirramento de conflitos em função da exploração da castanha no Pará. O noticiário¹⁵ dominicano divulga a tal “pacificação” como algo não tão relativamente fácil, tanto diante do enfrentamento com os não indígenas, quanto da “captura” dos “Gavião”.

A última novidade da Missão foi à pacificação dos Gaviões, odiados, e com razão, por todos os habitantes da região, os “terríveis” gaviões. O frei Gil enfrentou e pacificou uma de suas aldeias, restando ainda outras, como isso para o espírito aventureiro dos futuros.... Vale a pena contar como isso se deu. Há muitos anos os Gaviões são o terror da região. Seus ataques às povoações e fazendas eram frequentes. E um ataque do Gavião, significa sempre algumas mortes, vários feridos. O povo foi se ‘enchendo’, e um novo ataque. Então vinte homens decididos, se armaram até os dentes, e se prepararam para ir destruir a aldeia. O frei Gil sabendo disso, correu lá, e conseguiu com certa dificuldade demovê-los daquele intento. Mas teve que prometer que se encarregaria de pacificar aqueles índios (p. 07)

¹³ Revista Caiapós-Carajás. Órgão da Catequese da Prelazia de Conceição do Araguaia. Vol. 11, nº 42. jan/ Ano 1933

¹⁴ O decreto de 1943, que cria a reserva para os “Gavião”, mais tarde, vai consolidar juridicamente o processo de criação da TIMM.

¹⁵ “Jornal Entre Nós”, Ano II, nº 05, dez/1958.



Nessa direção se evidencia uma expedição punitiva planejada pelos castanheiros do município de Itupiranga (PA), onde se encontrava o entreposto comercial mais próximo das aldeias indígenas, que tinha como objetivo exterminar os “Gavião” e, assim, ter controle total das extensas áreas de castanhais (CARVALHO, p. 32). Aos poucos, na medida em que o contato avançava, os dominicanos perceberam que havia outros grupos dispersos em outras aldeias.

Foi justamente no fim de 1957 que, em Itupiranga, preparava-se uma grande expedição armada para de uma só vez por todas tentar-se a extermínio completa desses perigosos índios. [...] O frei Gil ofereceu-se como intermediário entre as duas “trincheiras” e prometeu ao pequeno exército de castanheiros que dentro de um mês os Gaviões não mais continuariam a atacar os “cristãos” (MEMÓRIA DOMINICANA, Vol 36, p. 32, 1959).

[...] Logo após os primeiros contatos e atendimentos, soube-se que realmente era verdade o que diziam: mais de uma aldeia Gavião existia espalhada por aquela mata. Depois dos acontecimentos narrados [...] frei Gil começou a sonhar com a pacificação dessas aldeias restantes [...] (MEMÓRIA DOMINICANA, Vol 36, 1959, p. 37).

Está implícito nos textos dominicanos, mais especificamente nos relatos sobre o “encontro” com os “Gavião” (no caso o grupo que se localizava no Praia Alta, os *Rôhôtatêjê*), um tipo de encontro “amistoso”. Uma situação que não cabe definir como amistosa, pois segundo o relato de Carvalho (1959) houveram mortes e alguns indígenas flechados, desconstruindo a ideia de pacificação harmônica e romantizada feita pelos religiosos. No entanto, esse fato não é evidenciado no relato de Kluck, um dos acompanhantes da missão que mais tarde descreve:

Nossos bons Gaviões chegaram até a famosa aldeia do Paktioré. Mas, não foram felizes. O chefe Djonpití os acolheu bem, mas no momento em que negociavam uma possível aliança foram atacados pelas costas por alguns exaltados do grupo bravo. Resultado: dos mansos, Krokrenhún e Kakanenúm flechados; e dos bravos, dois mortos pelas espingardas dos mansos (GOMES apud CARVALHO, 1959, p. 39).

A partir desses primeiros movimentos por um contato sistemático, ocorreram várias transformações e o enfraquecimento dos “Gavião”: muitos foram dizimados por doenças como malária, gripe e sarampo. Quando esses encontros se tornaram rotina, principalmente na cidade de Itupiranga (PA), os “Gavião” começaram a realizar o comércio de couros e carnes de caça.



Segundo o líder *Krôhokrenhum*¹⁶, decidiram ir ao encontro com os não índios - os *kupê* - pois não aguentavam mais os conflitos internos dos próprios “Gavião”. Sobre isso, vejamos o que escreve a antropóloga Iara Ferraz (1983), a partir de uma importante liderança dos “Gavião”:

Os primeiros encontros sistemáticos com (e pacíficos) dos Parkatêjê com os ‘particulares’, a ‘gente civilizada’ como chama Krôhokrenhum, foram determinados pela diminuição da força guerreira dos vários grupos locais, sucessivamente, em épocas diferentes (FERRAZ, 1983, p. 35).

Depois que nós vimos alguns kupê, que nós começamos a ver. Tinha poucos kupê, até parecia com axun, aquilo chama saúva na língua do kupê, parecia com ela. Agora que apareceu. [...] eu estava alegre, porque o povo estava crescendo rápido: menina, menino crescendo. Eu estava pensando que nosso povo ia aumentar de novo. Foi quando, de recente, apareceu a doença. Foi muito ruim. Morreram todos, e nós diminuimos de novo. [...] Eu pensei que precisava arranjar um jeito de tirar o povo dali, daquele lugar. (KRÔHÔKRENHUM, 2011, p.38/39).

Eram parecidos com encontros “pacíficos”, o que se deve a uma estratégia de sobrevivência aos conflitos internos entre os “Gavião” e uma necessidade de aproximação com os não-índios. Parece ter sido assim também com os ‘Canelas’, no sertão Maranhense, quando Crocker (2009, p. 25) narra que “os mascates do interior os visitam periodicamente para negociar, e famílias canelas eram aceitas nos estabelecimentos dos comerciantes e nas casas de famílias”.

A configuração de uma nova estrutura social e política na região, destacada por Hébette (2004, p. 50), ao refletir sobre o processo de colonização a partir da segunda metade do século XX, se dá num duplo sentido: “a história de ocupação da região tocantina¹⁷ é, ao mesmo tempo, a história de sua desocupação, a história da fixação de certos grupos humanos mediante a expulsão de outros”. Essa é a nova paisagem social que se constitui nos anos vindouros ao contato sistemático. Esse processo se arrasta por um longo período, como pode ser comprovado nos relatos dos viajantes que, em boa parte, se transformaram em documentos oficiais do Governo do Estado, o mesmo que os financiava a fim do reconhecimento da região, principalmente naquelas redondezas onde não havia estradas e o principal meio de transporte era fluvial.

¹⁶ Importante liderança política dos *Parkatêjê*, responsável por conduzir o processo de transição do seu antigo território para a TI Mãe Maria. Falecido recentemente (outubro de 2016).

¹⁷ Esta é a mesma região que venho, nesta tese, chamando de Vale do Araguaia-Tocantins.



Ignácio Batista Moura, enviado pelo governo do estado numa missão no final do século XIX, trata de etnografar boa parte do trecho que percorreu entre a capital Belém do Pará e São João do Araguaia.

Toda a margem direita do rio Tocantins, desde abaixo da cachoeira da *Itabóca* até aos limites do Estado do Maranhão, abrangendo uma área nunca inferior a 800 léguas quadradas, forma o paiz encantado onde habitam os *Gaviões*, a mais poderosa nação de índios da região tocantina (MOURA, p. 215, 1980).

Moura precedeu à viagem feita por Henri Coudreau e Otilia Coudreau, se encantou pela paisagem, abordou a presença dos “Gavião” e arriscou formalizar o etnoterritório “Gavião” como um país, como mais tarde fará Nimuendaju ao conjunto dos Timbiras. Coudreau (1897) também narra uma situação em que expõe a relação dos “índios” com suas formas de contato:

Costeamos a margem direita, ou seja, a ‘vertente dos índios gaviões’, mas meus homens não parecem ter muito medo desses selvagens. Alguns deles, entre outros Domingos Vieira, parece que já negociaram aqui mesmo nesta margem com esses índios, já de algum tempo considerados pacíficos. Não obstante ouve-se contar, aqui e ali algumas histórias de ‘flechadas’ que os civilizados teriam recebidos desses mesmos índios ‘pacíficos’. (COUDREAU, p. 34, 1897)

Esses relatos contribuem para interpretações que necessariamente nos levam a pensar como essas fontes atravessam o contexto da ocupação e da formação das territorialidades presentes. São considerados os movimentos de contenção e de catequização, que culminaram na reterritorialização dessa imensa região. Esses dois movimentos¹⁸, ora de forma planejada ou

¹⁸ Vale ressaltar o encontro dos franceses: Frei Gil e Henri Coudreau. O Frei Domingos Maia Leite assina relatório da 18 de dezembro de 1973, em que destaca esse evento: “As vastas regiões do grande rio Araguaia, ainda quase totalmente desconhecidas e habitadas por índios e animais de espécie, constituíam o grande sonho missionário de Frei Gil de Vilanova. Juntamente com outro companheiro, Frei Ângelo Dargaignaratz, [...] rumou para a sua Terra da Promissão e conseguiu chegar às margens do Araguaia, na foz do rio Najá, do lado do Estado do Pará. Aí armou sua barraca, nas proximidades das aldeias indígenas, Foi isto em 1896.

Mas a enchente do rio veio destruir suas instalações. O animo do grande missionário não se abalou por isto. E saiu á procura de outro local mais elevado. Foi quando na nascente e já crescido povoado de Barreira de Santa’Ana, encontrou-se com o engenheiro francês Henri Coudreau, que então explorava o rio Araguaia em missão do governo do Pará, foi este engenheiro que indicou um lugar bem mais ao norte, a umas 25 léguas distantes de Barreira de Santa’Ana (hoje Santana do Araguaia) e que, por uma elevação, jamais seria atingida pelas águas.

Frei Gil não hesitou, e juntamente com o companheiro saltou no lugar indicado em 14 de 1897, ai ao pé de um pequizeiro, armou o seu altar, par ao santo sacrifício da missa, que aí ofereceram nesse mesmo dia a imaculada Conceição de Lurdes, foi escolhida como padroeira da missão. Assim, sob a sobra do altar e a proteção da Imaculada Conceição, nascia a futura cidade de Conceição do Araguaia”.



por encontro/desencontro, se afinam e se articulam na medida em que seus objetivos se entrecruzam.

Por fim, o discurso da “pacificação”, embrionário nos textos dos frades e também dos viajantes, permeia o crivo da “selvageria”, da “guerra” e outros aspectos que, na visão desses, tornam necessária uma “civilização”. A narrativa esbanjada pelas descrições expostas nessas fontes está também contida nos documentos oficiais, como forma de marcar relações e demonstrar os processos contenciosos que têm como dispositivo a cristianização com as missões, o aparato militar e o efeito da presença do Estado, que se fundamenta como a autoridade indispensável para o controle do território.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reterritorialização vista aqui, com os “Gavião”, a partir da política indigenista para os indígenas na segunda metade do século XIX, sobretudo no Alto e Médio Tocantins, é de fato um reposicionamento. Utilizando mudança da posição espacial, está empreendida no caso pelos “Gavião” como uma etnoterritorialização. Ao utilizar o conceito de contenção, expressamos o *modus operandi* dos governos provinciais e suas políticas de expansão territorial. Assim, compreendemos como um importante marco que dimensiona, por um lado, o fator de migração, no caso dos “Gavião”, com suas cisões, andanças, deslocamentos e aldeamentos. Por outro, a complexa política de criação de missões e suas respectivas ações, envolvendo religiosos e militares.

A organização desses coletivos indígenas se manteve no âmbito da construção de seu território, podendo assim chamar de etnoterritório “Gavião” aquele que é demarcado pela memória, operado por sua existência em contextos de tempos e espaço. Aqui é preciso observar o seu modo de organização, marcado por seus deslocamentos, assegurado pela presença nas margens direita do rio Tocantins, entre Santa Tereza e Alcobaça – Imperatriz e Tucuruí. Além disso, as fontes que evidenciam essa ocupação e os relatos baseados na memória *mãmkatêjê* – ancestralidade – estruturam a relação com esse território.

Em certo sentido, como pensamos o processo de contenção como uma política articulada, evidenciada pela execução das missões e presídios, somos alertados para entender o critério provinciano de assegurar a manutenção do território e sua devida expansão econômica



em face à penetração, pelos rios Tocantins e Araguaia, de outras frentes. Enfim, ao insistir sobre um elemento que pode ser fundante para a discussão sobre território como perspectiva para a construção da noção de pessoa, considera-se a projeção dos vários processos de cisão protagonizados e corporizados pelos “Gavião”, através de suas formas de se organizar, tendo como destaque o lugar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZEVEDO-LOPES, Ronnielle. **Temëjakrekatê: gnosecídio, resistência e transcolonialidade dos Saberes Tradicionais no Vale do Tocantins-Araguaia**. (Tese de Doutorado) Universidade Estado do Rio de Janeiro, UERJ, Rio de Janeiro, RJ, 2021
- CARVALHO, Anselmo Vilar de. Os gaviões. In: **Tribos Indígenas na Prelazia de Conceição do Araguaia. Os Gaviões**. In: Coleção Memória Dominicana, Vol. 36, pp. 30-31, 1942 (originalmente publicado na revista o Mensageiro do Santo Rosário, Set/1942)
- COLEÇÃO MEMÓRIA DOMINICANA, **Tribos Indígenas na Prelazia de Conceição do Araguaia** – Vários autores, 1959.
- CONDREAU, HENRY. [1897] **VIAGEM A ITABOCA E AO ITACAIUNAS**. Ed. Itatiaia, Belo Horizonte e Ed. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1980.
- CROCKER, William. **Os Canela: parentesco, ritual e sexo em uma tribo da chapada maranhense**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.
- FERRAZ, Iara. **Os Parkatêjê das matas do Tocantins: A epopeia de um líder Timbira**. Dissertação (Mestrado) Universidade de São Paulo, USP, São Paulo. 1983.
- FERRAZ, Iara. **De 'Gaviões' a 'Comunidade Parkatêjê': uma reflexão sobre processos de reorganização social**. Rio de Janeiro, 1998 (Tese de Doutorado).
- GOMES DA SILVA, Rayane. **Hàkti Jōkrín: A política e a chefia Gavião**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2021.
- HÉBETTE, Jean. **Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia**. Belém: Ed. da UFPA, 2004. 4 v.1
- JÕPAIPAIRE, Krohokrenhum. **MË IKWY TEK RI: Isto pertence ao Meu Povo**. 1ª ed. Marabá, PA, Gkoronha, 2011
- MIRANDA, Adenilson Barcelos. **Os “Gaviões da Mata”: Uma história da resistência Timbira ao Estado**. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2015.



MOURA, Ignácio Baptista de. **De Belém a São João do Araguaya : Valle do Tocantins.** Rio de Janeiro: H. Garnier, 1910.

RIBEIRO JUNIOR, Ribamar. **“Nós estamos igual kàpran”**: Um Estudo da Terra Indígena Mãe Maria no Contexto dos Neoaldeamentos. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, 2020.

REVISTA CAIAPÓS-CARAJÁS, é um órgão da Catequese da Prelazia de Conceição do Araguaia. Vol. 08, nº 30. Out/ Ano 1929.

TOMÀS, Sebastião. **Mensageiro do Santo Rosário**, Agosto de 1928.

Artigo recebido em: maio/2022

Artigo aceito em: julho/2022



ESTUDANTES INDÍGENAS NA ESCOLA DA CIDADE? ENCONTROS, RESISTÊNCIAS E INVISIBILIDADES

INDIGENOUS STUDENTS IN THE CITY SCHOOL? ENCOUNTERS, RESISTANCES AND INVISIBILITIES

Noêmia dos Santos Pereira Moura¹

Rodrigo Novais Menezes²

RESUMO. Este trabalho tem por objetivo estudar a presença indígena na Escola Estadual Antônio Vicente Azambuja, as relações produzidas pelos diferentes sujeitos no âmbito da instituição e o modo como a escola (in) visibiliza as diferenças étnicas através de fontes escritas e etnográficas. A etnografia, enquanto um procedimento teórico e metodológico possibilitou estabelecer uma relação dialógica com os sujeitos e os grupos que permeiam a pesquisa antropológica. Para tal, trouxemos à reflexão os discursos institucionais que operacionalizam a visibilidade ou invisibilidade de estudantes indígenas da escola. Somado a isto, apresentamos dados do trabalho de campo no cotidiano da escola. Verificamos o pacto de silêncio, que impede de falarmos de diferenças.

PALAVRAS-CHAVE: Etnografia; Escola; Invisibilidade; Estudantes Indígenas.

SUMMARY. This work aims to study the indigenous presence at the Antônio Vicente Azambuja State School, the relationships produced by the different subjects within the institution and the way in which the school (in) makes ethnic differences visible through written and ethnographic sources. Ethnography, as a theoretical and methodological procedure, made it possible to establish a dialogic relationship with the subjects and groups that permeate anthropological research. To this end, we brought to reflection the institutional discourses that operationalize the visibility or invisibility of indigenous students at the school. Added to this, we present data from fieldwork in the daily life of the school. We verify the pact of silence, which prevents us from talking about differences.

KEYWORDS: Ethnography; School; Invisibility; Indigenous Students.

¹ Graduada, especialista e mestre em História, na linha de História Indígena, pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), na linha de Etnologia Indígena. Professora de nível superior desde 1993, atualmente no quadro efetivo da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), lotada no curso de Ciências Sociais e no mestrado em Antropologia. Os temas de pesquisa e extensão são história e etnologia indígenas no Brasil, educação escolar indígena, religiosidades indígenas e protagonismo dos povos indígenas. E-mail: noemiamoura@ufgd.edu.br

² Graduado licenciatura e bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Especialista em Cultura e História Indígena pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS) e mestre em Antropologia (UFGD). Professor de Sociologia da rede estadual de ensino do Mato Grosso do Sul. E-mail: rodrigonovais-m@hotmail.com



INTRODUÇÃO

No presente artigo buscamos compreender os processos de (in)visibilidade dos indígenas na Escola Estadual Antonio Vicente Azambuja, localizada no Distrito de Itahum, município de Dourados-MS, bem como sobre as relações entre estudantes indígenas e não indígenas, delineando as fronteiras interétnicas e interculturais no cotidiano da escola. Questionamos em que medida o modelo de educação pública brasileira, tido como herança ocidental, ofertada nessa escola, considera e reconhece a diversidade e diferença étnica materializada no discurso institucional e nos pressupostos da educação do campo.

Propomos refletir sobre uma questão teórico-metodológica, a partir dos estudos antropológicos que analisam situações históricas vivenciadas em campo no século XX e XXI. Os aportes etnológicos e o trabalho de campo renderam reflexões e embasaram a elaboração da dissertação sobre as relações interétnicas e interculturais vivenciadas em uma escola distrital do município de Dourados, no Estado de Mato Grosso do Sul, desenvolvida no Programa de Pós Graduação em Antropologia, intitulada *Fronteiras na Escola do Campo: uma etnografia dos/as estudantes indígenas na Escola Antônio Vicente Azambuja em Dourados*³.

A pesquisa em tela, desenvolvida no Programa de Mestrado em Antropologia, cujo objetivo foi evidenciar a presença indígena na Escola Estadual Antônio Vicente Azambuja e as relações produzidas pelos diferentes agentes educativos no âmbito da instituição desencadeou muita reflexão, quando o campo da pesquisa evidenciou que a maioria dos estudantes, tida como indígenas pelos professores da escola, não se autoidentificavam como indígenas. Fomos levados a dialogar com a produção antropológica que refletia sobre a autoidentificação como critério identitário (POUTIGNAT, 2018) e sobre o processo de colonialidade que persiste em inferiorizar os conhecimentos dos povos indígenas no Brasil os classificando como etnoconhecimentos, em menosprezar os sujeitos indígenas com estereótipos, preconceito e discriminação e subalternizá-los dentro de relações de poder dominantes.

A principal conclusão do estudo é que a escola é um espaço paradoxal, no qual alguns agentes educativos estudantes não desejam realçar uma identidade étnica indígena e alguns professores os “classificam” independentemente de sua anuência e não proporcionam situações

³ A dissertação foi defendida em 2018 por Rodrigo Novais Menezes e orientada por Noêmia dos Santos Pereira Moura.



que os façam refletir sobre as histórias e culturas indígenas atualizadas pelos povos indígenas na contemporaneidade. A identificação à revelia da pessoa classificada, acima disposta, se constitui em ato de afronta à Constituição Federal e aos direitos humanos. Também se constitui em descumprimento da Lei nº 11.645/2008, que obriga as instituições escolares a incluir no currículo escolar a temática sobre as Histórias e Culturas Indígenas, bem como as Histórias e Culturas Afro-brasileiras. Então, porque ainda nos deparamos com situações tão excludentes nas escolas brasileiras?

As pesquisas antropológicas, principalmente as etnológicas, são desafiadas o tempo todo por seus sujeitos da pesquisa. Vamos trazer os sujeitos de nosso campo de pesquisa – os estudantes indígenas em situação de formação escolar urbana, mas com a concepção de escola do campo. A princípio, não esperávamos que o mapeamento fosse se tornar um dos problemas da pesquisa. Entretanto, alguns “classificados” não se autoidentificaram e outros se reconheceram filhos de indígena e não indígena, ou seja, miscigenados.

Qual o lugar da Antropologia nas escolas brasileiras e nos cursos de formação de professores?

Apesar da Antropologia e da História Indígena ter uma ampla produção sobre as histórias e culturas dos Povos Indígenas no Brasil, os professores e professoras das demais áreas do conhecimento, que têm assento no currículo da escola, não entram em contato com os estudos etnológicos e históricos em seus cursos de formação de professores para a educação básica. Isso é fato. A Sociologia, no ensino médio, representa a área de Ciências Sociais, que apesar de fazer as discussões conceituais e teóricas da Antropologia não está entre as disciplinas centrais na discussão das elaborações sobre a diferença e a diversidade nas escolas. Atualmente, está sendo atacada por desenvolver o senso crítico nos adolescentes, jovens e adultos.

A antropóloga Dominique Gallois (2016) questiona em seu texto *A Escola como problema: algumas considerações*, “de quem é a culpa?” sobre a situação dos estudos antropológicos não estarem presentes na formação de sujeitos educativos, que estão atuando nas escolas indígenas. Seria um avanço na educação brasileira, se as áreas de formação de professores para a educação básica constituísse a obrigatoriedade de disciplinas de introdução à Antropologia em todos os cursos de licenciatura, com o objetivo de trabalhar conceitos e temas que transversalizam as relações interétnicas e interculturais no âmbito das escolas.



Afinal, não somos lidos pelos pedagogos nem pelos técnicos das instituições responsáveis pela educação indígena. Fato é que falta consolidar o diálogo com profissionais da pedagogia, que em sua maior parte desconhece – alguns talvez conheçam, mas preferem descartar – a contribuição da etnologia ameríndia ao estudo dos “processos de aprendizagem” que os antropólogos preferem abordar enquanto modos de construção e circulação de conhecimentos. Como sabemos, no âmbito de muitas Secretarias de Educação, propaga-se essa formulação sem traumas: os conhecimentos universais de um lado, os étnicos de outro. (GALLOIS, 2016, p. 513)

No excerto destacado, a pesquisadora está se referindo a formação dos profissionais da educação que atuam nas secretarias de educação e nas escolas indígenas, mas o questionamento pode ser direcionado também às escolas urbanas e do campo, que recebem estudantes indígenas, pois atualmente, o maior contingente da população indígena se encontra nas cidades⁴. (Baniwa, 2019). Em 2019, estimava-se em mais de 33 mil novos profissionais indígenas em formação no ensino superior. Também se destacava a insegurança quanto aos rumos da educação escolar indígena, a ausência da oferta do ensino médio nas aldeias e a insegurança territorial que fragilizam a permanência das famílias indígenas nas terras indígenas e reforça (...) o êxodo para as cidades em busca de melhores condições de vida.

Paradoxalmente,

O êxodo indígena, além de inflar demograficamente os centros urbanos, aprofunda os seus problemas sociais, agrava a violência e a pobreza e esvazia as comunidades indígenas, dificultando ainda mais a organização e estruturação dos serviços de atendimento público principalmente no campo da educação e da saúde (...) (BANIWA, 2019, p. 19).

Somam-se às famílias indígenas que migram das aldeias para as cidades, aquelas que rejeitaram o chamado do Estado brasileiro para habitar as Reservas Federais ou as novas Terras Indígenas retomadas pelo movimento social indígena. Alguns estudantes indígenas habitam em fazendas com suas famílias que se constituem em trabalhadores do campo. Estão imersos na colonialidade do poder, do ser e do saber e não realçam nenhum pertencimento identitário étnico.

Muito recentemente a Etnologia brasileira vem se questionando sobre sua contribuição acerca do acolhimento da temática da educação como tema de pesquisa antropológica. Segundo

⁴ “Segundo dados recentes do IBGE, os índios residentes em cidades já formam a maioria da população indígena no Brasil. Citamos como exemplo o caso dos mais de 20 mil indígenas que residem em Manaus na atualidade...” (Baniwa, 2019 p.19).



a antropóloga Antonella Tassinari (2008), estudos recentes, desenvolvidos por Aracy Lopes da Silva (2001), apontam uma lacuna e ausência de diálogo entre o desenvolvimento de temas como cosmologia, corporalidade e ritual com significativos avanços teóricos de um lado e, de outro, as pesquisas sobre experiências concretas de educação indígena, que abrangem questões voltadas a educação bilíngue e o ensino diferenciado. Sua conclusão é de que esse desencontro “é também fruto do silêncio da etnologia nacional a respeito de questões educativas.” (TASSINARI, 2008, p 219-220).

De fato, esta lacuna não aponta apenas para as dificuldades de operacionalização do discurso acadêmico para a solução de problemas concretos em sala de aula. Ao considerarmos a história das políticas educacionais voltadas para indígenas e a história da etnologia indígena no Brasil, verificamos que as contribuições desta sempre estiveram norteando as políticas públicas, mesmo com algumas décadas de atraso. Porém, as contribuições da etnologia indígena versaram sobre tipologias das sociedades, culturas e processos históricos das populações indígenas, desconsiderando os fenômenos próprios da educação da transmissão de saberes, dos professores nativos de ensino e aprendizagem. (TASSINARI, 2008, p. 220)

As lacunas entre a produção sobre a educação escolar voltada para os povos indígenas se amplia, quando outras áreas de conhecimento, como a educação, a linguística, a história, entre outras, se apropriam de conceitos e métodos da Antropologia, por vezes ultrapassados ou descontextualizados, sem se debruçarem sobre o rico acervo etnológico produzido sobre as etnias contemporâneas estudadas. Desta forma, na Antropologia vem se propondo um campo multidisciplinar de estudo, que Aracy Lopes da Silva (2001) denominou, no início do século XXI, de Antropologia da Educação Escolar Indígena. O campo se propõe a,

Problematizar a escola indígena a partir de debates teóricos da Antropologia contemporânea e das contribuições da História Indígena e do Indigenismo significa, antes de mais nada, inseri-la analiticamente em contextos e processos complexos e múltiplos. Indica também um objetivo: contribuir para a superação da predominância do registro pedagógico-reivindicativo em que a discussão sobre a educação escolar indígena tendeu, por muito tempo, a se assentar. (...) Este movimento busca simultaneamente averiguar as possibilidades de compreensão de aspectos analiticamente ainda inexplorados ou mal conhecidos da educação escolar indígena e avaliar o rendimento teórico do tema. (SILVA, 2001, p. 22)

Ao mesmo tempo que as antropólogas – Aracy Silva (2001), Antonella Tassinari (2008) e Dominique Gallois (2016) reconhecem os esforços coletivos que linguistas, antropólogos,



educadores e estudiosos da história indígena vêm fazendo regularmente desde a década de 1980, denunciam a natureza voluntariosa e de caráter militante da participação de antropólogos na área da educação. Propõem que a Antropologia se envolva mais diretamente com a temática da Educação, levando o acúmulo dos estudos etnológicos sobre os vários povos indígenas no Brasil e aprofundando o diálogo, principalmente com a História e a Educação. O campo multidisciplinar contribui para uma reflexão acadêmica, que pode vir a subsidiar teoricamente o movimento indígena e os sistemas de ensino e suas instituições.

As premissas que o justificam são, primeiro, que a educação escolar indígena muito recentemente apenas começa a se constituir como objeto legítimo de reflexão acadêmica e, segundo, que o movimento indígena encontrará na academia tanto mais e melhores contribuições (para, especialmente, suas práticas pedagógicas) quanto mais a pesquisa sobre o tema específico da escola indígena estiver definida em termos do debate teórico atual mais amplo das disciplinas envolvidas. Uma vez que constituídos solidamente em sua especificidade os discursos científico, pedagógico e político, mais proveitosa deverá mostrar-se a interlocução entre seus representantes. (SILVA, 2001, p. 22)

Ao passo que a Antropologia discutia, na virada do século XX para o XXI, sua inserção qualificada no debate teórico-metodológico no campo da Educação Escolar Indígena e, conseqüentemente, na Educação como área do conhecimento, o movimento social indígena se movimentava no sentido de ocupar os espaços de formação das universidades no ensino superior e na pós-graduação, demandando as instituições públicas de ensino superior a criar cursos de formação específica para professores das escolas indígenas, que se constituíam e a abrir processos de acesso e permanência mais inclusivos, como a criação das políticas afirmativas de cotas étnicas e políticas de permanência nos demais cursos de graduação e, posteriormente, de pós-graduação.

De acordo com o antropólogo Gersem Baniwa (2012), os Povos Indígenas reconheciam que a escola era uma ferramenta importante na apropriação de conhecimentos acadêmicos e da sociedade brasileira para que os povos indígenas avançassem em suas demandas por direitos indígenas junto ao Estado.

(...) a escola pode ser um instrumento importante para o presente e para o futuro desses povos, em todos os aspectos, seja para maior interação com o mundo envolvente, com o mundo não indígena de forma mais ampla possível, o que mostra o grande interesse pelo diálogo e por uma convivência, mas também há interesses específicos, como melhorar as condições de vida nas aldeias. (BANIWA, 2012. Apud BERGAMASCHI, 2012, p. 137).



É importante frisarmos que a escola a qual o pesquisador citado se refere é a Escola Indígena constituída pela modalidade de Educação Escolar Indígena que tem Diretrizes Nacionais específicas e diferenciadas. Instituições essas que estão sendo criadas em todos os territórios indígenas do país. Contudo, há o propósito de indigenização de outros espaços educativos como já destacamos acima, que são as universidades brasileiras e as demais instituições de ensino superior.

O campo da pesquisa – Escola Antonio Vicente Azambuja e seus sujeitos educativos

A escola Antonio Vicente Azambuja localiza-se no Distrito de Itahum, Dourados/MS, e funciona na modalidade de escola básica do campo. Oferece ensino de 5º a 9º ano (Ensino Fundamental) e Ensino Médio, nos períodos matutino e vespertino. O Ensino Médio, ofertado nessa instituição desde 2017, vem sendo integrado ao curso técnico de agropecuária. O corpo docente é formado por profissionais de diversas áreas do conhecimento, quase todos com formação em licenciatura plena, exceto os professores da parte técnica, que são engenheiros agrônomos.

Quando iniciamos a pesquisa, Rodrigo Menezes (2018) era professor de Filosofia e Sociologia na Escola. Sabíamos que novos sujeitos acessavam as escolas e reivindicavam o reconhecimento de suas identidades e performances, a partir do processo de expansão da escola pública e dentre esses estavam os estudantes indígenas. (ARROYO, 2004) Tínhamos o conhecimento sobre a Lei 11.645/2008 e a obrigatoriedade de sua implementação em todas as escolas do território nacional. O respectivo normativo vinha como desdobramento da Constituição Cidadã de 1988, que reconheceu os direitos dos povos tradicionais no Brasil e abriu os currículos para as histórias e culturas de povos afro-brasileiros e indígenas.

De certa forma, esperávamos que os estudantes indígenas se identificassem com alguma etnia que habita o município de Dourados e o Conesul do Estado (Guarani, Kaiowá ou Terena). Deparamo-nos com um campo “silencioso” a respeito das diferenças étnicas, tanto por parte dos professores, da direção e coordenação, quanto por parte dos sujeitos da pesquisa – os estudantes indígenas. O silêncio causou estranhamento e incômodo, mas rendeu reflexões sobre a Educação Indígena como objeto de estudo da Etnologia Indígena. Isso posto porque, frequentemente, nas últimas décadas, a participação da Antropologia, no campo educacional, tem sido requisitada pela sociedade, através das novas legislações, tais como a LDB 9394/96,



os Parâmetros Nacionais Curriculares, que, na implementação das novas políticas educacionais, reconhecem a diversidade enquanto “problema” a ser enfrentado (GUSMÃO, 2015).

A convivência de três anos do professor Rodrigo Menezes na escola facilitou o acesso aos colegas professores com quem estabeleceu diálogos sobre a pesquisa em várias situações, desde as caronas solidárias entre Dourados e o Distrito de Itahum, aos encontros na sala de professores e em outros espaços da escola. O pesquisador ouviu atentamente os relatos dos professores enfocando como percebiam, reconheciam e identificavam os estudantes indígenas. Anotava e refletia sobre os comentários carregados de estereótipos. Contudo, sua pesquisa não movimentou a direção e a coordenação no sentido de refletir sobre a presença dos estudantes indígenas na escola.

Algumas concepções afetavam o pesquisador. A fala da professora Paula⁵, que leciona para estudantes indígenas no Ensino Fundamental e Médio, em resposta à pergunta da pesquisa sobre a identidade étnica dos indígenas na escola, nos fez refletir muito. Na narrativa, a professora concluiu que por morarem no Distrito, o preconceito era menor sobre os estudantes indígenas. Em sua compreensão, não havia necessidade de reafirmação étnica por parte dos estudantes indígenas. “(...) Aqui eles nem lembram que são indígenas. Estão socializados.” (Professora Paula, 09/04/2018). Salientou ainda que se identificar como índio poderia ser prejudicial ao convívio escolar. “(...) assim como os negros são racistas com eles mesmos, isso acontece com os indígenas” (Idem). Estavam “socializados”? Seria prejudicial se identificar como indígena? Por quê?

Para a professora Paula, os estudantes indígenas são tratados de forma ‘igual’ por todos os demais sujeitos educativos. Em sua percepção, se fosse nas escolas da cidade, talvez os indígenas seriam tratados diferentemente. De fato, a maioria dos estudantes indígenas, como demonstrado ao longo do texto, não realçara sua identidade étnica e, quando questionados, respondiam da mesma forma que a professora, que ali ‘todos são iguais’. Professores e alunos com o mesmo discurso? Haveria ali, tal como a pesquisadora Selma das Graças Lima (2014) tinha percebido em algumas escolas da cidade de Dourados, um pacto de silêncio? Até que ponto era mais seguro passar por invisível etnicamente e repetir um discurso consensualizado?

Muitas indagações fervilharam, mas havia limites. O pesquisador era um professor contratado e precisava continuar na escola para fazer suas observações. Por outro lado, ser

⁵ Utilizamos pseudônimos para não identificar os professores em situação de contrato temporário.



professor no mesmo cenário etnográfico que se constituía pesquisador garantia proximidade com os estudantes indígenas que eram seus alunos, mas requeria outra abordagem com os estudantes que não faziam parte de suas turmas. Foram realizadas tentativas de aproximação para a interlocução no intuito de criar relações dialógicas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996).

Os estudantes aproximavam-se do professor da escola, que também era uma autoridade, e não somente do pesquisador. Tal como os professores falavam que todos eram iguais, os alunos também repetiam o mesmo discurso. Como o professor/pesquisador era um dos componentes do corpo docente, é possível que fosse visto como mais um dos demais não indígenas da escola – um potencial discriminador. A afirmação, por parte dos estudantes indígenas, que a escola tratava a todos no mesmo tom, apontava pistas para serem estranhadas e refletidas.

O movimento de analisar o discurso dos sujeitos da pesquisa, que falavam com um professor da escola foi constante durante o trabalho de campo. Conversas informais e formais foram realizadas e a partir da análise das falas, foram feitas tentativas de se colocar no lugar do outro e penetrar no mundo dos sujeitos da pesquisa. Mas, “qual a relação entre entrevistador e entrevistado?” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 23). Tinha que ponderar. De resto, há de se entender o nosso mundo, o do pesquisador, como sendo o mundo do outro, tido como ocidental, superior, classificador, constituído minimamente pela sobreposição de duas subculturas: a brasileira, pelo menos no caso da maioria do público leitor; e a antropológica, no caso particular daqueles que foram treinados para se tornarem profissionais da disciplina. E é o confronto entre esses dois mundos que constitui o contexto no qual ocorrem as relações entre o pesquisador pesquisado, que ao mesmo tempo que está observando, está sendo observado. É, portanto, em um contexto essencialmente problemático que tem lugar o nosso ouvir. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 23)

As entrevistas corroboraram com a versão de que na escola não havia situações de preconceito e discriminação. Todos eram ‘iguais’. Por mais proximidade que o pesquisador constituía, ou que achava que havia construído, não conseguia, de fato entabular o diálogo com os indígenas. Poucos se autoidentificavam como tais.

A condição de pesquisador fazia com que o professor rememorasse todo o seu percurso profissional e de pesquisa, desde que ouviu falar da Escola AVA, o exercício docente e o encontro com os estudantes e, principalmente os estudantes indígenas. Lembrava-se como conseguira a vaga de professor de Sociologia, poucos meses antes de finalizar o período de



estágio na UFGD, na Secretaria do PRONERA. Pedira orientação e recomendação a um professor cursista do PRONERA, sobre como conseguir aulas na rede estadual de educação. Poucos dias depois, foi apresentado à Direção da Escola AVA, que recebeu seu currículo na Escola Municipal Weimar Gonçalves Torres.

Conseguia a vaga na Escola Estadual Antonio Vicente Azambuja, conhecida carinhosamente como Escola AVA, em 2015 e assumiu as aulas de Sociologia e Filosofia, substituindo o professor que o indicara. Assumira três aulas de Sociologia e três de Filosofia sem saber a localização da instituição. A primeira vez que foi ao Distrito de Itahum, na Jornada Pedagógica, em fevereiro de 2015, não sabia que viajaria 140 km por dia. Como se deslocaria?

Entrou no grupo da carona, que era organizado pelos mais experientes. As viagens duravam em média uma hora e muitas trocas se estabeleciam. Laços de sociabilidade se constituíam e fluíam as oportunidades de conversas sobre a Escola AVA. Colocavam as novidades em dia, discutiam situações pedagógicas e as relações do cotidiano dos alunos, dos professores e da gestão. Muitas aprendizagens nas “caronas solidárias”. Algumas situações foram aproveitadas para o tema da pesquisa. Posteriormente, compreendeu que as caronas eram espaços importantes do campo da pesquisa. O assunto rendia pouco, mas insistia. Buscava desenrolar o fio norteador da pesquisa que era acentuar o olhar para a presença indígena na escola Antonio Vicente Azambuja, assim como refletia sobre as relações interétnicas e interculturais que se estabeleciam cotidianamente, configurando as fronteiras culturais. O campo, que inicialmente era a escola e seus espaços, se estendia ao trecho da estrada, ao acampamento indígena, à Vila do Distrito de Itahum, às fazendas do entorno e às intersecções entre estes espaços formativos.

A etnografia é, potencialmente, um instrumento de investigação teórico-metodológica do cotidiano. Muito além de meras descrições, busca compreender os significados socioculturais. Acentua nosso olhar de pesquisadores nas minúcias das relações sociais, nas experiências, nos efeitos produzidos na convivência com a diversidade e as diferenças. Falando do lugar das ciências sociais e, mais especificamente, da Antropologia, Cláudia Fonseca (1999) remarca que a etnografia possui amarras teóricas fundamentadas. Ou seja, não tem como fazer etnografia sem assumir os pressupostos teóricos da Antropologia.

A etnografia, enquanto um procedimento teórico e metodológico possibilita estabelecer uma relação dialógica com os sujeitos e os grupos que permeiam a pesquisa antropológica. Buscamos, nas relações com os estudantes e as pessoas indígenas e não indígenas na escola



pesquisada, bem como na vila do entorno, uma maneira de olhar e ouvir sedimentados na perspectiva semiótica, no intuito de evidenciar universos comumente assimétricos simbolicamente. (GEERTZ, 1989) Tal como o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1996) investimos na observação participante, apesar de aplicarmos as entrevistas no processo de aproximação com os sujeitos da pesquisa.

(...) Esta relação dialógica, cujas consequências epistemológicas, todavia não cabe aqui desenvolver, guarda pelo menos uma grande superioridade sobre os procedimentos tradicionais de entrevistas. [...] desde que o pesquisador tenha a habilidade de ouvir o nativo e por ele ser igualmente ouvido, encetando um diálogo teoricamente de “iguais”, sem receio de estar, assim, contaminando o discurso do nativo com elementos de seu próprio discurso. [...] O ouvir ganha em qualidade e altera uma relação, qual estrada de mão única, numa outra, de mão dupla, portanto, uma verdadeira interação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p.15-21).

A imersão no campo consistia em se perceber e refletir enquanto integrante da escola, enquanto professor. Sherry Ortner (2007) salienta a importância de trazer questões de ordem subjetiva para o texto etnográfico, por meio das quais se possibilita compreender os processos políticos de agenciamento dos sujeitos em relação. Para a autora, subjetividade designa-se “a consciência cultural e historicamente específica” (ORTNER, 2007, p.380), evidenciando o sujeito na construção da teoria social, com destaque para o caráter político e agenciador do sujeito:

(...) vejo a subjetividade como a base da agency, uma parte necessária do entendimento de como as pessoas (tentam) agir no mundo mesmo se agem sobre elas. Agency não é uma vontade natural ou originária; ela é moldada enquanto desejos e intenções específicas dentro de uma matriz de subjetividade – de sentimentos, pensamentos e significados (culturalmente constituídos). (ORTNER, 2007, p.380 grifos da autora).

No caso, este trabalho se sedimenta na intenção de atentar para as relações (re)produzidas de estudantes indígenas com os outros sujeitos não indígenas (estudantes, professores e administração escolar) nessa Escola, classificada como Escola do Campo. As Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo, instituídas pelo Conselho Nacional de Educação, atribui, em seu Art. 2º Parágrafo único, a identidade das escolas do campo.

(...) definida pela sua vinculação às questões inerentes à sua realidade, ancorando-se na temporalidade e saberes próprios dos estudantes, na memória coletiva que sinaliza futuros, na rede de ciência e tecnologia disponível na sociedade e nos movimentos sociais em defesa de projetos que associem as



soluções exigidas por essas questões à qualidade social da vida coletiva no país. (BRASIL, p.33, 2012).

Tal classificação traz efeitos para as relações dos diferentes sujeitos em constantes interações, negociações e traduções, os quais pretendemos evidenciar. Falar do lugar que o pesquisador ocupou na tessitura social e no jogo de relações que (re)desenham a pesquisa, não é tarefa fácil. Este trabalho é uma soma de experiências pessoais, profissionais, de leituras, de posicionamentos políticos, de relações intersubjetivas e formais, no qual se deixa transparecer a multiplicidade de atravessamentos que constituíram pesquisador e pesquisados enquanto sujeitos do cenário etnográfico.

Nesta rede de relações, realçar a posição de professor contratado de Sociologia e Filosofia no acesso ao campo da pesquisa do pesquisador é muito significativo. Favret-Saada (2005) traz um relato muito interessante do seu trabalho de campo em Bocage, França, sobre feitiçaria, quando sentiu a necessidade de ser afetada subjetivamente, para, então, acessar outras dimensões da experiência com o grupo trabalhado. A autora adotou o processo de afetamento da magia como procedimento metodológico de sua reflexão, pois, até então, esbarrava nos limites da observação participante e da objetividade absoluta.

Como já afirmamos, o lugar de professor deslocou o pesquisador para um conjunto de relações múltiplas com os sujeitos interlocutores dessa pesquisa, na intenção de evidenciar os mecanismos de (in)visibilidade das comunidades indígenas, transfigurados no papel de alunos/as. Investigando, nas relações dialógicas e na observação participante com funcionários administrativos, professores, coordenação pedagógica, direção e estudantes (índigenas e não indígenas), a produção de alteridade na convergência das diferenças.

Etnografando os embates culturais e as negociações

Quando olhamos para os estudantes indígenas na Escola Antonio Vicente Azambuja, nos interstícios de um paradigma epistêmico e cultural discursivamente institucionalizado, que valoriza e hierarquiza a escola e a cultura do campo e todo o universo *agro* potencializa a produção de “outros” sujeitos Guarani, Kaiowá e Terena. “[...] encontramos-nos no momento de trânsito em que espaços e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão” (BHABHA, 2013, p.19).



Enquanto professor nessa unidade escolar, o pesquisador sempre se interessou em refletir sobre a presença indígena na escola Antonio Vicente Azambuja e as relações sociais construídas com “os não indígenas”, nesse recorte de escola do campo situada numa zona de conflitos agrários que operacionalizam um imaginário extremamente preconceituoso e violento sob as populações indígenas, onde certamente configura historicamente processos de resistência e enfrentamento na sociedade e na Escola em tela. Para tal efeito, buscou visualizar quem eram os estudantes indígenas.

Primeiro se dirigiu a secretaria da escola para verificar se no momento da matrícula havia algum critério de identificação étnica. Observou que em um ou outro caso, a identificação constava no registro de nascimento do estudante. O critério recorrente utilizado pelos professores eram os traços da descrição fenotípica dos estudantes. Geralmente, os Kaiowá, Guarani e Terena são facilmente identificados, porém a identidade étnica é muito mais que os traços visualmente perceptíveis. Nos estudos etnológicos atuais, conta menos a identificação pelo outro e mais a autoidentificação da pessoa que se reconhece pertencente a algum tronco linguístico ou povo indígena, ou etnia e o reconhecimento de seu grupo étnico, como vamos desenvolver mais adiante.

Em 2018, a escola AVA tinha 320 estudantes matriculados entre os quais identificamos 21 estudantes indígenas. Seis cursavam o ensino médio integrado ao curso técnico de agropecuária. Os estudantes indígenas, em sua maioria, eram moradores no Distrito de Itahum e, apenas uma estudante morava no acampamento indígena, localizado nas proximidades do vilarejo de Itahum. O Ensino Médio da AVA, até o ano de 2016, oferecia três turmas – 1º, 2º e 3º anos - e se conduzia como ensino regular e universal. No ano de 2017 foi implantado o curso técnico em Agropecuária que foi integrado ao Ensino Médio. Criou-se uma quarta turma, no período vespertino. Em 2018 eram cinco turmas.

A escola atendia um público plural de estudantes. Além dos estudantes que moravam na Vila do Distrito, muitos vinham de fazendas e assentamentos rurais do entorno do distrito. O transporte escolar que buscava e levava os estudantes rodava dezesseis linhas. Os estudantes que moravam nas fazendas são filhos dos empregados e muitos trabalham na lavoura para ajudar a família. Às vezes o trabalho se sobrepõe a escola e os estudantes faltam às aulas.

Durante o trabalho de campo do pesquisador, um desses estudantes dos “fundões de fazendas”, como são chamados, cujo pai morava e trabalhava na fazenda com a família se ausentou das aulas. Chegou então a informação para a escola, que em um acidente de trabalho



o pai do estudante havia fraturado a perna e estava impossibilitado de trabalhar. O filho de 16 anos assumiu as responsabilidades do pai no trabalho da fazenda, para que a família permanecesse empregada. O caso se resolveu com a ida da coordenação pedagógica da escola à fazenda para exigir do fazendeiro e patrão o direito do adolescente de frequentar a escola, sem prejudicar a moradia da família. O fazendeiro, mesmo contrariado, acatou a exigência da escola e o estudante voltou a frequentar as aulas. Os professores tiveram acesso a informação e as faltas do estudante foram justificadas. Nesse caso, a escola, no papel de instituição do estado, foi buscar uma resposta para as faltas do estudante dedicado e participativo.

Seu interesse pelos estudantes indígenas começou no ano letivo de 2015, quando os via na escola e nas ruas do Distrito. Naquele ano tivemos o caso de um “estudante indígena indisciplinado”, que provocou sua curiosidade de pesquisa. O caso foi amplamente discutido em Conselho de Classe e exigiu a mediação de um morador indígena do Distrito.

Os professores, de uma forma geral, descreviam a “indisciplina” e o perfil do aluno. Com 16 anos, no 6º ano, estava em situação de distorção idade-série (DIS); morava e trabalhava na fazenda; não raro chegava à escola bêbado e, às vezes, “armado de faca”. Passava o final de semana “aprontando” na vila; apresentava “problemas de comportamento” na sala de aula, segundo os professores. Recordou que a coordenação e a direção chegaram a pedir ajuda ao senhor Brauli, um indígena muito respeitado, morador no Distrito, que conversou com o estudante indígena “problemático” e gerador de conflitos.

Estava traçado o estereótipo do estudante indígena: peão de fazenda, bêbado, arruaceiro e violento. Não demorou muito tempo até que o referido aluno desistiu de estudar e a “paz” voltou à escola, segundo o discurso geral. Ou seja, o “problema” foi removido, ao invés da escola “enfrentá-lo”. Essa situação despertou a vontade do professor conhecer mais, enquanto pesquisador, para compreender melhor a realidade dos estudantes indígenas daquela escola e a maneira como a escola lidava ou podia lidar com as diferenças étnicas.

Na sala dos professores, que tomou como espaço privilegiado de etnografia, presenciou desde 2015, comentários sobre alguns estudantes indígenas, carregados de estereótipos, preconceitos e até discriminação. Algumas falas de professores são recorrentes como: “são índios, né?” “indiozinhos”, “fedem à fumaça”, caracterizando o estereótipo padrão sobre o coletivo indígena, mesmo que cada um tenha sua origem no acampamento, na vila ou nas fazendas. Em 2018, quando fechou o trabalho de campo, não encontrou estudantes indígenas moradores em fazendas.



Outros professores marcam a diferença étnica por meio do comportamento, tal como nesse outro caso, em específico. No dia 3 de novembro de 2016, conversando informalmente na sala dos professores, uma professora relatou que os estudantes indígenas apresentam muita dificuldade no domínio da língua portuguesa, pois apresentam problemas de leitura e escrita. A situação se agrava, segundo a observadora, quando os estudantes indígenas são muito envergonhados e não a procuram para sanar as dúvidas. A professora compreende que, em alguns casos, a língua materna indígena é a predominante. Por isso, ela “releva” muitos aspectos na avaliação desses estudantes, que são tímidos e envergonhados. Também afirmou que são muito comportados e respeitosos com os professores, diferente dos não indígenas que não têm tanto respeito pela imagem do professor e nem valorizam a escola. Esse é um marcador de diferença cultural para a profissional.

Em seguida ao comentário da professora de português, a professora de matemática concordou com a colega e acrescentou que percebia que alguns estudantes indígenas se mantinham isolados do restante da turma. Trouxe para a conversa o caso dos “irmãos EL”, como são conhecidos os irmãos Rogiel (17 anos) e Roniel (19 anos), moradores no Distrito. Viviam com sua família, composta por seis pessoas - pai, mãe e mais dois irmãos. Os irmãos, mais velhos, eram estudantes da Escola AVA em situação de “distorção idade-série” (DIS)⁶ e trabalhavam em uma fazenda no entorno de Itahum.

Os irmãos se ausentam da escola, em alguns períodos, principalmente no período em que algumas atividades do trabalho se intensificam. Para os professores, que não conhecem o cotidiano desses estudantes, os rotulam como “muito faltosos”. Da sua parte, os estudantes alegam que faltam por causa do trabalho. Apresentam “dificuldades de aprendizagem”, mas se destacam nas apresentações culturais. Tocam e cantam músicas sertanejas nos eventos da escola. Em 2017, foram destaque na Mostra Cultural da Secretaria de Estado de Educação (SED/MS).

No início do ano letivo de 2018, os *irmãos EL*, matriculados no primeiro ano do ensino médio técnico, no período vespertino, estavam faltosos e, quando chegaram à escola relataram

⁶ A expressão distorção idade-série (DIS) se caracteriza pela defasagem etária dos/as estudantes relacionados ao ano/série em que estudam. Segundo Menezes e Santos (2002).

“É a defasagem entre a idade e a série que o aluno deveria cursar. Essa distorção é considerada um dos maiores problemas do Ensino Fundamental brasileiro, agravada pela repetência e o abandono da escola. Muitos especialistas consideram que a distorção idade-série pode ocasionar alto custo psicológico sobre a vida escolar, social e profissional dos alunos defasados”. (MENEZES & SANTOS, 2002, s/p)



que estavam na colheita com o pai, numa fazenda nas proximidades do Distrito de Itahum. O professor e pesquisador, que estava buscando proximidade com os estudantes indígenas, se aproximou dos irmãos *EL*, sempre muito reservados e pouco comunicativos, para saber o motivo das faltas e repassar o conteúdo atrasado. Aproveitou para conversar sobre o projeto de pesquisa e a presença indígena na escola. Aceitaram resabiados o convite, sem entender muito bem o que o professor e pesquisador pretendia. A conversa ocorreu no dia 02 de abril de 2018.

Questionados sobre a qual grupo étnico pertenciam, não souberam responder. Não eram Guarani, Kaiowá e nem Terena. Não se autoidentificavam com nenhum grupo étnico. Segundo um deles, “(...) nós não achamos certo esse negócio de invadir terra de fazendeiro e tomar o que é dos outros (...) é o fazendeiro que produz alimento.” (RONIEL, 2018). E mais, sobre os indígenas que moram no acampamento, consensualmente eles afirmaram que não são pessoas de confiança, sem dar muitas explicações.

Insistindo perguntou porque não estudavam em Escola Indígena de alguma das reservas ou Terras Indígenas, tentando perceber como viam a relação da escola com a população indígena. Ambos foram bastante enfáticos em afirmar que não é interessante diferenciar os estudantes indígenas dos demais estudantes. “(...) somos tudo igual” (idem). Sobre se vivenciavam relações de preconceitos e discriminação na escola e no Distrito, relataram que se sentiam um pouco distante da turma por causa da idade.

Neste sentido, foi perceptível que, em nenhum momento, realçaram o pertencimento identitários étnico. Manifestaram que, na escola, não querem ser reconhecidos e diferenciados etnicamente. Autoidentificam-se como sujeitos do campo/rural e expressam essa condição quando mostram suas preferências musicais nos eventos dentro e fora da escola. Identificam-se mais com o curso técnico em agropecuária do que com o ensino médio regular. Cursariam somente o técnico se pudessem escolher. Valorizam muito os conhecimentos aprendidos nas disciplinas técnicas, pois são aproveitáveis no cotidiano familiar e no trabalho nas fazendas.

As professoras de Português e Matemática recomendaram que conversasse com Taiara, estudante do 6º ano. Segundo elas, era indígena e residia em um dos vagões de trem abandonados no Distrito. Na mesma manhã de três de novembro de 2016, o pesquisador foi procurar a estudante na classe. Estava em sala a professora de artes. Taiara tinha 12 anos, era Terena e tinha vindo com a família da cidade de Maracaju/MS. Segundo ela, é indígena por parte de mãe. Informou que morava com o avô na Vila e não no vagão abandonado. Não conhecia e nem tinha parentesco com os indígenas do acampamento. Afirmou não ter



problemas na escola por ser indígena, “somos todos iguais, os professores são tranquilos.” (TAIARA, 2016).

O discurso de Taiara era intrigante e chamou muito a atenção, após uma das visitas ao acampamento em 17 de novembro de 2016. Na ocasião, conheci Marineide Terena que lá morava com suas filhas Taiara, Daiane (17 anos) e o netinho. O marido de Marineide era trabalhador braçal dos “fundão de fazendas” e se ausentava de tempos em tempos do acampamento. A mulher e as filhas é que lá permaneciam. Foi uma surpresa o encontro com Taiara, que havia dito que não conhecia o acampamento. Daiane, a irmã de Taiara, tinha abandonado a Escola AVA no 9º ano. Ficava grávida e não mais retornou. Seu bebê estava com nove meses.

Taiara já tinha comentado com a mãe sobre minha pesquisa e nossas conversas na escola. Marineide foi muito receptiva. Comentou sobre sua condição no acampamento e afirmou não possuir parentalidade com os Kaiowá. Sua casa ficava afastada, logo na entrada do acampamento e era a única casa que possuía abastecimento de água encanada. O restante das famílias acampadas andavam mais ou menos 2 km para buscar água e suprir suas necessidades. A situação de favorecimento da família Terena, desencadeou o afastamento do grupo. Sobre a Escola AVA conceituou como excelente. Relatou participar das reuniões escolares e nunca se sentiu constrangida na escola por ser indígena. Ficava a pergunta: Qual a motivação para Taiara ter ocultado que morava no acampamento Kaiowá?

Essas situações de negação étnica ou escamoteamento identitário nos fez retornar ao texto de Roberto Cardoso de Oliveira (2005), *Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral*, através do qual refletimos sobre as estratégias identitárias etnicamente negociadas e manipuladas nas fronteiras interétnicas e interculturais. A negação étnica ou de desconhecimento sobre os indígenas do acampamento revela-se, no âmbito do reconhecimento, com implicações no mundo moral. Como seriam recebidas na escola se todos soubessem que eram do grupo de acampados? Como seriam tratadas na escola? Como os outros indígenas da Vila as tratariam? Era melhor ser moradora de vagão abandonado.

Cardoso de Oliveira recorre aos estudos de Axel Honneth (2004) para evidenciar os significados de conhecimento e reconhecimento. O conhecimento é um ato de identificação individual cognitivo, enquanto o reconhecimento “depende de meios de comunicação que exprimem o fato de que outra pessoa é considerada como detentora de um “valor” social.” (HONNETH 2004 p.140 apud CARDOSO DE OLIVEIRA 2005 p.14). No caso das famílias



do acampamento não serem reconhecidas pela estudante Terena tem implicação social na esfera da ética e da moral. O preconceito e a discriminação caracterizados pela falta de reconhecimento do outro, no caso o reconhecimento étnico, configura-se como ferimentos morais. Nesta direção, Cardoso de Oliveira (2005) aponta que,

(...) as pessoas envolvidas em situações assim configuradas sempre poderão discernir daquilo que poderia ser um simples acidente, como uma coerção não exercida para ferir, do que seria uma agressão intencionada, percebida esta última como uma verdadeira ofensa moral e, por conseguinte, como uma negação de reconhecimento. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p. 16).

A situação de contato interétnico e intercultural na Escola AVA leva os estudantes indígenas a não realçar sua identidade étnica. Como constatamos, os *irmãos EL* negam ser indígenas e olham a si próprios com os olhos dos ‘brancos’. Assim como também a aluna Taiara, negou seu pertencimento ao acampamento no qual mora com sua mãe, irmã e sobrinho. No primeiro caso, aparece a resistência ao processo de reservamento/confinamento e a identificação como trabalhadores rurais. No segundo caso, da garota Terena, é uma forma de se proteger da carga de discriminação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A maneira como a igualdade é acionada pelos professores e pelos estudantes da Escola AVA, mas não unicamente, potencializa a invisibilidade indígena naquele espaço escolar. Nega-se, portanto, o direito à educação plural. Dessa forma, a Escola Antônio Vicente Azambuja se caracteriza como espaço de fronteira, na qual diferentes identidades e culturas se confundem cotidianamente, submersas à lógica da (re)produção da educação do campo.

Refletir sobre as relações sociais entre estudantes indígenas e não indígenas é acentuar as estratégias acionadas pelos sujeitos envolvidos na produção de alteridades. No caso, quando percebemos o escamoteamento da identidade étnica dos *irmãos EL*, tratava-se de um mecanismo de negociações e resistência mediante as fronteiras sociais e culturais em que se inserem. Segundo Barth (1998), as diferenças e as identidades culturais são sempre situacionais, traduzem os jogos de relações assimétricas e a potência de resistência do grupo minoritário. O elemento da manutenção da fronteira é atravessado por diversas vertentes circunstanciais (jogos de interesses políticos, assimilação entre outros), que em si não reduz a identidade, mas dinamiza os jogos de negociações, e as transformações culturais. Dessa forma, “Em alguns sistemas sociais, os grupos étnicos podem coabitar sem que nenhum aspecto importante da



estrutura seja baseado nas relações interétnicas”. (BARTH, 1998, p.216). Portanto, não é difícil percebermos os motivos que levam os/as estudantes indígenas a não se afirmarem etnicamente na escola.

Cardoso de Oliveira (2005), descreve um evento etnográfico, no qual o escamoteamento da identidade étnica é estrategicamente utilizado por uma jovem Terena, que viajava de trem para o município de Aquidauana-MS, onde residia na Terra Indígena Reserva de Taunay/Ipegue. Indagada sobre sua identidade por um agente do SPI, rapidamente a jovem respondeu que vinha de São Paulo a passeio em Aquidauana. Em campo, o agente verificou que a moça era natural da aldeia próxima à Vila de Taunay. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p. 27). A situação é interpretada pelo autor como mecanismo de ganho social e aumento da taxa de respeito. Contudo, o contexto de tal situação ocorrida na década de 1960 era marcado pela política da assimilação, diferentemente de hoje, cujas conquistas dos povos indígenas ampliaram-se na legislação e em algumas políticas públicas e sociais.

Nesse mesmo sentido, Manuela Carneiro da Cunha propõe (1986, 2009) que a construção da identidade étnica é perpassada pelos aspectos ideológicos da tradição e da origem do grupo, "que podem ser verdadeiras ou falsas, sem que com isso se altere o fundamento da identidade étnica" (CUNHA, 1986, p.117). A não identificação étnica do grupo não representa assimilação cultural, “mas os mecanismos de interação que utilizando a cultura de maneira estratégica e seletiva, mantêm ou questionam as 'fronteiras' coletivas” (CUCHE, 1999, p.201).

Dessa forma, mesmo escamoteados pelo discurso institucional e pelos resquícios históricos coloniais, os estudantes indígenas se posicionam estrategicamente nas fronteiras interétnicas e interculturais. Para eles, é recompensador serem identificados e tratados como “trabalhadores do campo”, pois minimizam as diferenças e alimentam a lógica rural impetrada no cotidiano da escola.

Esse processo de negação do outro, como podemos perceber na escola em análise, encontra-se intrinsecamente relacionado às tessituras do passado colonial de espoliação e não reconhecimento dos povos indígenas durante os séculos XIX e XX, que ainda caracteriza o violento contexto social no tocante a temática indígena em Mato Grosso do Sul. O projeto do colonialismo impetrado historicamente ganha novas roupagens na modernidade e perpetua a colonialidade cotidianamente. Anibal Quijano (2007) afirma, que o colonialismo é, obviamente, mais antigo. No entanto a colonialidade provou ser, nos últimos 500 anos, mais profunda e duradoura que o colonialismo. Porém, sem dúvida, foi forjada dentro deste, e mais



ainda, sem ele não teria podido ser imposta à intersubjetividade de modo tão enraizado e prolongado. (QUIJANO, 2007, p. 93).

O sistema de ensino, por meio de suas propostas pedagógicas, currículos e materiais didáticos, constitui um repertório único que serve para reprodução da colonialidade e da submissão de outros saberes, culturas e identidades. No cotidiano da Escola AVA, é possível percebermos a ausência de conhecimento e reconhecimento da cultura indígena, mesmo com a implantação da obrigatoriedade pela Lei 11.645/2008. A escola poderia contemplar os pressupostos da interculturalidade crítica, com a intenção de promover mecanismos para a transformação radical da realidade escolar e das condições dos estudantes indígenas, fazendo cumprir, de modo contundente, os princípios de uma educação de cidadãos comprometidos com a alteridade e o direito à diferença.

É preciso pensar um modelo de educação plural que imploda essa estrutura colonial, que historicamente vem se arrastando. Para isso, compactuo com a noção de interculturalidade crítica delineada por Fidel Tubino (2005) e Catherine Washs (2009). Destaco, tal como o filósofo peruano Fidel Tubino (2005), que interculturalidade e cidadania devem ser indissociáveis no campo educacional, bem como em todos os demais que pressupõem relações entre diferentes.

Walsh (2009) sinaliza para a distinção entre a interculturalidade funcional e a interculturalidade crítica, sendo, a primeira, instrumento de dominação de uma cultura sob a outra, adotada no discurso do politicamente correto, sustentando assim os resquícios coloniais; a segunda, compreendida como ato político de descolonização e transformação. A partir desta posição, a interculturalidade crítica passa a ser entendida como uma ferramenta, como um processo e projeto que se constrói a partir das gentes – e como demanda da subalternidade –, em contraste à funcional, que se exerce a partir de cima. Aponta e requer a transformação das estruturas, instituições e relações sociais, e a construção de condições de estar, ser, pensar, conhecer, aprender, sentir e viver distintas. (WALSH, 2005, p.4).

Verificamos o pacto de silêncio, que impede de falarmos de diferenças. (LIMA, 2014). Por isso é necessário pensarmos modelos de educação pautadas na interculturalidade crítica, capaz de dialogar com as diferenças, de modo a construir um sistema educativo inclusivo e pluriétnico, capaz de adequar-se constantemente para atender às especificidades culturais dos estudantes.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BANIWA, Gersem. **Educação Escolar Indígena no século XXI**: encantos e desencantos. 1ed. Rio de Janeiro: Mórula, Laced, 2019.

BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação**. Decreto-Lei Nº 9394/96.

BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais da Educação Básica** / Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. Diretoria de Currículos e Educação Integral. Brasília: MEC, SEB, DICEI, 2013.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil – Mito, História e Etnicidade**. São Paulo: Edusp/Brasiliense, 1986.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico**. In: Revista USP, São Paulo, n.75, p. 76-84, setembro/novembro 2007.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Etnicidade: da cultura residual mas irreductível. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. P. 235-244.

CUCHE, Denys. **A noção de Cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser Afetado**. In: Cadernos de Campo, 13, p. 155-161, 2005.

GALLOIS, Dominique Tilkin. A escola como problema: algumas posições. In: CUNHA, Manuela C. & CESARINO, Pedro N. **Políticas culturais e povos indígenas**. 1.ed. São Paulo: Editora UNESP, 2016.

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

LIMA, Selma das Graças de. **Antropologia e educação: uma etnografia da participação de alunos indígenas nas escolas públicas da cidade de Dourados**. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Dourados, MS: UFGD, 2014.

MENEZES, E. T. D.; SANTOS, T. H. D. Distorção idade-série (verbete). **Dicionário Interativo da Educação Brasileira – EducaBrasil**. São Paulo: Midiamix, 2002.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever**. In: Revista de Antropologia. São Paulo, USP, V. 39 nº 1, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral**. Revista Antropológicas, ano 9, volume 16(2): 9-40, 2005.



ORTNER, Sherry B. **Subjetividade e crítica cultural**. In: Horizontes Antropológicos, 13 (28). Porto Alegre: PPGAS/UFRGS. 2007.

POUTIGNAT, P. **Teorias da etnicidade**. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Fundação Editora da UNESP-SP, 1998.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad y Modernidad/Racionalidad**. In: Perú Indígena, 29, 1991.

SILVA, Aracy Lopes da. A educação indígena entre diálogos interculturais e multidisciplinares: introdução. In: SILVA, Aracy L. & FERREIRA, Mariana K. L. **Antropologia, História e Educação: A questão indígena e a escola**.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. A educação escolar indígena no contexto da antropologia brasileira. **ILHA** Revista de Antropologia. V. 10, n. 1 (2008). Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis-SC. pp. 217-244. acessado em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2008v10n1p217/14871> em 15 de março de 2010.

TUBINO, F. **La interculturalidad crítica como proyecto ético-político**". In: Encuentro continental de educadores agustinos. Lima, 24-28 de enero de 2005.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.

WALSH, Catherine. **Interculturalidade crítica e educação intercultural**. In: Seminário "Interculturalidad y Educación Intercultural", organizado pelo Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, 9-11 de marzo de 2009.

Artigo recebido em: maio/2022

Artigo aceito em: julho/2022



TERRITORIALIDADE INDÍGENA E DIREITO ESTATAL: CONSIDERAÇÕES À LUZ DO PLURALISMO JURÍDICO

INDIGENOUS TERRITORIALITY AND STATE LAW: CONSIDERATIONS IN LIGHT OF LEGAL PLURALISM

Marco Antônio Rodrigues¹

Andrea Lúcia Cavararo Rodrigues²

Antonio Hilário Aguilera Urquiza³

RESUMO

O presente artigo buscará analisar o conceito de territorialidade indígena frente ao direito estatal. Diante da dicotomia envolvendo a concepção de território entre indígenas e Estado, os conflitos fundiários levam a uma reflexão sobre o pluralismo jurídico, a eficácia do direito consuetudinário perante a Constituição Federal de 1988 e a condição jurídica dos povos indígenas em face dos territórios atualmente homologados. O estudo permite concluir sobre a necessidade de maior aproximação entre a ciência antropológica e o direito acerca de diversos conceitos, e o pluralismo jurídico surge como um dos possíveis caminhos para esse diálogo. A partir do método indutivo e da pesquisa bibliográfica, histórica, antropológica e jurisprudencial, o artigo buscará chegar ao resultado esperado.

PALAVRAS-CHAVE: Mobilidade Indígena; Território; Pluralismo Jurídico; Constituição Federal de 1988.

ABSTRACT

The present article will seek to analyze the concept of indigenous territoriality in the face of state law. In view of the dichotomy involving the concept of territory between indigenous people and the State, land conflicts lead to a reflection on legal pluralism, the efficacy of

¹ Mestre em Direito pela UFMS (2019). Especialista em Teoria e Filosofia do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2015). Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (2017), Advogado. Licenciado em Física pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2002). Foi voluntário PIBIC CNPq 2014/15 e 2015/16. Integrante do Grupo de Pesquisa Científica do CNPq intitulado Antropologia, Direitos Humanos e Povos Tradicionais e do Grupo de Pesquisa Científica intitulado Fluxos Migratórios Internacionais. Pesquisador da FUNDECT (Fundação de Apoio ao Desenvolvimento do Ensino, Pesquisa e Tecnologia no Estado de Mato Grosso do Sul). marcorod.adv@gmail.com

² Mestra em Antropologia Social - PPGAS pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Bolsista CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Especialista em Antropologia História dos Povos Indígenas pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (2017). Bacharela em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (2016). E-mail: andrecavararo@gmail.com

³ Professor Associado da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, orientador da pesquisa. Possui Doutorado em Antropologia pela Universidade de Salamanca/Espanha; atualmente é docente do curso de Ciências Sociais, da Pós-Graduação em Direitos Humanos da UFMS e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFMS). Bolsista CNPq (PQ2). E-mail: hilarioaguilera@gmail.com



customary law in the face of the Federal Constitution of 1988, and the legal status of indigenous peoples in the face of currently homologated territories. The study allows us to conclude that there is a need for greater approximation between anthropological science and the law regarding various concepts, and legal pluralism emerges as one of the possible paths for this dialogue. Based on the inductive method and on bibliographical, historical, anthropological, and jurisprudential research, the article will seek to reach the expected result.

KEYWORDS: Indigenous Mobility; Territory; Legal Pluralism; Federal Constitution of 1988.

INTRODUÇÃO

A questão indígena acompanha o processo histórico de formação do Estado brasileiro, bem como está presente na sociedade desde os tempos da própria origem e delimitação dos Estados nacionais. Diante dessa evidência, é possível constatar que a principal fonte de conflitos entre os indígenas e os Estados está, em sua maior parte, associada ao território, do qual foram expulsos durante as frentes de ocupação e colonização dessas áreas.

Se as fronteiras nacionais foram erigidas e dimensionadas conforme acordos e tratados políticos entre as nações, no caso brasileiro, a ocupação dos territórios fronteiriços também não seguiu um modelo que levasse em conta as populações que, milenarmente, ocupavam essas regiões.

Levando-se em conta as políticas expansionistas, cuja principal função foi mobilizar as fronteiras e marcar a presença estatal nessas regiões, foram empregados diversos métodos de ocupação, dentre os quais o estabelecimento de colônias militares, incentivo aos agricultores locais e demais pessoas que tivessem interesse em se deslocar para essas regiões, cuja contrapartida estatal seria a doação das terras.

Contudo, todo esse processo impactou as populações originárias que ocupavam esses locais, bem antes do estabelecimento dos Estados nacionais e de quais quer políticas expansionistas. Doravante a titulação de todas essas terras, o fato é que, munidos desses títulos de posse e propriedade, os proprietários literalmente possuíam ferramentas legais para expulsar os indígenas ocupantes desses territórios.

Diante dessa situação, os indígenas expulsos não possuíam alternativa senão migrar para um país vizinho, no caso da pesquisa, o Paraguai, ou serem deslocados de maneira forçada para as reservas indígenas criadas pelo Estado brasileiro que, na verdade, acabaram por reunir dentro de um mesmo, e diminuto território, diversas etnias sem levar em conta suas peculiaridades e mesmo rivalidades internas.



Com o advento da Constituição de 1988, esses povos se sentiram motivados e retornar aos territórios que historicamente ocupavam e do qual foram literalmente expulsos. Todavia, o grande problema enfrentado na busca desses direitos reside na ineficácia das regras constitucionais, decorrente de um processo também histórico de enfraquecimento da imagem dos povos indígenas perante a consciência jurídica nacional, bem como de legislações e políticas que em nada se relacionam com os reais anseios dos povos originários.

Conforme já dito, o foco principal dos conflitos relativos aos povos indígenas está ligado ao território e, paralelamente a isso, justamente nesse quesito a Constituição de 1988 falhou. Pois bem, se o conceito de território é tão caro a ambas as partes, proprietários e Estado, e indígenas, cabe analisar o cerne dessa questão. Qual o significado e valor do conceito de território para cada um desses sujeitos?

Se o Estado brasileiro acolheu a autodeterminação dos povos e o pluralismo em sua carta constitucional, cabe analisar por que, em muitas situações, os povos indígenas não possuem o direito efetivo sobre os territórios ocupados, sendo vítimas constantes de desmandos, invasões e diversas formas de violência.

Diante dessas formulações, o artigo contará com duas seções. No primeiro tópico o artigo abordará os conceitos de território, mobilidade e alguns traços importantes da cultura indígena, analisando os principais fatores históricos que influíram na mobilidade forçada dos povos indígenas fronteiriços do Estado do Mato Grosso do Sul no sentido do Paraguai, tendo lá permanecido até a Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988), que motivou o caminho de volta para seus antigos territórios.

Na segunda seção do artigo, à luz da tese do marco temporal, ainda pendente de julgamento definitivo pelo Supremo Tribunal Federal, serão abordados o ordenamento jurídico, a essência das legislações voltadas aos índios e sua condição histórica, o pluralismo jurídico, e o grau de eficácia da norma constitucional em face da problemática apontada na pesquisa e as consequências e impactos sobre essas populações.

A fim de se chegar aos resultados esperados, adotamos a visão de Edgar Morin (2011, p. 08), onde os fenômenos antropossociais não podem responder a princípios de inteligibilidade aplicáveis aos fenômenos naturais, sendo necessário enfrentar sua complexidade de acordo com suas características e a forma de apresentação do problema.

Pode-se dizer que o que é complexo diz respeito, por um lado, ao mundo empírico, à incerteza, à incapacidade de ter certeza de tudo, de formular uma lei, de conceber uma ordem



absoluta. Por outro lado, diz respeito a alguma coisa de lógico, isto é, à capacidade de evitar contradições devido a uma visão multidimensional do pesquisador, assim, no tocante à metodologia utilizada, a complexidade representa todo um tecido de acontecimentos, ações, interações, determinações e acasos que constituem o mundo fenomênico.

Dessa maneira, correlacionando-se as informações da pesquisa, será possível estabelecer um *standard* acerca da atual situação dos povos indígenas e suas vulnerabilidades diante da norma positivada, buscando-se, assim, meios que possam contribuir para a solução ou indiquem novos paradigmas que auxiliem na análise dessa questão.

Alguns aspectos culturais dos Guarani e Kaiowá: mobilidade e territorialidade

O povo Guarani e Kaiowá apresenta várias características socioculturais comuns resultantes de uma tradição milenar, e uma delas é a territorialidade. Atualmente a população indígena Guarani e Kaiowá está estimada em 50 mil pessoas⁴, distribuídas em oito Reservas indígenas demarcadas pelo SPI⁵, no início do século XX, além de outras Terras Indígenas demarcadas posteriormente, ou reconquistadas nos últimos 30 anos, sendo uma extensão de aproximadamente 40 mil hectares de terras. Suas aldeias são próximas às fazendas⁶, apresentando alto índice de tensão em relação aos produtores rurais, registrando-se conflitos devido às tentativas de retomada de seus antigos e tradicionais *tekoha*⁷.

A cosmologia dos povos tradicionais os liga ao *tekoha*, mantendo uma vinculação baseada na espiritualidade e em uma visão de mundo que extrapola os limites impostos pelas fronteiras demarcadas pelo Estado e pela propriedade privada, sendo seu principal traço cultural.

⁴ Cf. IBGE – CENSO 2010.

(http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2194&id_pagina=1)

⁵ Serviço de Proteção ao Índio. Órgão Federal criado por meio do Decreto nº 8.072/1910 (BRASIL, 1910) com o intuito de prestar assistência a todos os indígenas do território nacional.

⁶ Acerca dessa constatação, é importante destacar que os indígenas foram expulsos de suas terras tradicionais, sendo algo que se assemelha ao esbulho, por isso suas terras estão em áreas próximas às fazendas.

⁷ Na cosmologia dos povos indígenas, significa *terra sem males*, ou local para bem viver. Cabe destacar que o conceito de território é significativo para os povos originários, sendo um dos princípios nucleares de toda a sua cultura e modo de vida. Segundo Levi Marques Pereira (2016, p. 10), o *tekoha* se compõe de coletivos formados por redes de parentelas, cimentadas por casamentos e alianças políticas de seus membros.



Recordando que Estado e povos indígenas estão em posições distintas, o antagonismo também surge quanto à matriz cultural. A partir desse novo parâmetro, não há muitos pontos de contato entre esses atores, dificultando ainda mais a articulação entre o direito e a antropologia quando da formação do arcabouço jurídico-normativo referente aos povos indígenas.

De acordo com Laraia (1986, p. 49), cultura é um processo cumulativo, resultante de toda a experiência histórica das gerações anteriores, que limita ou estimula a ação criativa do indivíduo.

A herança cultural brasileira, desenvolvida através de inúmeras gerações, sempre nos condicionou a reagir de forma depreciativa em relação ao comportamento daqueles que agem fora dos padrões aceitos pela maioria da comunidade. Por isso, discrimina-se o comportamento considerado desviante.

O modo de ver o mundo, as apreciações de ordem moral e valorativa, os diferentes comportamentos sociais e mesmo as posturas corporais são assim produtos de uma herança cultural, ou seja, o resultado da operação de uma determinada cultura.

Na visão de Cunha (2017, p. 253), comunidades indígenas são aquelas que, tendo uma continuidade histórica com sociedades pré-colombianas, consideram-se distintas da sociedade nacional. Índio é quem pertence a uma dessas comunidades indígenas e é por ela reconhecido. Dessa forma, pertence à sociedade indígena o direito soberano de decidir quem lhes pertence, não cabendo ao Estado interferir nesse processo.

Porém foi dessa forma que a cultura indígena foi apresentada à consciência jurídica nascente, incapaz de perceber a relação de complementaridade, importante na construção do próprio Estado brasileiro.

Conforme Barth (2000, p. 110), cultura é um conceito que não pode ser representado como um *corpus* unificado de símbolos e significados interpretados de maneira definitiva, mas algo dinâmico e que deve ser entendido como uma construção proveniente da linguagem, categorias, símbolos, rituais e instituições que deveriam ter sido levadas em conta quando da delimitação de territórios, fronteiras nacionais e de todo o sistema jurídico decorrente.

No tocante à formação das fronteiras no âmbito da América Latina, os Estados que se emanciparam ou se desdobraram tiveram inúmeras questões sobre limites devido às indefinições quanto às fronteiras que separavam territórios espanhóis e portugueses, sendo



aplicado o princípio romano do *uti-possidetis* como regra razoável para delimitação de fronteiras (GABAGLIA, 2014, p. 48).

Se a definição de Estado contemporâneo envolve numerosos problemas, derivados principalmente da dificuldade de analisar exaustivamente as múltiplas relações que se criaram entre o Estado e o complexo social e de captar, depois, os seus efeitos sobre a racionalidade interna de um sistema político.

Levando-se em conta a visão estatal e privada, vale recordar as ideias de Heydte (2014, p. 330), que definem território como objeto e elemento definidor de domínio político, e mais do que uma unidade de domínio, é um espaço legal, onde se impunha o direito à terra e o domínio do *outro*, considerado *diferente*.

No contexto da pesquisa, é importante ressaltar que o conceito de ocupação da *terra de ninguém*, lembrando Heydte (2014, p. 341), estabelece que além da conquista bélica aparecia a hipótese de ocupação do território que não estava sob o domínio de ninguém, possibilitando ao soberano cumprir seus deveres senhoriais, como proteção dos moradores desse território contra inimigos externos, com fundamento no direito romano de que a terra de ninguém que é ocupada torna-se propriedade de quem a ocupa⁸.

Ressaltamos que essa visão, adotada pelo Estado, vai na contramão dos traços culturais associados aos povos indígenas, principalmente no que toca ao território, sua importância e sentido para essas populações.

Todavia, a se considerar a situação política à época da criação do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), no tocante à política de povoamento, merece destaque o Decreto-Lei nº 1.351/39 (BRASIL, 1939), que criou as colônias militares de fronteira com o intuito de transferir contingentes de militares e seus familiares para aquelas regiões com a contrapartida de lhes serem concedidos títulos de propriedade das regiões ocupadas, contribuindo para a nacionalização dessas regiões, a promoção e o desenvolvimento da população nacional.

Essas colônias foram criadas em locais estrategicamente escolhidos pelo Conselho de Segurança Nacional, dentro da faixa de 150 km prevista no art. 165 da Constituição Federal, vigente na época (BRASIL, 1937).

O título de posse era passado ao colono depois de três anos de ocupação, constituindo-se o lote em bem de família, concedendo ao colono o direito real de uso da propriedade. Como

⁸ Princípio do Direito Romano denominado *uti possidetis* (nota do autor).



medida de incentivo aos militares que viessem para as colônias de fronteira, seriam concedidas algumas vantagens como gratificação de 20% sobre os seus vencimentos, a contagem em dobro de tempo de serviços prestados nessas regiões para efeito de aposentadoria, a concessão de um lote, dentre outras vantagens.

Todavia, é característica da vida militar a constante mobilidade dos seus efetivos de carreira, o que inviabiliza qualquer projeto de fixação, e as transferências regulamentares de localidade impuseram que os lotes outrora concedidos fossem, em sua grande maioria, negociados com os grandes latifundiários.

O Decreto-Lei nº 6.430/44 (BRASIL, 1944) dispôs sobre as transações imobiliárias e o estabelecimento de indústrias e comércio de estrangeiros na área de fronteira, permitindo aos estrangeiros, na faixa de 150 km ao longo da fronteira do território nacional, as alienações, transferências por enfiteuse⁹ e as transferências de posse de áreas que não ultrapassassem 2000 hectares, legalizando todas as transações ocorridas nessas regiões.

Uma das origens das distorções havidas na região de fronteira está na equivocada distribuição de terras e da propriedade, que possui a sua função não somente econômica, mas primordialmente social, e a política de povoamento, com a agravante de que a distribuição de terras foi implementada sem considerar os povos indígenas que já habitavam aquelas regiões e, legalmente, não possuíam meios de portar qualquer título de posse ou propriedade do território, o que, por óbvio, legitimou sua expulsão.

O SPI, em total descompasso com a sua missão, acabou por contribuir para o agravamento do problema de distribuição e demarcação de territórios indígenas, pois se cabia a esse órgão delimitar e atuar em prol dos reais interesses das populações indígenas, em verdade foi o grande responsável por operacionalizar toda uma ideologia de integração, consolidando a segregação de grupos sociais em prol do avanço desordenado do Estado por meio de frentes de expansão, constatando-se o predomínio de uma visão cosmológica de uns contra os outros, fazendo com que as relações de poder predominantes na região fronteira fossem perpetuadas.

As reservas criadas pelo SPI passaram então a cumprir a função política de liberar as terras para a especulação imobiliária e sua posterior ocupação agropecuária. Dessa maneira a

⁹ Direito real em contrato perpétuo, alienável e transmissível para os herdeiros, pelo qual o proprietário atribui a outrem o domínio útil de imóvel (nota do autor).



reserva se transformou em *área de acomodação* para a população de diversas comunidades indígenas (EREMITES DE OLIVEIRA e PEREIRA, 2009, p. 107).

Com efeito, o SPI, representante do Estado brasileiro, orientava sua ação indigenista a partir do pressuposto de que a condição dos índios em geral e a dos Guarani, em particular, enquanto população etnicamente diferenciada, seria transitória. Acreditava-se, pois, que os indígenas, aos poucos, iriam se acomodando à economia regional e, como incorporariam gradualmente as práticas culturais predominantes na sociedade nacional, acabariam abandonando por completo os símbolos de distintividade próprios de sua cultura.

Seriam, dessa maneira, *assimilados* por completo à sociedade nacional, isto é, deixariam de ser índios e passariam a ser não-índios, o que não aconteceu. Na perspectiva assimilacionista, então adotada naqueles tempos, não fazia sentido demarcar áreas maiores que 3.600 hectares ou respeitar a organização social e as formas de distribuição espacial das aldeias Guarani. O objetivo era outro e explicitava a mentalidade da época: *integrar os índios ao mundo dos "brancos"*. E essa mesma perspectiva de assimilação forçada esteve presente no espírito da legislação indigenista brasileira até antes da promulgação da atual Constituição Federal, o que ocorreu em 1988 (Idem, 2009, p. 109).

Por outro lado, a concessão do Governo Federal à *Cia. Matte Larangeiras* para explorar os ervais no período de 1890 a 1940, além do Programa da criação de reservas do SPI entre 1915 a 1928, foram acontecimentos que marcaram o deslocamento forçado do povo Guarani e Kaiowá, causando o *esparramo* de inúmeras famílias de seus territórios tradicionais, além do confinamento de numerosos contingentes populacionais em um espaço reduzido, sem considerar as diferenças étnicas que não foram respeitadas, causando inumeráveis problemas sociais e conflitos entre os próprios indígenas.

Constata-se que, ao se desviar de suas verdadeiras finalidades, o SPI apresentou os povos indígenas à sociedade brasileira não como seus integrantes, mas com a ideia de *outro*, cujas diferenças eram associadas a um exotismo que deveria ser domado, modificado e civilizado. Nessa ótica, a tutela do Estado lhes garantiria a sobrevivência e adaptação a essa nova situação, porém a ideia subjacente de separação e exclusão estava embutida em todo esse processo, podendo ser verificada no artigo 6º do Código Civil de 1916 (BRASIL, 1916).

Infelizmente, os indígenas eram vistos como representantes de um estágio mais primitivo da humanidade, considerados incapazes de sobreviver aos avanços da sociedade



moderna, sendo uma obrigação do Estado protegê-los e permitir que se adaptassem ao mundo contemporâneo (OLIVEIRA FILHO, 2019, p. 139).

Porém, Silva et al. (2018, p. 10) afirma que a tutela representava a perda da autonomia e atribuição de um grupo poder de falar e agir no lugar do outro, sendo negada até mesmo a possibilidade de falar em prol de seus interesses e direitos.

Nesse panorama, os Guarani e Kaiowá fronteiriços sofreram um processo de fragmentação de parentelas, conhecido como *sarambi*, dispersão ou esparramo, significando *espalhar*, de modo que a família que vivia junta fica toda esparramada (CRESPE, 2015, p. 181), mas não se pode dizer que isso faça parte da mobilidade tradicional, mas incorpora-se como fator de mobilidade involuntária cada vez mais frequente na vida dos povos indígenas, que além de expulsos dos seus territórios, também foram espalhados violentamente.

O *sarambi* sofrido pelo grupo pesquisado se deu em decorrência da chegada das frentes agropastoris no final da década de 1940 e início da década de 1950, tendo se estendido até os anos de 1970, forçando a ocorrência do *Oguata Guasu* desta população, principalmente para o lado paraguaio.

O processo de expulsão foi gradativo, onde as áreas pertencentes aos indígenas foram sendo tomadas, o que ocasionava a dispersão de cada agrupamento indígena em direção a outras aldeias, tanto no Brasil como no Paraguai, num movimento circular sobre o território, com a crescente diminuição do número de territórios indígenas, até que, por fim, grande parte dos indígenas foi definitivamente expulsa do Brasil (CARVALHO, 2013, p. 313).

Em 1999, o antropólogo Rubem Thomaz Almeida elaborou o primeiro laudo de identificação do território como terra *Ñande Ru Marangatu*. Anteriormente, em 1974, a antropóloga Lília Valle também esteve nessa Terra Indígena realizando pesquisas acadêmicas, ocasião em que constatou o processo de expulsão sofrido pela comunidade, tendo elaborado um relatório e o encaminhando à FUNAI, expondo a situação de conflito e violência a que os Kaiowá estavam sujeitos por tentar retornar ao seu antigo território (EREMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA, 2009).

Embora os programas governamentais muitas vezes definam metas a serem cumpridas e benefícios a serem percebidos pelas populações tuteladas, na realidade o que é fielmente executado são ações que dissimulam a repressão e o controle, em geral para atender ao interesse de terceiros, raramente saindo do papel ou marcadamente ineficientes ou incompletas” (OLIVEIRA FILHO, 2019, p. 146).



Na concepção dos povos indígenas o território é contínuo, ou seja, sem barreiras físicas, construído a partir de regras de parentesco e de alianças políticas que permitem à família extensa a livre escolha (MURA, 2006, p. 131) e, partindo dessa visão, podemos afirmar que, na ótica dos Guarani e Kaiowá, não existem as fronteiras nacionais, ou seja, é inconcebível que um território tradicional seja dividido, principalmente porque é um povo que tem em sua tradição cultural a prática do *Oguata*¹⁰ e, com a imposição das fronteiras pelos Estados nacionais, a sua liberdade de ir e vir dentro do seu *tekoha guasu* foi restringida.

Conforme se constata no Território tradicional *Ñande Ru Marangatu*, localizado no município de Antônio João/MS, que é representativo da metade de um território que existia há centenas de anos, antes mesmo da criação da instituição Estado, esse território foi cindido ao meio com a delimitação da fronteira entre Brasil e Paraguai (CAVARARO RODRIGUES, 2019, p. 47).

Observa-se que os territórios indígenas existentes na região, como foi o caso do *tekoha guasu Ñande Ru Mangaratu*, que compreende a extensão do território tradicional entre a localização do município de Antônio João/MS até a Colônia¹¹ Pysry, localizada em território do país vizinho, Paraguai, vide figura abaixo:

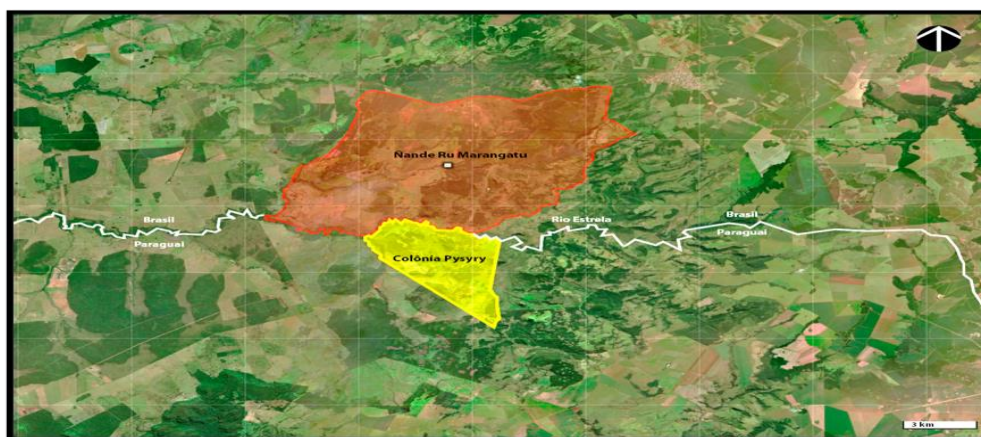


Figura 01: Território Indígena *Ñande Ru Marangatu* (Fonte: Cavararo Rodrigues, 2019, p. 36)

Pode-se citar esse fato como um dos exemplos da desconsideração dos Estados nacionais para com os reais interesses dos povos indígenas, sua cultura, que caracteriza a visão

¹⁰Caminhada ou mobilidade dos indígenas ao longo do que consideram grande território, denominado *tekoha guasu*.

¹¹ Como são chamadas as aldeias no país vizinho, Paraguai.



estatal, oposta, sobre o significado do território e sua importância na manutenção da cultura e identidade desses povos.

A identidade, em um sentido antropológico, indica que o indígena será visto, entendido e sentido pela etnia e pelo território que ocupa, sendo a identidade o elemento-chave para o entendimento da sua cultura e mentalidade, que registra sua imersão em uma rede de relações com regras próprias e, recordando Leirner (2009, p. 84)¹², pode-se considerar a identidade indígena como um *fato social total*, representativo de um princípio formador de uma cultura coletiva que estabelece uma fronteira clara nas relações internas entre os próprios indígenas, inclusive.

Se os indígenas foram expulsos de suas terras na década de 1950-1970, tendo fugido para o Paraguai e outras cidades do Mato Grosso do Sul¹³ devido às frentes de expansão agropastoril e à alienação de suas terras, consideradas devolutas pelo Estado¹⁴, retornando somente após a Constituição Federal de 1988 para buscar o local de vivência do qual foram desterrados, deve-se atentar ao fato de que a terra indígena é um território circunscrito, historicamente construído e escrito de forma particular através da agência das gerações passadas que deram origem ao grupo social. Pertencer a uma comunidade significa partilhar um mesmo conjunto de memórias do passado que enfatizam as ações do ancestral fundador do grupo social.

Contudo, os conflitos e disputas pela posse da terra têm levado as populações indígenas a significativas perdas de sua territorialidade, e de sua cultura, haja vista os deslocamentos

¹² Pereira (1999) também descreve a organização social dos Kaiowá como um sistema de parentesco que se constitui como um grupo não linear em torno de um líder de expressão, que reúne em torno de si seus parentes mais próximos e aliados, formando assim a parentela. A família nuclear como fogo familiar/doméstico, é capaz de estabelecer como unidade sociológica no interior de uma família extensa, que pode ser composta por vários fogos interligados por relações consanguíneas, afinidades ou aliança política, fatos marcantes de sua identidade.

¹³ Segundo Pereira (2012), entre 1915 e 1928, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) requereu áreas de terra junto ao antigo Estado de Mato Grosso e demarcou oito pequenas reservas destinadas ao recolhimento da população de centenas de grupos Guarani e Kaiowá que viviam no Estado. O órgão indigenista oficial do Estado brasileiro considerava necessária a criação destes espaços por considerar importante a proteção aos povos indígenas diante ao avanço desenfreado das frentes pioneiras de ocupação da terra, que vinha ocasionando a dizimação de inúmeras etnias indígenas, porém o processo de demarcação de reservas Guarani e Kaiowá constituiu-se na assimilação forçada dessa população à cultura e sociedade nacional, não lhes oportunizando qualquer alternativa. A escolha desses espaços foi baseada em áreas próximas a povoamentos de não indígenas, como exemplo o caso das reservas de Dourados, Caarapó, Amambai, Limão Verde, Sessoró, Taquaperi, Porto Lindo e Pirajuí.

¹⁴ Os territórios ocupados pelos indígenas poderiam ser transformados em terras devolutas, a fim de que pudessem atender às políticas governamentais de expansão e ocupação da terra sob a justificativa de transformação dos povos indígenas em trabalhadores nacionais ou rurais.



forçados a que inevitavelmente são submetidos. Embora a política de demarcação das terras indígenas seja capaz de configurar um novo território a partir do qual as populações indígenas buscam reafirmar sua diferença e resgatar um modo de vida próprio, dentro desse território também há delimitações menores que são particularizadas pelos grupos sociais que neles residem.

Compreender as questões relativas à definição e importância do território para os povos indígenas e sua significação para o Estado leva a diversos desdobramentos dessas diferentes concepções e à análise dos impactos jurídicos e sociais no modo de vida desses povos, já que um dos aspectos fundamentais da cultura indígena é a compreensão da terra como algo transcendental, cuja proteção está vinculada não somente ao fator econômico, mas também à referência cultural desses povos, que se viram historicamente destituídos de sua cultura e de seus direitos a partir de ações empreendidas pelo próprio Estado brasileiro.

Tese do marco temporal: corolário da desconstrução histórica de direitos dos povos indígenas.

Ao iniciar esta seção, o presente trabalho buscará refletir sobre a tese do Marco Temporal não exatamente como um problema pontual a ser resolvido, mas analisar as suas nuances e fatores que desencadearam esse processo, que ainda se encontra pendente de julgamento.

Conforme mencionado no início deste artigo, a questão indígena, em grande parte, está circunscrita à discussão sobre a legalidade do seu retorno aos territórios que ocupavam, cujo fundamento é o artigo 231 da Constituição Federal de 1988.

Porém, diante desse fato, encontramos grande parte desses territórios titulados em favor de proprietários rurais, cuja posse e propriedade também se encontra homologada e reconhecida, legalmente, pelo Estado.

Ou seja, milita contra os povos indígenas, além da ausência de um título de posse da terra que reclamam, toda uma estrutura estatal e legal que reconhece aos proprietários o direito sobre as propriedades ocupadas.

Além disso, pode ser citado o inciso XI do artigo 20 da Constituição Federal, que trata das terras indígenas. Na dicção dessa norma constitucional, as terras indígenas são classificadas como bens da União Federal.



Por outro lado, o artigo 231 da Constituição Federal também trata dos territórios ocupados pelos povos indígenas, e esta regra constitucional reconhece aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União Federal demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

A evidente contradição entre essas duas disposições constitucionais acaba por causar um verdadeiro estado de insegurança jurídica, responsável por legitimar diversos episódios de desmando, violência e descumprimento de tratados internacionais de direitos humanos.

Como se não bastasse, ao entender o conceito de território como propriedade, o Estado compreende sua proteção garantida por um rol de normas que lhe conferem segurança, constatando-se uma amplitude de disposições legais que amparam aqueles que possuem os respectivos títulos, de acordo com a Constituição Federal e o Código Civil¹⁵ (BRASIL, 2002).

Analisadas essas proposições, cabe afirmar que o desconhecimento do verdadeiro sentido de território para o ente estatal, que invariavelmente se vê obrigado a cumprir a lei no sentido *lato* do termo, em virtude, inclusive, do princípio constitucional da legalidade, leva a uma reflexão acerca do problema enfrentado no presente trabalho.

A evidente afastamento havido entre o direito e a antropologia, além dos interesses de terceiros nos territórios indígenas tem sido a principal fonte de insatisfação desses povos acerca dos seus direitos, consagrados no texto constitucional, embora aparentemente ineficazes.

Nesse panorama, os resultados dos estudos feitos através de laudos antropológicos demonstram que os indígenas foram expulsos de seus territórios em decorrência das frentes de expansão agropastoris, incentivadas e, em parte, até mesmo financiadas pelo Estado brasileiro, que legalizou e homologou diversos territórios com o fim unicamente financeiro e estratégico.

Infelizmente, o Estado Brasileiro tratou o indígena como um *sujeito transitório*, ou seja, como alguém que estava fadado a desaparecer ou inserir-se na cultura regional, tornando-se caboclo (ou bugre, ou tantos outros nomes populares).

No entanto, desde a Constituição de 1988, este mesmo Estado brasileiro reconheceu os direitos deste *outro* que detém formas de compreensão e critérios de comportamento e

¹⁵ O direito de propriedade é um direito real complexo, constante no art. 1.228 do Código Civil, mediante faculdades reais de usar, gozar/fruir, dispor e reivindicar da coisa, conforme a sua função social. A Constituição Federal aborda o direito de propriedade em seu artigo 5º, inciso XXII, de forma que representa um direito e uma garantia fundamental. Já no art. 5º, inciso XXIII, a Constituição de 1988 dispõe que a propriedade visa a atender sua função social.



juízo diferenciados da imagem monocultural hegemônica que até então se consolidara como modelo para o reconhecimento desse sujeito de direitos.

Sabemos, por sua vez, que esse princípio pluralista, no entanto, só adquire efetividade se, na prática, o sistema jurídico (administrativo e judicial) se tornar, ele próprio, intercultural – aberto à compreensão da ampla gama de sentidos conferidos a essa realidade pelas pessoas que compõem a diversidade sociocultural que nos é constitutiva enquanto nação.

Um dos recursos que tem sido utilizados para a concretização desses avanços no ordenamento jurídico é, justamente, a realização da perícia antropológica em processos que envolvem a afirmação de direitos socioculturais. O objetivo, para tanto, segundo esses autores (AMORIM et al., 2014) é trazer para o bojo das ações do Estado perspectivas não hegemônicas, diferentes das comumente adotadas, na tentativa de arejar e dilatar o alcance das decisões do poder público em favor da consolidação de direitos diferenciados.

A partir dessa reflexão, constata-se que desde a promulgação da Constituição de 1988, estabeleceu-se um profícuo debate entre a antropologia e o direito a partir do qual toda uma literatura foi construída, com o objetivo central de gerar subsídios consistentes na defesa dos direitos constitucionais das minorias socioculturais, tanto de indivíduos como de grupos sociais. Dito de outra forma, a atividade pericial em antropologia tem por finalidade subsidiar, por meio da produção de conhecimento especializado, a formação da convicção dos responsáveis pela garantia do cumprimento da lei, neste caso, no âmbito judicial. A importância desse trabalho está na sua capacidade de revelar, por meio da etnografia, os fundamentos necessários à consolidação de direitos coletivos sociais, culturais e étnicos. É para fazer essa diferença que a pesquisa antropológica se torna presente (AMORIM et al., 2014).

Diante das evidências produzidas a partir dos laudos antropológicos, não é possível acolher a hipótese trazida na tese do Marco Temporal, que estabelece como *standard* a data de promulgação da Constituição Federal de 1988 (05 de outubro de 1988) para estabelecer os direitos dos povos indígenas sobre os territórios ocupados nessa data, buscando desconsiderar todo um arcabouço cultural, imaterial e cosmológico que vincula os povos indígenas à *mãe terra*, representativa não somente do seu bem viver, mas do local onde podem cultivar suas tradições e o respeito aos seus antepassados.

Levando-se em conta os conflitos entre indígenas, Estado e proprietários, cujo pano de fundo é a questão territorial, cabe destacar que a Constituição Federal de 1988, com relação aos



indígenas, dispôs em seu artigo 231 o respeito às suas práticas culturais, dentre elas o território tradicionalmente ocupado.

Nessa lógica, as condicionantes da tese do Marco Temporal foram extremamente prejudiciais aos direitos territoriais dos povos indígenas, posicionando os interesses da União em detrimento dos direitos indígenas, trazendo ineficácia ao direito de a comunidade ser consultada previamente, indo na contramão do que prevê o artigo 231, parágrafo 2º da Constituição Federal e fragilizando o artigo 14 da Convenção nº 169 da OIT (ONU, 2015).

Se um território está associado a uma dimensão material, sendo representativo de um local geograficamente delimitado e circunscrito, podendo ser mensurado por um valor econômico e estar associado ao componente estatal de soberania, ele também possuirá dimensão social e cultural, não sendo possível analisar um território somente em uma de suas dimensões, ignorando-se as outras (CAVALCANTE, 2016, p. 28).

Os territórios indígenas, no tratamento que foi conferido pelo atual texto constitucional, são concebidos como espaços indispensáveis ao exercício de direitos identitários desses grupos étnicos. A diferença substancial entre a propriedade privada – espaço excludente e marcado pela nota da individualidade - e o território indígena, espaço de acolhimento, é de vital importância, porém a prática judiciária tende a equiparar ambos os institutos, dando-lhes tratamento processual idêntico.

Se a Constituição de 1988 reconfigurou, em larga medida, a noção de indivíduo, ao recuperar, para o direito, os espaços de pertencimento (DUPRAT, 2020, p. 172), as disposições da Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988) e a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2008), embora assegurados, não alcançaram o necessário grau de eficácia em vista das limitações impostas pelo próprio texto legal. Embora pareça óbvio, o problema analisado vai muito além devido à complexidade dessa questão.

Contudo, há um *espaço* no ordenamento jurídico onde se travam as discussões acerca da posse e propriedade dos povos indígenas, em oposição a seus direitos consagrados na Constituição de 1988.

O artigo 231 da Constituição Federal prevê que são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União Federal demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.



Interpretando-se essa disposição constitucional, à medida em que os territórios indígenas são pertencentes à União Federal, conforme dispõe o inciso XI do artigo 20¹⁶, os ocupantes desses territórios ficam sujeitos às intempéries e vontades do poder estatal, e impedidos de contar com um aparelhamento jurídico que garanta maior eficácia e aplicabilidade das normas constitucionais a seu favor, relegando-os a um estado crescente de vulnerabilidade.

Diante do impasse criado pela tese do Marco Temporal, ao destacar em seus fundamentos os conceitos de esbulho, ocupação passada e desocupação forçada, constata-se que essa decisão judicial vulnerou os povos indígenas, no sentido de que a previsão contida no artigo 231 da Constituição Federal de 1988 considera a tese do Indigenato como base para assegurar o direito dos povos indígenas aos territórios que ocupam, e a demarcação nada mais é do que um procedimento declaratório, que deverá estar alinhado aos ditames constitucionais.

Na visão de Amado (2020, p. 15), analisar a situação jurídica das terras indígenas requer um olhar para o efeito da *judicialização* dos processos demarcatórios. Tendo em vista que a demarcação de terra indígena, em regra, está disciplinada para ser efetuada na via administrativa, a judicialização desloca para a via judicial a discussão a respeito de determinada terra indígena.

E nesse ponto, ao deslocar para a via judicial a discussão, entra em cena o direito positivado e todo um aparelhamento estatal que está moldado para a defesa daqueles que possuem a titularidade do território.

Diante da tensão gerada quando se define território em função de sua dimensão cultural e material, há que se considerar que a sua dimensão cultural estará alinhada à sua cosmografia, integrada pelo seu saber coletivo, incluindo seu regime de propriedade, os vínculos afetivos estabelecidos e a memória coletiva da história de sua ocupação, juntamente com seu uso social e suas formas de defesa (CAVALCANTE, 2016, p. 29).

Se o Estado atribui ao conceito de território valor monetário, e o percebe unilateralmente em sua dimensão meramente material e de exploração para auferir riquezas, é evidente que haverá conflitos caso o Estado invada a esfera dos ocupantes desses locais, levando a perdas

¹⁶ Conforme o inciso XI do artigo 20 da Constituição Federal de 1988, as terras indígenas são classificadas como bens da União.



socioculturais, dada as diversas dimensões abrangidas, e nem sempre reconhecidas pelo ente estatal¹⁷.

Costa (2013, p. 12) afirma que o Direito não pode estar restrito à mera aplicação da lei positivada, mas deve ser construído com base nos fatos sociais e históricos, por meio da recepção das transformações resultantes dos anseios sociais, econômicas e políticas que caracterizam os múltiplos aspectos da sociedade contemporânea.

Se a estrutura do Estado confere validade e eficácia somente a leis positivadas, eis um primeiro óbice para que não se reconheçam os direitos dos indígenas, já que são fundamentados no costume e em regras consagradas no direito consuetudinário.

Para que o direito consuetudinário seja eficaz, uma das alternativas é se conferir legalidade ao fato social e defendê-lo como integrante do ordenamento jurídico estatal, porém as ambiguidades e distorções na interpretação da lei, juntamente com os *vazios* normativos são responsáveis pela criação de um ambiente propício a abusos e violações a direitos fundamentais.

Um dos obstáculos basilares para o reconhecimento de uma Constituição como centro de valores de um ordenamento transmuda-se na concepção de que as normas postas nos textos constitucionais, referentes à esfera jurídico-privada, eram meramente programáticas, desvestidas de eficácia imediata, necessitando sempre da atividade do legislador infraconstitucional para produzirem seus efeitos.

Por outro lado, à luz da concepção de Estado, os conceitos de liberdade, igualdade e pluralismo não poderiam se compatibilizar com o de universalidade, porque a doutrina universalista converge necessariamente para um modelo de partido único, ou de poder soberano e centralizado, característicos da cultura estatal.

Conforme Wolkmer (2003, p. 38), registra-se, no caso brasileiro, a consolidação de uma instância de poder que, além de incorporar o aparato burocrático e profissional da administração lusitana, surgiu sem identidade nacional, completamente desvinculada dos objetivos de sua população de origem da sociedade como um todo. Alheia à manifestação e à vontade da população, a Metrópole instaurou extensões de seu poder real na Colônia, implantando um

¹⁷ Acerca do conceito de domínio, as populações indígenas passaram a ter outra dimensão desse conceito ao se depararem com a sociedade nacional em vista da assimetria de poder que subverteu toda uma relação de posse herdada imemorialmente pela falta de um título que comprovasse essa condição excepcionalíssima.



espaço institucional que evoluiu para a montagem de uma burocracia patrimonial legitimada pelos donatários, senhores de escravos e proprietários de terras.

Em paralelo a esse entendimento, havia uma concepção romântica e nacionalista que sugeriu e alimentou na consciência geral do povo o sentido de homogeneidade, dando a entender que a sociedade brasileira havia assimilado o direito nascente com algo de seu, esquecendo-se de que a adoção de elementos culturais e jurídicos alheios por um povo acaba por aniquilar sua identidade como comunidade jurídica receptora, neste caso concebida como *sujeito* e não como objeto da atitude ativa ou passiva diante do panorama que se apresentava.

Diante das dificuldades enfrentadas pelos povos indígenas em face da agenda neoliberal que privilegiou historicamente os grandes proprietários, cabe pensar uma nova forma de interpretação constitucional dos direitos indígenas, levando-se em conta a assimetria de poder decorrente de distintas culturas, e o impacto dos fatores econômicos, sociais, políticos produzidos na relação desigual entre os povos indígenas, o Estado e proprietários privados (MOREIRA; ZEMA, 2019, p. 56).

Face à dicotomia existente entre progresso e sustentabilidade, meio ambiente e capital, encontramos os direitos dos povos indígenas, e o descompasso entre o entendimento do Estado e os hábitos e cultura dos indígenas é um dos fatores que acabam se refletindo nas leis que, salvo exceções, acabam por não refletir os reais anseios dessas populações, seja por deficiência de conhecimento do legislador, ou mesmo por erros conceituais e terminologias que, ao invés de auxiliar, acabam por criar dubiedade de sentido e contribuir para a ineficácia normativa.

Moreira e Zema (2019, p. 44) apontam que muitas pesquisas foram realizadas sobre a questão do pluralismo jurídico e das jurisdições indígenas. Mesmo assim, é possível constatar que os sistemas jurídicos desses povos permanecem desconhecidos e invisibilizados aos olhos da grande maioria. Existem ainda muitas dúvidas sobre as especificidades das jurisdições indígenas e isso acaba por dificultar sua compreensão e uma abertura para o diálogo com as culturas jurídicas ocidentais, o que reforça ainda mais uma série de preconceitos e leituras discriminatórias por parte dos juízes, advogados e sociedade em geral.

A Constituição Federal de 1988 dispôs que os povos indígenas poderiam buscar e resgatar seus direitos originários como cidadãos etnicamente diferenciados mostrando a possibilidade de existência de um Estado pluriétnico, porém a letra da Constituição não garantiu de forma plena, até o momento, a inclusão das comunidades étnicas em um processo de



participação nas políticas públicas de desenvolvimento que permitam a essas comunidades viver com dignidade.

Na relação direta com a propriedade tem-se a figura do usufrutuário¹⁸, sendo aquele que possui direito real sobre coisa alheia. Em outras palavras, é um direito conferido a alguém, durante certo tempo, para gozar ou fruir de um bem cuja propriedade pertence a outrem. Porém, a aldeia surge como um espaço de afirmação de uma atitude valorativa e de reafirmação da identidade e do sentido de ser índio, e quando essas articulações são rompidas, há uma degradação da cultura e de todo um processo de construção fundamentado em um espaço de autoafirmação.

O advento do Estado moderno acabou por subverter a ideia de território a um conceito único, aceito como simples componente da soberania de uma nação, e os habitantes desses locais devem ser, de forma forçada ou não, integrados ao sistema estatal e enquadrados em alguma categoria reconhecida pelo Estado.

O direito positivo e a mentalidade jurídica nacional seguiram um modelo pautado na exclusão das massas e, dessa forma, o direito consuetudinário, baseado nas práticas e costumes milenares dos povos originários, foi desconsiderado, o que corrobora o entendimento de Aguilera Urquiza e Prado (2016, p. 155), que levou a muitas informações desencontradas, superficiais e, às vezes, preconceituosas acerca dos povos indígenas, decorrentes da relação assimétrica entre esses povos e o Estado.

Santos (2007, p. 171) afirma que, apesar da hegemonia do direito estatal moderno, não se pode deixar de reconhecer a existência do pluralismo jurídico, manifestado no plano supranacional através do direito internacional e, no plano interno, através de diversas ordens jurídicas locais, que regem determinadas categorias de relações sociais.

Se a pluralidade envolve a coexistência de ordens jurídicas distintas que definem ou não relações entre si. O pluralismo pode ter como meta práticas normativas autônomas e autênticas geradas por diferentes forças sociais ou manifestações legais plurais e complementares reconhecidas, incorporadas e controladas pelo Estado, inúmeras doutrinas podem ser identificadas no pluralismo de teor antropológico, filosófico, ou político, o pluralismo jurídico

¹⁸ O usufruto representa o exercício simultâneo de dois atributos da propriedade, os direitos de usar e fruir. Conceitua-se como o direito real de uso e fruição sobre coisa alheia que atribui ao titular, denominado de usufrutuário, temporariamente, o direito de usar e fruir do bem móvel, imóvel ou universalidades pertencentes ao proprietário.



não deixa por menos, pois compreende muitas tendências e caracterizações singulares, envolvendo um conjunto de fenômenos autônomos e elementos heterogêneos, que não se reduzem entre si (WOLKMER, 2009, p. 187).

A tese do Marco Temporal foi construída sobre uma situação de grave insegurança e vulnerabilidade dos povos indígenas, decorrente do provimento ao Recurso Ordinário em Mandado de Segurança nº 29.087, julgado em 16/09/2014 (STF, 2014), que reconheceu não haver posse indígena em relação a uma fazenda localizada no município de Caarapó, no Mato Grosso do Sul, sob o fundamento de que a proteção constitucional se estendia somente às terras ocupadas pelos indígenas em 05 de outubro de 1988 e, ao longo do tempo, discute-se acerca do grau de proteção do direito nacional no tocante aos direitos dos povos originários, sendo importante a análise do direito constitucional e sua capacidade de amparar as nuances de uma pluralidade que seja capaz de atenuar a hegemonia do direito oficial.

Considerando-se o panorama descrito, importa salientar que por detrás dos territórios indígenas ocupados e demarcados subsistem princípios étnicos, econômicos, culturais, jurídicos e ambientais, previstos no texto constitucional.

Se o direito surge estampado como um fato social, tendo a teoria antropológica como uma de suas bases fundamentais, é de suma importância o aspecto cultural quando da elaboração da norma, sendo uma realidade que não pode ser negada sob penas de se produzir situações de exclusão, violência social e conflitos de consequências irreversíveis como se tem constatado no Mato Grosso do Sul (MARCO RODRIGUES, 2019, p. 77).

Nesse sentido, o pluralismo jurídico sinaliza para a necessidade de uma ação transversal, coordenada e intencional pelo Estado, no sentido de reconhecer, valorizar e adotar medidas de fortalecimento da autodeterminação dos povos, também na busca pela resolução de seus conflitos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tese do Marco Temporal traz uma reflexão acerca da questão indígena, no que concerne ao estado de vulnerabilidade desses povos em relação a diversos direitos, considerados fundamentais de acordo com a Constituição Federal de 1988.



As violações de direitos contra os povos indígenas, aliadas à ineficácia de algumas disposições normativas, são os motivadores da pesquisa, haja vista os recentes acontecimentos e abusos causados pelas invasões de territórios indígenas.

Não há para os indígenas meios de fazer valer a sua legítima propriedade sobre os territórios que ocupam, e as nuances que envolvem o problema dos indígenas quanto ao seu território não se encerram no texto constitucional, devendo ser vistas, e revistas, no âmbito do ordenamento jurídico. Se a disposição constitucional garantiu seu *modus vivendi*, por outro lado não garantiu mecanismos jurídicos para que esse direito seja efetivado.

Uma das origens das distorções verificadas na questão indígena está vinculada à distribuição de terras e propriedade, que não possui função somente econômica¹⁹, mas primordialmente social, com a agravante de que, no contexto histórico, a distribuição de terras foi implementada sem considerar os povos indígenas que já habitavam as regiões e, legalmente, não possuíam meios de portar qualquer título de posse ou propriedade do território.

À luz de um modelo de governança pautado no neoliberalismo, os aspectos analisados no presente artigo apontam no sentido de que os povos indígenas foram vitimados por procedimentos administrativos que atenderam aos interesses financeiros decorrentes de um contexto de expansão e de uma agenda estatal que os posiciona como empecilhos ao desenvolvimento do país, bem como os classifica como agentes de organismos internacionais contrários ao desenvolvimento da nação.

Dessa maneira, quem sabe se um possível caminho poderia ser pautado em uma possível mudança no sistema jurídico, ora centrado no indivíduo de matriz colonial, passando a reconhecer que cada grupo social possui um sentido e uma prática própria, considerando-se a pluralidade do sistema nacional como abrangente de sua normatividade histórica, autonomia e diversidade.

REFERÊNCIAS

AGUILERA URQUIZA, Antonio Hilario. PRADO, José Henrique. **Diversidade Cultural, Relações Interétnicas e os Povos Indígenas.** Antropologia e História dos Povos Indígenas

¹⁹ No Brasil, adotou-se a teoria objetiva da posse, em que Ihering (2009) esclarece que o *animus estará associado ao valor do bem*, sendo parte integrante do *corpus*, evidenciando que a posse se traduz na parte visível da propriedade, e sua defesa se faz como importante na medida em que assegurar a posse passa a ser uma forma de defender a própria propriedade.



no Mato Grosso do Sul. Antonio Hilario Aguilera Urquiza (Org.). Campo Grande/MS, Ed. UFMS, 2016. 299 p.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. **Situação Jurídica das Terras Terena em Mato Grosso do Sul**. Revista Tellus, Campo Grande/MS, ano 20, n. 41, p. 11-34, jan./abr. 2020.

AMORIM, Elaine (et. al.) **A Ética na pesquisa antropológica no campo social**. In: http://6ccr.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/documentos-e-publicacoes/docs_artigos/artigo_A_etica_na_pesquisa_antropologica_no_campo%20pericial.pdf; acessado em 10 de julho de 2014.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BRASIL. Decreto nº 8.072. **Cria o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais e aprova o respectivo regulamento**. Estado da Guanabara, RJ, 20 de junho de 1910.

_____: Lei nº 3.071. **Código Civil de 1916**. Estado da Guanabara, 1º de janeiro de 1916.

_____: **Constituição Federal de 1937**. Constituição de República Federativa do Brasil. Estado da Guanabara, 1937.

_____: Decreto-Lei nº 1.351. **Cria as Colônias Militares nas fronteiras**. Rio de Janeiro, Estado da Guanabara, 16 de junho de 1939.

_____: Decreto-Lei nº 6.430. **Dispõe sobre as transações imobiliárias e o estabelecimento de indústria e comércio de estrangeiros na faixa de fronteira**. Rio de Janeiro, Estado da Guanabara, 17 de abril de 1944.

_____: **Constituição Federal de 1988**. Constituição de República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 1988.

_____. Lei 10.406. **Código Civil Brasileiro**. Brasília, DF, 10 de janeiro de 2002.

CARVALHO, Maria Lucia Brant de. **Das terras dos índios a índios sem terras: o Estado e os Guarani do Oco'y: Violência, silêncio e luta**. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade de São Paulo/SP. 2013.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Colonialismo, Território e Territorialidade: A Luta pela Terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul**. Jundiá: Paco Editorial, 2016.

CAVARARO RODRIGUES, Andréa Lúcia. **Kaiowá-Pa'i Tavyterã: onde estamos e aonde vamos? Um estudo antropológico do Oguata na fronteira Brasil/Paraguai**. Dissertação. (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Campo Grande/MS. 2019.



COSTA, Alexandre Araújo. **Judiciário e interpretação: entre Direito e Política.** Pensar: Revista de Ciências Jurídicas (Unifor), Fortaleza, v. 18, n. 1, p. 9-46, jan/abr. 2013. Disponível em: <<https://periodicos.unifor.br/rpen/article/view/2448/0>>.

CRESPE, Aline Castilho Lutti. **Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha.** Tese (Doutorado em História) Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados/MS. 2015.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e demais ensaios.** São Paulo: Ubu Editora, 2017.

DUPRAT, Deborah. **Demarcação de Terras Indígenas. O Papel do Judiciário.** Revista Povos Indígenas no Brasil. 2001/2005. Instituto Socioambiental. Disponível em: http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/artigos/docs/artigos/docs_artigos/Demarcacao_de_Terras_Indigenas.pdf. Acesso em 10/11/2020

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi. **Ñande Ru Marangatu. Laudo antropológico e histórico sobre uma terra kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul.** Dourados: Editora UFGD, 2009.

GABAGLIA, Fernando Raja. **Fronteiras do Brasil.** Disponível em <<http://archive.org/details/asfronteirasdobr00gaba>>. Acesso em 09 set. 2014.

HEYDTE, Friedrich August Von Der. **O Nascimento do Estado Soberano: Uma contribuição à História do direito natural, da teoria geral do Estado e do pensamento político.** Rio de Janeiro: Capax Dei, 2014.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: Um conceito antropológico.** Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LEIRNER, Piero. **Antropologia dos militares: reflexões sobre pesquisas de campo.** Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2009.

MARCO RODRIGUES, Antônio. **A Dinâmica Migratória dos Povos Tradicionais Fronteiriços no Estado do Mato Grosso do Sul e os Reflexos da Mensagem de Veto nº 163/2017.** Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Direito, Mestrado em Direitos Humanos). Campo Grande: UFMS, 2019.

MOREIRA, Erika Macedo; ZEMA, Ana Catarina. **Proteção Constitucional da Jurisdição Indígena no Brasil.** In: Lei do índio ou lei do branco - quem decide? : sistemas jurídicos indígenas e intervenções estatais / Assis da Costa Oliveira, Ela Wiecko Volkmer de Castilho (organizadores). – Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019. 368 p.

MORIN, Edgar. **Introdução ao Pensamento Complexo.** 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2011.



MURA, Fabio. **À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa**. Tese – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional – UFRJ/PPGAS. Rio de Janeiro, 2006.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios**. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 125-161, abr. 2014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132014000100005>>. Acesso em 15 jan. 2019.

ONU. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Rio de Janeiro, 2008.

ONU. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. Disponível em: <<http://www.oitbrasil.org.br/node/292>>. Acesso em 23/04/2015.

PEREIRA, Levi Marques. **Parentesco e organização social Kaiowá**. Dissertação (Mestrado em antropologia) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP. 1999.

PEREIRA, Levi Marques. **Expropriação dos territórios kaiowá e guarani: implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios (tekohará)**. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 4, n. 2, p. 124-133, jul./dez. 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2007.

STF. **Recurso em Mandado de Segurança nº 29.087**, Relator(a): Min. Ricardo Lewandowski, julgado em 16/09/2014, publicado em DJ 14/10/2014. Disponível em <www.stf.jus.br>. Acesso em 15 mai. 2020.

WOLKMER, Antonio Carlos. **História do direito no Brasil**. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. São Paulo: Saraiva, 2009.

Artigo recebido em: abril/2022

Artigo aceito em: junho/2022



ECONOMIA DO BABAÇU NO MARANHÃO E A INVISIBILIDADE DO TRABALHO CAMPONÊS

ECONOMY OF BABASSU IN MARANHÃO AND THE INVISIBILITY OF PEASANT LABOR

Viviane de Oliveira Barbosa¹

RESUMO

De tipo doméstico e familiar, a economia do babaçu passou a ser valorizada pelos grandes circuitos de mercado especialmente a partir do século XX. O objetivo deste artigo é traçar um panorama sobre o processo de valorização econômica do produto babaçu, por meio de relatos de letrados que destacam as palmeiras de babaçu e seus benefícios, pesquisas e notas técnicas diversas sobre o recurso, assim como matérias de jornais que abordam o babaçu e seus subprodutos. Mediante a análise das fontes citadas, nota-se que uma literatura mais antiga, de caráter colonial, faz referência à existência do babaçu em terras maranhenses e constata-se também que o processo de valorização do babaçu no mercado local e mundial, ao longo do século XX, foi sendo acompanhado pela constante invisibilização do campesinato local no extrativismo e comercialização do babaçu e pela sua exclusão em uma economia em expansão.

PALAVRAS-CHAVE: Economia do Babaçu; Extrativismo; Campesinato.

ABSTRACT

Domestic and familiar, the economy of the babassu became valued and marketable, especially since the twentieth century. The aim of this article is to provide an overview about the process of economic valorization of the babassu product. This is created by referring to a number of texts on babassu palm trees and their benefits, other research with technical notes on this resource, as well as newspaper articles that address babassu and its by-products. It is observed, by the analysis of the cited sources, that an ancient and colonial literature makes reference to the existence of babassu in Maranhão. It is also verified that the process of valorization of babassu in the local and world market has been accompanied by the constant invisibility of local peasantry in the extractivism and commercialization of babassu, as well as the peasantry exclusion in this expanding economy.

KEYWORDS: Babassu economy; Extractivism; Peasantry.

¹ Doutora em História (UFF) e em Estudos Étnicos e Africanos (UFBA). Docente do Curso de História da UEMA e da Licenciatura em Estudos Africanos e Afro-Brasileiros da UFMA. Professora do Programa de Pós-Graduação em História (UEMA) e do PROFHISTÓRIA (UFMA). Desenvolve pesquisas e projetos de ensino e extensão sobre questões agrárias, relações de gênero e movimentos sociais e no campo dos Estudos Africanos e Afro-Brasileiros. E-mail: viviolibba.barbosa@gmail.com



INTRODUÇÃO

O geógrafo e historiador Correia de Andrade (1987, p. 88-89) afirma que, apesar de sua vasta presença no território maranhense, o babaçu nem sempre despertou interesse econômico e muitos dos cronistas que escreveram sobre a região, nos primeiros séculos da colonização brasileira, sequer teriam feito menção ao recurso. Destaca, como exceção, o livro *Poranduba Maranhense* (1891), de Frei Francisco Nossa Senhora dos Prazeres, patrono da cadeira 12 do Instituto Histórico e Geográfico Maranhense, o qual se referiu ao babaçu como palmeira de cocos oleaginosos e palmito, muito utilizados na alimentação.

Contudo, uma análise mais atenta permite observar registros significativos e bem mais antigos que o de Frei Francisco. Já em 1614, o padre capuchinho Claude D'Abbeville (2002, p. 185), descrevendo a região, identificara “casas, feitas de paus grossos, ou de estacas, cobertas de cima até embaixo de folhas de palmeira chamada *pindó* (pindoba) que se encontra em grande abundância nos bosques, e bem dispostas, ou arrançadas na casa, resistem muito à chuva”. Dez anos mais tarde, o colono português Simão Estácio da Silveira faria alusão ao fruto da palmeira, “coco do tamanho de uma grande laranja oblonga, tendo quatro amêndoas”, que seria muito apreciado entre os portugueses que, no Maranhão, brindavam o vinho de palma. Esse vinho “faz-se geralmente da palmeira de babaçu, a mais comum, e cujo o palmito sobremodo succulento é, ainda cru, saboroso” (SILVEIRA, [1624] 2001, p. 49, 68).

De fato, há um conjunto de evidências que, desde o período colonial, apontam para a existência e os usos do babaçu em terras maranhenses. De tipo doméstico e familiar, o extrativismo do babaçu é caracterizado, historicamente, pelo trabalho artesanal dos camponeses, mas tornou-se alvo do interesse de setores dominantes do final do século XIX até pelo menos o último quartel do século XX, quando o produto entrou em declínio nos circuitos de mercado mundial.

O objetivo deste artigo é traçar um panorama desse processo de valorização econômica do babaçu no mercado local e internacional. Trata-se de pesquisa de caráter qualitativo, centrada em análise crítica de relatos de letrados que destacam as palmeiras de babaçu e seus benefícios, textos de pesquisas e notas técnicas diversas sobre o recurso, assim como matérias de jornais que abordam o babaçu e seus subprodutos na economia oficial. O material aqui citado envolve escritos em livros, revistas e/ou periódicos e foram compilados durante pesquisa



realizada na Biblioteca Pública Benedito Leite e em acervo da Comissão Pastoral da Terra, ambos localizados na capital maranhense.

Diante das análises, constatou-se que a projeção econômica do produto babaçu no mercado local e mundial foi sendo progressivamente acompanhada pela obliteração dos camponeses diretamente envolvidos com a extração do babaçu. Desse modo, há uma constante invisibilização dos extrativistas nas fontes oficiais aqui citadas, que abordam uma economia do babaçu. É evidente a tentativa de apagamento da agência dos extrativistas e, portanto, de uma memória sobre esse campesinato maranhense, mesmo quando, a partir das últimas décadas do século XX, mulheres extrativistas reafirmaram a identidade de *quebradeiras de coco*² e assumiram proeminência na economia do babaçu.

O Babaçu como produto comercial e industrial

O final do século XIX marcaria o início da exploração comercial da amêndoa do babaçu, o que se dá, paralelamente, ao crescente processo de declínio econômico dos dois principais produtos de exportação do Maranhão, o algodão e a cana-de-açúcar. Desde a segunda metade daquele século, indústrias de óleo e sabão faziam uso do babaçu, embora as fábricas maranhenses de extração de óleo não fossem exclusivamente voltadas para a sua industrialização (AMARAL FILHO, 1990, p.72). Nos anúncios de jornais, chegava-se a instruir sobre como seria o modo adequado de extração da amêndoa, principal matéria de interesse dos comerciantes:

O coco babaçú é de difícil condução por ser muito pesado. Os anunciantes preferem comprar a vianda e para facilitar a extração desta lembrão que depois de ter uma ruma de cocos basta chegar-lhe um pouco de fogo (coivara) para então quebrá-los com presteza e facilmente extrair a vianda que com a acção do calor se desprende das paredes adherentes (PACOTILHA, 15/06/1891, p. 3).

Publicada em um dos jornais maranhenses de maior circulação no período, a informação acima é exemplar do processo de ocultação dos camponeses envolvidos com a coleta e a quebra do coco. Embora se indique a necessidade de quebrar o coco “com presteza”, não são os sujeitos

² As ações de quebradeiras de coco em conflitos com diferentes antagonistas (fazendeiros, grileiros, donos de barracões, etc.), pelo acesso a palmeiras de babaçu e pela terra, contribuíram significativamente para que elas se mobilizassem, afirmassem uma identidade e fundassem um movimento próprio – o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB). Com expressiva atuação no Maranhão, o MIQCB foi articulado em finais da década de 1980 e início da década de 1990, sendo integrado por quebradeiras de coco de mais três estados – Pará, Piauí e Tocantins.



envolvidos com a coleta, quebra e comercialização do coco o foco do anúncio, mas o produto babaçu em si.

Em 1867, a Firma Ribeiro e Hoyer, do comendador português João Pedro Ribeiro e do dinamarquês Martins Hoyer, teria feito a primeira exportação de babaçu em casca. Contudo, o produto, exportado para Liverpool, não encontrou lugar no mercado inglês por falta de equipamento capaz de extrair a amêndoa e foi todo jogado ao mar, constituindo um enorme prejuízo para a firma maranhense (MARANHÃO, 1942, p. 5; GONSALVES, 1955, p. 69-70). Já a primeira exportação de babaçu em amêndoas teria se dado em 1911 e o único mercado receptor do produto foi o de Hamburgo, na Alemanha. À época, a exportação do babaçu ainda era feita em pequena escala (MARANHÃO, 1942, p. 5-6).

Com o advento da Primeira Guerra Mundial e a consequente escassez mundial de óleos vegetais, as exportações do babaçu ganhavam impulso, apesar de que as firmas comerciais maranhenses ainda ocupavam modesta posição em comparação a de outras regiões do país. Os maiores compradores do produto para a fabricação de óleo comestível eram Rio de Janeiro e São Paulo (LACROIX, 2004, p. 18-19, 104). Um relatório do Ministério da Agricultura (1952, p. 35) aponta que, em 1917 e 1918, o babaçu constituía o terceiro produto de exportação do Maranhão.

Nas primeiras décadas do século XX, sobretudo na indústria alimentícia e de combustíveis e lubrificantes, intensificaram-se os estudos sobre o babaçu (GONSALVES, 1955, p. 71). As casas urbanas de exportação tornaram-se responsáveis pela organização e administração das atividades produtivas e pelo comércio do produto (AMARAL FILHO, 1990, p. 76). Ao mesmo tempo, zonas de produção foram desenvolvidas no Maranhão, fazendo com que uma firma tomasse a iniciativa de doar instrumentos de trabalho (machados-foice) aos camponeses, com o intuito de facilitar a extração das amêndoas (MARANHÃO, 1942, p. 6).

Nesse processo, ainda que indispensáveis à manutenção de uma economia do babaçu, os extrativistas seguiram marginalizados e a invisibilização de seu trabalho era uma constante. De um lado, os setores dominantes ofertavam aos camponeses ferramentas de trabalho, o que indica que havia pressões para que a produção fosse acelerada com vistas a atender à demanda do mercado e, de outro, contestavam a produção artesanal camponesa, vendo-a como rudimentar e substituível por um maquinário considerado mais eficiente.

Pressionados a acelerar a produção, os camponeses não obtinham ganhos justos desse trabalho, devido à cadeia de comercialização do produto, que os sujeitava a vender o coco por



valor irrisório a atravessadores e a adquirir mercadorias industrializadas por preço elevado. Trocavam o babaçu, mas também arroz e algodão, por produtos básicos (café, sal, querosene, etc.) no pequeno comércio mais próximo (LACROIX, 2004, p. 69, 103), estando submetidos a diferentes modalidades de apropriação de seu trabalho e do seu excedente por intermediários – tropeiros, lancheiros, usineiros, caminhoneiros, barraqueiros, donos de cantina. Essa experiência ampliava o fosso econômico entre os trabalhadores e os investidores e beneficiários da economia do babaçu (SANTOS; ANDRADE, 2009, p. 19).

Certo é que, nos anos 1920, intensificaram-se os discursos em torno da excepcionalidade do babaçu para a economia e a mecanização já era apresentada como alternativa desejável e viável para o futuro dessa economia. Com efeito, em 1922, o engenheiro maranhense Brito Passos apresentou um quebrador de babaçu que ampliaria a produção de amêndoas (MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, 1952, p. 35). E, em uma obra do final da década de 1920, que trata do babaçu e do problema do combustível, Abreu (1929) traz um modelo de máquina desenvolvido nos EUA destinado a “abrir côco-babassú e congêneres”, o que aponta para o interesse crescente dos industriais em mecanizar a extração das amêndoas.

Com a Grande Depressão de 1929, todas as unidades de beneficiamento do babaçu, instaladas no Maranhão por empresas francesas, belgas, norte-americanas e norueguesas após a Primeira Guerra, abriram falência (ALMEIDA, 1995, p. 18). Apesar disso, o babaçu seguiu nos anos 1930 e durante todo o Estado Novo como um dos principais produtos no quadro das exportações locais.

A partir da década de 1930, registram-se vários textos e imagens sobre a palmeira de babaçu e seu fruto, que enfocam da beleza natural ao potencial econômico dos babaçuais. O babaçu seria “a maior fonte de nossa riqueza da hora actual”, constituindo “o ouro fosco com que se equilibra a economia do Estado”, razão pela qual se lamentava não haver capital suficiente para a sua industrialização, que seria a tábua de salvação para soerguer a economia maranhense (TRIBUNA, 26/06/1936, p. 6).

As palmeiras de babaçu aparecem constantemente exaltadas em discursos de letrados, que comumente também fazem referência ao poeta romântico Gonçalves Dias (1823-1864) e sua *Canção do Exílio*. O dia da morte de Gonçalves Dias (2 de novembro) passou a ser lembrado, especialmente entre os anos 1880 e 1950, em comemorações de caráter cívico, quando estudantes, professores e políticos saíam às ruas em desfiles nos quais geralmente eram



inclusas imagens ou réplicas em tamanho menor de folhas ou frutos de palmeiras de babaçu (BARROS, 2007, p. 56-62).

Em 1936, na poesia *Babassú*, lembrava-se que, ao cantar liricamente o Maranhão como “a terra das palmeiras”, Gonçalves Dias pensara não só como poeta, mas também como “profundo sociólogo” que captara “o fenômeno econômico de nossa terra”:

O lyrismo de Antonio Gonçalves Dias cantando o Maranhão como a terra das palmeiras a traduziu, nos rythmos dessa canção tão formosa como lapidar os suaves encantos naturaes do Maranhão, abarcou, no entanto, com a sua visão de profundo sociologo o phenomemo economico de nossa terra (TRIBUNA, 26/06/1936, p. 6).

O destaque à riqueza natural maranhense, consubstanciada na palmeira de babaçu, consiste no referencial estético central da poesia *Ode ao Maranhão* de Oliveira Roma, poeta vinculado ao simbolismo, teatrólogo, jornalista e jurista, nascido no município maranhense de Chapadinha:

Formoso Maranhão,
Cuja brisa ás palmeiras beija a palma,
Escuta, paternal, a vibração
Das cordas de minha alma!
[...] (O GLOBO, 28/07/1940)

De fato, as palmeiras de babaçu, além de fonte de riqueza, tornaram-se símbolos do Maranhão. Até nas interpretações marcadamente econômicas, é comum se observar linhas poéticas nas quais as palmeiras são percebidas como elemento constitutivo da própria identidade e cultura maranhenses. Mas mesmo nesses casos, as ações dos homens e mulheres camponeses não aparecem.

O Maranhão é realmente a terra da palmeira, mas, sobretudo, da palmeira de babaçu. A onda vêrde desses palmeiraes, num milagre da natureza, invade-lhe quazi todo o território; cresce, soberba, da linha litoranea até os entrepostos mais rijos dos sertões, alastre pela baixada e chega a inundar o Maranhão numa das mais estupendas prodigalidades da Providência dadivosa (TRIBUNA, 26/06/1936, p. 6).

No contexto estado-novista foi lançada a *Revista Athenas*, periódico que deveria servir de lócus de difusão do processo de reconstrução das supostas tradições culturais e literárias e de desenvolvimento econômico do Maranhão, associados ao período imperial escravista, quando o estado chegou a ocupar a posição de terceira maior economia do país.³ Dirigida por

³ “Na tentativa de construção da identidade nacional sob o patrocínio do Estado Imperial, no início do século XIX, uma série de intelectuais e poetas maranhenses começou a se destacar no plano nacional. Por causa dessa cultura inclinada às letras, a região recebeu (ou se deu!) o aposto de ‘Athenas Brasileira’. Essa condição, de ateniense, de prosperidade, foi transposta a todos os maranhenses como sua condição essencial. Um provincianismo tão ou mais refinado que o nacionalismo”. Durante a Primeira República e a Era Vargas, “as elites



João Pires Ferreira, jornalista e escritor, o periódico trazia na capa de seu primeiro número, publicado em 1939, uma imagem de palmeiras de babaçu, com a seguinte menção: “A selva prodigiosa de fructos optmos, que será, talvez, num amanhã próximo, um dos factores da economia maranhense” (ATHENAS, 1939).

Durante o Estado Novo, os babaçuais eram vistos como “reservatórios naturais estratégicos de matéria-prima” e o governo buscou privilegiar normas legais de preservação do recurso, bem como disciplinar o acesso às palmeiras de babaçu, a fim de atender a uma economia do babaçu para os mercados (ALMEIDA, 1995, p. 19).

Assim, observa-se que o processo de valorização econômica e comercial do babaçu – guiado especialmente por governantes e empresários – e a construção simbólico-cultural do Maranhão como a Terra das Palmeiras foram acompanhados pela invisibilização simbólica ou pela tentativa de exclusão efetiva dos camponeses envolvidos com a coleta e quebra do babaçu (BARBOSA, 2008, p. 258-259). E esse processo de exclusão social e simbólica do trabalho camponês do quadro de representações sobre o babaçu e sobre sua economia se consolidaria, de modo mais marcante, na segunda metade do século XX, com as políticas de “modernização” e mecanização do campo brasileiro.

Nos anos 1930 e 1940, a produção de amêndoas de coco babaçu no Maranhão estava orientada, sobretudo, para o mercado exterior, embora algumas outras regiões brasileiras também recebessem o produto. Até 1934, as exportações eram feitas para países europeus, como Alemanha e Holanda. Em 1940, a Venezuela passou a ser um consumidor do produto e, em 1941, foram exportadas 2.300 toneladas de babaçu para a Colômbia. No entanto, nesse período, a maior parte da produção era destinada aos Estados Unidos, considerado um centro receptor com modernos mecanismos de extração de óleo (MARANHÃO, 1942, p. 13-16).

De fato, a Segunda Guerra Mundial, assim como ocorrera com a Primeira, impulsionou a economia maranhense. O mercado norte-americano se voltou para o babaçu ao sofrer o bloqueio de suas fontes de matéria-prima utilizadas para a fabricação de sabão e de óleo lubrificante de máquinas. Em 1939, o babaçu representava metade da receita de exportação do

letradas dessa região tentaram recuperar o presente através da rememoração de exemplos do passado, especialmente do período 1850-1900, cuja geração teria justificado o título de Atenas Brasileira, o que serviria como uma espécie de remédio para sanar as mazelas provocadas pela estagnação econômica e ainda inspirar renovação nas letras maranhenses” (BARROS, 2010, p. 189).



Maranhão e, na segunda metade da década de 1940, os tropeiros preferiam transportar o coco em lugar dos produtos agrícolas (LACROIX, 2004, p. 104, 127).

O aumento no interesse comercial pelo babaçu veio acompanhado da publicação de um número significativo de obras e notícias sobre o produto e sua relevância econômica⁴. Produzida pelo setor nacional de estatística, em 1937, foi publicada a obra *O babaçu no estado do Maranhão*, relançada em 1942 e divulgada em língua portuguesa e inglesa. Nela, afirma-se que “de todos os pontos do País e do Exterior era a obra em aprêço insistentemente solicitada por quantos se empenhavam em conhecer com segurança as imensas possibilidades da valiosa palmeira nativa que tem seu principal habitat em terras maranhenses” (MARANHÃO, 1942, p. 4). O livro foi reeditado exatamente no momento em que “[...] o Maranhão recebe a honrosa visita de lusida comissão de técnicos norte-americanos, que aqui vêm realizar estudos sôbre as substâncias oleaginosas de que é rica esta região” (MARANHÃO, 1942, p. 4).

Em 1942, foram firmados os Acordos de Washington sobre o Babaçu, obrigando o Brasil a exportar amêndoas e óleos de babaçu aos Estados Unidos (LACROIX, 2004, p. 19). O resultado disso foi o Decreto-Lei nº 573, de 4 de fevereiro de 1942, assinado pelo interventor Paulo Ramos⁵, o qual “autoriza o Govêrno a permitir a utilização, a título gratuito, dos frutos de babaçuais pertencentes ao Estado, a empresas ou firmas nacionais que se comprometerem a instalar, no território maranhense, usinas para a industrialização integral do côco” (MARANHÃO, 1942). Sem dúvida, essa política capitalista desconsiderava as regras e valores que regiam o trabalho dos extrativistas e, progressivamente, implicaria na marginalização do campesinato local na crescente economia do babaçu e quanto ao acesso à terra.

Considerada necessária para a construção de um “Maranhão Novo”, essa política era vista, pela imprensa alinhada ao Estado Novo, como parte da “larga somma de serviços prestados ao Maranhão pelo dr. Paulo Ramos”, um “trabalho gigantesco de renovação e recuperação econômica” (OLIVEIRA, 1940). E, por meio dessa proposta, “fomentou-se a agricultura, com leis de assistência e amparo ao homem rural; abriram-se rodovias, buscando

⁴ Em 1937, “O babaçu”, “O babaçu na economia nacional”, “O babaçu e a pauta do Tesouro”, “O côco babaçu no Brasil”; em 1938, “O dia do babaçu”, “Industrialização do babaçu”, “Babaçu – combustível”; em 1939, “Do babaçu tudo se aproveita”, “O babaçu no mercado americano”, “A riqueza do babaçu”; no ano de 1940, “Mercado de babaçu”, “O babaçu e o govêrno maranhense”; em 1941, “Babaçu do Maranhão para a Venezuela”, “Café e babaçu”, “Babaçu barbeado” (DIRETÓRIO REGIONAL DE GEOGRAFIA, 1961, p. 109-114).

⁵ Paulo Ramos assumiu o Governo do Estado do Maranhão em 1936 e esteve no cargo de interventor até 1945. Em 13 de abril de 1937 proferiu uma conferência na Associação Comercial do Rio de Janeiro cujo tema era “O Babassú e o seu valor na economia nacional” (MARANHÃO, 1942, p. 18).



os altos centros de produção, ligando entre si, pontos extremos do território maranhense, facilitando o escoamento dos productos extractivos” (OLIVEIRA, 1940).

Segundo os registros oficiais, o governo estava tomando medidas para organizar a produção e para a melhoria das condições materiais de trabalho dos extrativistas. Entretanto, se o discurso é de apoio e assistência ao trabalho dos camponeses, o interesse dos setores dominantes era essencialmente o de viabilizar o escoamento dos produtos oriundos das áreas rurais maranhenses. Assim, além da abertura das terras do Maranhão para a exploração econômica do grande capital, as propostas de fixação dos camponeses tinham apenas pretensões econômicas de ampliar a produção e, como aponta Almeida (1995, p. 18, 22), baseavam-se no equívoco de que os extrativistas eram sujeitos nômades, errantes e sem rumo.

Desse modo, embora os textos oficiais se refiram à importância do babaçu e ao extrativismo, geralmente não fazem alusão direta aos sujeitos ocupados com essa atividade. Quando retratados, os agroextrativistas aparecem como apêndice de um texto cujo conteúdo central é a grande riqueza natural do estado. E, mesmo nas representações poéticas sobre a Terra Gonçalves e suas palmeiras, são presentes os pássaros e as riquezas naturais, mas não os camponeses.

Data de 1942 um registro oficial que se refere, de modo indireto, aos extrativistas. É a obra elaborada pelo Setor de Estatística do Estado do Maranhão, que destaca as etapas de extração da amêndoa do babaçu.

A colheita do babassú é feita pela apanha do côco no solo, debaixo das palmeiras. O fruto logo se torna amadurecido, cai ao pé da palmeira, e o homem só tem o trabalho de apanhar os côcos e conduzi-los ao quebramento, para a extração da amêndoa. [...] O quebramento do coco ainda é feito pelo processo rotineiro do machado, e nêle se empregam as famílias dos habitantes do interior do Estado. O quebramento consiste no seguinte: - O operador prende o machado nos pés; conservando o gume para cima, sobre a lâmina (gume) é colocado o côco com uma das mãos, enquanto a outra, que empunha um toro de madeira (macéta), desfere um golpe violento sob cuja força se abrem o endocarpo e o mesocarpo até a retirada da semente (amêndoa). (MARANHÃO, 1942, p. 9)

Na descrição, sugere-se que essa é uma atividade fácil, minimizando o trabalho camponês, como se o próprio coco se doasse ao “homem”, que “só tem o trabalho” de apanhá-lo e conduzi-lo ao quebramento. Também é significativo que o fragmento obscureça a importante presença das mulheres no extrativismo, embora aponte que “o homem apanha o coco” e “as famílias” (provavelmente mulheres e crianças) atuam no “quebramento do coco”.

Outro fragmento, publicado no jornal *Tribuna* (26/06/1936, p. 6), discorre sobre a relevância do babaçu, porém qualifica a quebra do coco como primitiva e o extrativismo como



trabalho feito sem esforço: “[...] Apanhado ao chão, quebrado por processo primitivo [...]. Valorizado, ou não, adquirido sem esforço, porque é só apanha-lo ao chão, o babassú de algum tempo para cá é um dos nossos mais seguros recursos”.

Em 1938, uma reportagem publicada no *Diário do Norte* (19/04/1938), porta-voz oficial do Estado Novo no Maranhão, evidenciava o babaçu como fonte de riquezas, mas lamentava a falta de condições locais para a sua industrialização. Na mesma direção, outro periódico ressaltava:

Até agora o que temos feito é entregar a maior parte desse thesouro. Só aproveitamos uma parte mínima. O resto é desperdiçado, porque, á falta de capitais para a sua industrialização, o Maranhão abandona o côco que poderá ser aproveitado [...] e, portanto, serve para o nosso soerguimento econômico (TRIBUNA, 26/06/1936, p. 6).

A falta de uma máquina para quebrar o babaçu era apontada como um dos principais problemas para a economia local. Em 1937, foi feita a demonstração de uma nova máquina, a qual, na visão dos membros da Associação Comercial do Maranhão (ACM), produzia resultado desejado, pois, diferentemente das demais, não quadrava e inutilizava o coco (REVISTA DA ACM, 1937) e era capaz de quebrar 100 cocos por minuto (LACROIX, 2004, p. 104).

Sabe-se que a ideia de que a máquina produziria de modo mais eficaz, qualificado e econômico do que os trabalhadores está presente desde o nascimento das fábricas, como mostra Perrot (1988, p. 19) em estudo sobre as fábricas francesas no contexto urbano do século XIX. No que concerne à economia do babaçu, o emprego da máquina anularia os camponeses, levando-os à condição de meros coletores na cadeia produtiva do babaçu, o que também poderia sinalizar a substituição de seu trabalho por outro tipo de trabalhador.

Similar ao ocorrido na transição para o capitalismo industrial inglês, analisada por Marx (1975), desenhou-se também, no Maranhão do século XX, um conflito central da luta de classes, uma insidiosa luta do setor empresarial para “dominar” com máquinas o processo de trabalho artesanal dos quebradores de coco. Sem dúvida, a incessante busca por uma máquina eficiente estava relacionada também à tentativa de disciplinar os agroextrativistas nos seus espaços de trabalho.

Em 1943, um registro dizia que “ao refletir sobre o que aconteceu com o café vejo quanto devemos procurar, desde cêdo, os caminhos certos para o babassú, que abre novas perspectivas à economia não só do Maranhão, mas de todo o Brasil” (ESCOBAR FILHO, 1943). Nesse período, o Departamento de Estatística organizou uma “magnífica exposição” da



“enorme riqueza, em potencial existente no fruto da palmeira nativa que constitui a maior fonte de renda do Estado” (ESCOBAR FILHO, 1943), que destacava os derivados do babaçu, produzidos pelos camponeses. No mesmo registro, chama atenção a descrição determinista/naturalista, e mesmo etnocêntrica, da condição camponesa:

Lá estão, em destaque, objetos fabricados pelos nossos caboclos com a casca [...] do babassú. Cálice, côpos, bilros, cachimbos, fusos preparados rudimentarmente, quasi sem alterar a conformação das partes até inaproveitadas do precioso côco. E depois, as fibras, os fios, mil e um artefatos das robustas istrias, inclusive rebenques, uma revelação dos hábitos do homem do interior que não se aparta do cavalo e está sempre lembrando do chicote (ESCOBAR FILHO, 1943).

O óleo extraído da amêndoa era reconhecido, por técnicos e pesquisadores, como “[...] excelente sucedâneo da banha, do azeite e da manteiga e tem grande consumo na indústria como combustível e lubrificante além de ser utilizado na fabricação de sabonetes etc.” (MARANHÃO, 1942, p. 14).

O posicionamento do governo estado-novista diante da economia do produto deveria ser observado na “eloquência” e na “firmeza com que nosso Interventor Paulo Ramos falou aos paulistas na sua última viagem, oferecendo-lhes um ‘Eldorado’ no Maranhão” (ESCOBAR FILHO, 1943, s/p). Na ocasião, a carência de transportes era apontada pelos setores dominantes como “um dos entraves ao progresso dessa preciosa e inesgotável fonte de riquezas” (ESCOBAR FILHO, 1943, s/p).

Nesse período, a ausência de um parque fabril de extração de óleo num estado rico em babaçu era vista como outro grande problema. Assim também eram reiteradas as necessidades de um maquinário voltado à exploração do produto:

Uma das dificuldades apresentadas no problema do babassú é, sem dúvida, a falta de um aparelhamento (maquina de quebrar) que satisfaça as condições exigidas pela resistência do fruto, seja de facil manejo, possa ser conduzida facilmente para os palmeirais, onde se faz a extração da semente, e venha a ser adquirida por preço acessível aos poucos recursos dos lavradores (MARANHÃO, 1942, p. 10).

Verifica-se que, nas perspectivas em que se pensava que as máquinas poderiam ser adquiridas pelos extrativistas a baixo custo, o que se colocava à prova era a habilidade dos trabalhadores e sua capacidade de trabalho sem o aparato técnico. Além disso, como parte da estrutura capitalista, a aquisição da máquina como obrigação ao trabalhador representa a dominação daquele que deveria vender sua força de trabalho e, ao mesmo tempo, adequar-se ao trabalho nos padrões exigidos pelo mercado. Com efeito, como há algum tempo já destacara



Marx (1987), nas relações capitalizadas, o uso da maquinaria opera submetendo o trabalhador aos produtos visíveis de seu trabalho, que se revelam, assim, dominadores de seu ofício.

O Babaçu do Pós-Segunda Guerra aos anos 1990

Ao fim da Segunda Guerra Mundial, a indústria extrativa do babaçu predominava na balança comercial do Maranhão, mas a produção ainda era considerada baixa diante do potencial do recurso. Criada em 1945 pela ACM, a Comissão da Campanha da Produção Agropecuária⁶ concluiu que o aumento no valor dos produtos agrícolas e extrativistas levou à diminuição em vez de acelerar a produção, visto que os camponeses não aspiravam por uma vida melhor e que, por isso, era necessária uma ação conjunta do poder público e da classe comercial no sentido de despertá-los para a produção agroextrativista (LACROIX, 2004, p. 22).

Apesar do discurso de beneficiamento aos trabalhadores do campo, a Campanha da Produção (1948-1958) consistia em iniciativas pelas quais se almejava o crescimento da produção agroextrativista. Nesse sentido, ela operou distribuindo ferramentas de trabalho “a preço de custo” e empregou a fiscalização de técnicos nas áreas produtivas.

Dentre as medidas governamentais, houve ações no setor de transportes para a construção de estradas que dessem maiores e melhores condições para o escoamento da produção. Além disso, a elaboração de uma “nova” Lei de Terras do Maranhão, de autoria do interventor federal no Estado, Saturnino Belo, consolidada no Decreto nº 385 A, de 30 de julho de 1946, concedia gratuitamente terras para que nelas fossem instaladas culturas permanentes, destacando-se o babaçu em meio a outras espécies de vegetais de valor econômico (SHIRAISHI NETO, 1998, p. 35-36).

Entre os anos 1940 e 1950, no auge da comercialização do babaçu, houve declínio na produção algodoeira no Maranhão e o arroz ainda era pouco representativo no quadro das exportações do estado. Até o início dos anos 1950, as fábricas têxteis recebiam os principais investimentos maranhenses (AMARAL FILHO, 1990, p. 156), mas, à medida que faliam, aumentavam os investimentos na industrialização do babaçu. No início da mesma década, já havia onze fábricas de babaçu implantadas em São Luís, Caxias, Codó, Coroatá, Timon,

⁶ Em 1948, sob o nome apenas de Campanha da Produção, foi reiterado o compromisso em prestar serviços de assistência técnico-agrícola, sanitária, de educação rural e de armazenamento e proteção de produtos, vistos como potenciais para desenvolver as atividades rurais e as técnicas da indústria extrativa (LACROIX, 2004).



Bacabal e Imperatriz (LACROIX, 2004, p. 105), expansão que se daria até, pelo menos, os próximos dez anos (AMARAL FILHO, 1990, p. 157).

Na década de 1950, os três principais produtos de exportação do Maranhão eram o arroz, a torta e o óleo de babaçu (AMARAL FILHO, 1990, p. 74). No mesmo período, o produto era a base da economia maranhense, constituindo cerca de 75%, e a base da receita estadual, cerca de 60% (GONSALVES, 1955, p. 205). E, dada a sua importância, havia situações de roubo e furto do coco nas casas comerciais de São Luís, o que levava comerciantes a pedirem maior atuação da polícia para combater e prevenir essas ocorrências⁷.

Em 1957, Orlando Valverde, geógrafo que desenvolveu pesquisas na Amazônia durante 30 anos, pontuava:

Realmente, o babaçu [...] é uma palmeira que representa uma riqueza digna de toda a atenção pelos poderes públicos, dadas as suas inúmeras utilidades. Dela são extraídos, hoje em dia, sobretudo o óleo empregado nas indústrias de comestível e de sabão, e a torta para a alimentação do gado. Poderão ser também obtidos por processos industriais diversos, a glicerina, um sucedâneo de chocolate, o pixe, o carvão ativado (para decolorante), combustível (como lenha ou matéria-prima para coque ou gasogênio), plásticos, capachos e escovas grosseiras (das fibras). A produção local utiliza as folhas e o caule do babaçu como material de construção das casas pobres, e o palmito para alimentação do gado, especialmente dos porcos, e também das pessoas (VALVERDE, 1957, p. 3).

Nessa altura, para os investidores, a crise na produção não estaria mais vinculada à falta de aparato técnico, mas à irregularidade na oferta de amêndoas necessária aos mercados consumidores, o que resultaria em grande prejuízo para a economia nacional. E, novamente, o “nomadismo” dos trabalhadores era apontado como empecilho para o desenvolvimento adequado da economia do babaçu (ALMEIDA, 1995; LACROIX, 2004). Preocupados com o econômico, reduzido a questões monetárias e financeiras, os investidores não faziam referências diretas às relações de trabalho no campo, e os noticiários estavam frequentemente impregnados de visões pejorativas e preconceituosas sobre os camponeses.

Um artigo de 1953, redigido pelo jornalista e literato Odylo Costa Filho (1953), parece exceção ao apontar que a população que vivia dos babaçuais estava entre as mais miseráveis do Brasil. Mencionando as condições precárias de vida dos camponeses, o artigo ressalta que o babaçu tinha deixado de ser uma das principais fontes de alimentação do maranhense para se tornar matéria viva de comércio, riqueza na mão dos comerciantes, grandes proprietários de

⁷ Sobre denúncias de roubos e furtos, ver, por exemplo, *Diário do Norte* (03/02/1940), *Diário do Norte* (19/04/1940), *O Imparcial* (03/03/1941) e *Jornal Pequeno* (08/04/1954).



terras e negociantes do estado. O mesmo texto aponta que o caboclo (termo comumente usado para se referir ao homem do campo), “sem motivos de apêgo à terra, que não possui, está sempre em trânsito, pronto a se evadir para outras regiões, fugindo da floresta agressiva, onde sua fixação é dificultada pela própria legislação, que protege o vegetal e não o homem” (COSTA FILHO, 1953). Nota-se que, embora qualifique o homem do campo como nômade, não destoando de setores dominantes capitalistas interessados na economia do babaçu, Costa Filho (1953) parece atento ao processo intenso de exclusão dos agentes sociais que lidavam diretamente com o babaçu, justificando a mobilidade dos camponeses dadas as péssimas condições de vida por eles enfrentadas e a falta de preocupação dos investidores e do Estado com esses sujeitos.

De fato, o deslocamento será comum ao campesinato maranhense e longe de demonstrar indiferença em relação àquilo que tenham conseguido construir, indica a persistência em continuar lutando por um espaço próprio e definitivo (WANDERLEY, 1999), por condições dignas de existência. Porque recorrentemente retiram os sujeitos camponeses do seu contexto material de existência, inscrevendo-os como potencialmente dispensáveis ou trabalhadores inadequados para a economia monetária e financeira, governantes, economistas e letrados tornam-se incapazes de ver os deslocamentos de homens, mulheres e famílias camponesas como alternativa possível empreendida por estes sujeitos para garantirem melhores condições de vida e trabalho.

No mesmo ano em que Costa Filho (1953) falava sobre as difíceis condições dos agroextrativistas, o Departamento de Iluminação e Gás do Ministério da Viação fez alguns experimentos com o babaçu utilizando a Usina Piloto de propriedade daquele Ministério. A esse respeito, noticiava-se que

[...] as experiências na Piloto foram iniciadas há dois meses. Já foram feitas quinze destilações e deverão ser feitas ainda cerca de cinquenta. Tais destilações visam o aproveitamento das cascas do côco babaçu que atualmente ficam abandonadas ao pé da palmeira e representam uma verdadeira fonte de energia perdida (JORNAL PEQUENO, 11/08/1953, p. 4).

Em 1954, a Campanha da Produção destinou Cr\$ 13.608,00 para estudos sobre o babaçu, cujo campo de investigação foi o lugarejo Mata, em São Luís. De início, foi feito um desbaste no palmeiral, no intuito de multiplicar os babaçuais na área. Na época, o governo encomendou, a empresas do sul do país, 50 aparelhos mecânicos de quebra do coco destinados à revenda por preço de fabricação. Essa política de governo não levava em conta as condições



e os anseios dos trabalhadores que, por seu turno, não aceitaram ou não se adaptaram aos quebradores mecânicos (LACROIX, 2004, p. 87-88, 107).

De fato, ao longo dos anos, tem sido comum que os trabalhadores do babaçu não aceitem as tecnologias impostas pelos economistas e governantes visando à substituição da quebra manual do coco. Os camponeses tendem a ver a máquina de quebrar coco como um meio de disciplinamento, um instrumento de dominação e expropriação, que caminha na contramão de seus saberes e fazeres ancestrais.⁸

Ora, as tentativas levadas a cabo pelos agentes da economia de mercado com o propósito de desenvolver máquinas para extrair a amêndoa e aproveitar o babaçu, de um lado, e os camponeses se recusando a aceitá-las, de outro, constituem um aspecto central no conjunto de experiências que compõem a história social do campesinato no Maranhão ao longo do século XX. E, aqui, como diria Thompson (1998), evidenciam-se confrontos entre uma economia de mercado que se pretende inovadora e a economia moral dos mais pobres, neste caso em particular, fundada na cultura e nos costumes dos trabalhadores do campo.

Não obstante o processo de desqualificação do camponês na economia oficial do babaçu, que evidencia o conflito travado entre o capital e o trabalho, próprio às transições da ordem artesanal para a industrial, no caso estudado, as tradições artesanais acabam submetendo a lógica industrial ou são por ela incorporadas, longe de serem por ela destruídas. Na luta contra as máquinas, há fortes indícios do crescente poder dos trabalhadores do coco babaçu. Daqui nascem identidades e reforçam-se lutas, as quais serviram ao empoderamento das mulheres quebradeiras de coco babaçu.

Em fins da década de 1950, estratégias de intervenção também foram implementadas pelo Conselho Nacional de Economia (CNE). Em 1957, um decreto presidencial criou o Grupo de Estudo do Babaçu (GEB) e a fundação do Instituto Estadual do Babaçu (INEB) também representou a ampliação dos investimentos no setor (ALMEIDA, 1995, p. 19). De qualquer maneira, a decisão de criar o INEB não levou em consideração a participação efetiva e política dos grupos envolvidos diretamente com o extrativismo (AMARAL FILHO, 1990, p. 41). O

⁸ Depois da fundação do MIQCB, a recusa a máquinas por parte das quebradeiras de coco, relaciona-se a uma postura de maior liberdade e autonomia no âmbito da produção. Além disso, elas ressaltam a relevância de seu trabalho ao proceder com a quebra manual do coco, na qual são extraídas as amêndoas, mas também o mesocarpo, usado para a produção de multimustura para mingaus e bolos, e a casca, utilizada na feitura do carvão. As quebradeiras de coco têm atuado em cooperativas e fábricas especialmente para a produção de óleo, sabonete e sabão do babaçu.



referido Instituto foi extinto em 1984, vinculando-se à Secretaria de Recursos Naturais (FERREIRA, 2005, p. 195).

No final da década de 1950, destacava-se no Maranhão a área que ocupa um terço de seu território, a Zona dos Cocais. Dizia-se que o “babaçu é o lidimo representante dessa zona por constituir o sustentáculo da economia maranhense” (JORNAL PEQUENO, 01/05/1958, p. 3), contudo ainda permanecia a preocupação com a industrialização do babaçu, o que motivou o desenvolvimento de outra máquina para a quebra do coco. Nesse equipamento “o coquilho é cortado e as amêndoas são separadas pelo cortador-centrífugo” (GRUPO DE ESTUDO DO BABAÇU, 1959, p. 237).

Até a década de 1960, houve tentativas de aproveitamento integral ou semi-integral do coco babaçu pela indústria. A indústria de óleo babaçu aparecia, ao lado da indústria do arroz, como excelente alternativa de investimento. O mercado consumidor de óleo bruto do babaçu também se ampliava no centro-sul do país. Nesse contexto, podem ser destacados dois processos concomitantes, que implicaram em mudanças na produção de amêndoa no Maranhão: o crescimento industrial a nível nacional com maior sofisticação e modernização do mercado consumidor, e o aumento da produção local incentivado pela expansão da fronteira agrícola, que fez com que as terras e a força de trabalho fossem incorporadas ao processo de produção de mercadorias de natureza agropecuária e extrativa (AMARAL FILHO, 1990).

Nesse período, pesquisas diversas faziam referência ao produto e tinham a finalidade de orientar economistas, geógrafos, professores, homens de indústria e, principalmente, servir como fonte para futuras pesquisas escolares e acadêmicas. Em 1961, foi elaborado um levantamento bibliográfico por estudantes dos cursos de Geografia e História da Faculdade de Filosofia de São Luís do Maranhão, que catalogou 195 obras e noticiários sobre o babaçu, publicados entre 1854 e 1941. A bibliografia abrangia fichas sobre história e desenvolvimento do coco, estatísticas de exportação e consumo, análises químicas, aproveitamento industrial, defesa e estudo botânico da palmeira e produtos derivados (DIRETÓRIO REGIONAL DE GEOGRAFIA, 1961).

Apesar do investimento no setor de pesquisas, a situação da economia do babaçu era considerada difícil na década de 1960, pois o produto passava por problemas de exportação e era preciso promover “a recuperação e conquista de novos mercados para o babaçu diante da inexplicável retração dos diferentes países importadores, em todo o mundo” (JORNAL PEQUENO, 01/05/1962, p. 2). Registra-se grande estocagem do babaçu pelos produtores



maranhenses, os quais se encontravam descontentes com a contração das indústrias nacionais especializadas. O desafio era, portanto, acabar com os impasses que impediam a competição do óleo de babaçu nos mercados internacionais e abrir espaço para a livre exportação das amêndoas (JORNAL PEQUENO, 01/05/1962, p. 2).

Segundo Bandeira Tribuzi (1981, p. 34), pseudônimo do escritor José Tribuzi Pinheiro Gomes (1927-1977), nos anos 1970, era grande a dependência das atividades econômicas urbanas em relação ao setor primário: as principais indústrias do estado se vinculavam ao babaçu e o governo tinha a base de sua receita tributária (quase 70%) ligada à comercialização desse produto e do arroz.

A indústria do babaçu se desenvolveu independente dos incentivos estatais, os quais teriam de fato se efetivado somente a partir da década de 1970, por meio da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM)⁹ e da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) (AMARAL FILHO, 1990, p. 168), ambas integradas pelo estado do Maranhão e inseridas na “modernização conservadora” promovida pela “oligarquia Sarney”¹⁰, que se consolidara no poder político estadual simultaneamente ao processo de expansão do capitalismo monopolista para o Maranhão e a Amazônia (COSTA, 2015). Nesse contexto, a extrato-indústria passou da fase de aproveitamento parcial para o aproveitamento integral do babaçu (AMARAL FILHO, 1990, p. 40).

Além disso, segundo Mesquita (2001, p. 135), os incentivos fiscais da década de 1970, que buscavam assegurar o processo de ampliação e modernização das fábricas de aproveitamento do babaçu, não foram suficientes para promover mudanças significativas na organização e produção e nem mesmo na estrutura de comercialização do produto. Assim, a produção de babaçu permanecera organizada em torno da pequena produção familiar. Nos anos 1970 e 1980, a crise da economia do babaçu tomara proporções generalizadas (MESQUITA, 1996) e, em fins da década de 1980, o Estado passou por uma retração “restringindo sua ação

⁹ No ano de 1968, a SUDAM aprovou vários projetos econômicos no estado, alguns dos quais voltados à industrialização do babaçu e vinculados a empresas de beneficiamento do coco (ASSOCIAÇÃO COMERCIAL DO MARANHÃO, 1969).

¹⁰ O “Grupo Sarney”, denominado de “oligarquia Sarney” (COSTA, 2002) ou “dinastia Sarney” (GONÇALVES, 2000), chega ao poder político do estado em 1966, ano em que José Sarney foi eleito Governador do Maranhão. Esse governo assumia consigo o projeto de um “Maranhão Novo”, do “Maranhão Carajás”, preocupado com a infraestrutura e captação dos capitais sulistas e estrangeiros dentro do estado. Na prática, esse processo teve muitas implicações, dentre elas a expulsão dos menos favorecidos de suas terras de moradia, a intensificação de conflitos no campo (especialmente com a Lei Sarney de Terras de 1969) e a morte de camponeses.



à política ambiental e às alíquotas de importação coadunadas com a idéia de mercado aberto. Preponderam políticas de ação neoliberal” (ALMEIDA, 1995, p. 19).

Nos anos 1980, os extrativistas começaram a aparecer em páginas de alguns jornais e revistas como componentes de uma economia do babaçu. No limiar dos anos 1990, alguns desses mesmos veículos de divulgação chegaram a noticiar a extinção dessa economia e o desaparecimento das quebradeiras de coco, as quais, em décadas anteriores, sequer apareciam como sujeitos, muito menos como agentes exclusivos na quebra do coco babaçu.

Na década de 1980, o óleo de babaçu perdeu espaço no mercado de exportações e seus compradores voltaram os olhares para o óleo de copra da Malásia. As indústrias nacionais produtoras do óleo babaçu foram fortemente atingidas por essa concorrência. Os setores econômicos perguntavam-se, então, até quando as quebradeiras de coco sobreviveriam diante da incerta política econômica. Sem dúvida, a chamada reestruturação competitiva e a internacionalização da economia foram apenas novas formas de aumentar a exploração vigente. E, sem o lucro econômico que o babaçu representava, a devastação dos babaçuais tendeu a se tornar constante (TEMPOS NOVOS, 1990, p. 8), o que configurava uma ameaça à prática de trabalho desses camponeses.

Nesse contexto, técnicos e promotores de assistência em áreas rurais onde o extrativismo do babaçu era empregado desmereciam a prática como atividade econômica (PORRO, 1994). Nos anos 1990, as políticas neoliberais aceleraram as tensões entre o modo de vida desses trabalhadores e a economia de mercado, gerando ainda muitos conflitos no campo.

Face às pressões do capitalismo, algumas quebradeiras de coco organizaram cooperativas em diferentes municípios maranhenses, o que ajudou a diminuir a interferência dos intermediários e possibilitou que a amêndoa de babaçu fosse vendida por um preço mais justo (MARTINS, 2001; MESQUITA, 2001). Contudo, alguns desafios continuaram presentes no cotidiano dos camponeses, a exemplo da garantia de suas terras e acesso às palmeiras de babaçu e mesmo, para as cooperativas que produzem com a marca *Babaçu Livre*, o reconhecimento amplo de seus produtos e a difusão em um mercado mais abrangente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não obstante as adversidades enfrentadas pelas famílias extrativistas durante décadas, devido à fundação do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB),



mulheres agroextrativistas ganharam visibilidade não só na esfera da produção, como também na comercialização do babaçu. Antes, normalmente, essa comercialização era realizada pelos homens.

Não obstante a chamada “crise da economia do babaçu”, continuamente reiterada pelos documentos oficiais, pelos homens de economia e política, e que marca a literatura sobre o último quartel do século XX, é inegável a continuidade de uma economia dos extrativistas, que consiste em uma economia moral baseada nos costumes, nas regras e nos valores sociais das populações camponesas e transcende as questões monetárias imediatas (THOMPSON, 1998). Desse modo, ainda hoje, mulheres e homens extrativistas existem e resistem aos antagonismos sociais e continuam a empreender suas lutas e demandas políticas por reconhecimento, por melhores condições de trabalho, por terra para viver, e por um espaço digno na dinâmica dos mercados.

REFERÊNCIAS

ABREU, Sylvio. **O côco babassú e o problema do combustível**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura; Indústria e Comércio/Estação Experimental de Combustíveis e Minerios, 1929.

ALMEIDA, Alfredo Wagner. **Quebradeiras de côco babaçu – identidade e mobilização: legislação específica e fontes documentais e arquivísticas (1915-1995)**. São Luís: MIQCB, 1995.

AMARAL FILHO, Jair do. **A economia política do babaçu: um estudo da organização da extrato-indústria do babaçu no Maranhão e suas tendências**. São Luís: SIOGE, 1990.

BARBOSA, Viviane. Trabalho, conflitos e identidades numa terra de babaçu. **História Social**, Campinas, 14/15, p. 255-275, 2008.

BARROS, Antonio Evaldo. O processo de formação de identidade maranhense em meados do século XX”. **Tomo**, Aracajú, 17, p. 184-231, jul./dez. 2010.

BARROS, Antonio Evaldo. **O Pantheon Encantado: Culturas e Heranças Étnicas na Formação de Identidade Maranhense**. 320 p. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2007.

COSTA, Wagner. Do “Maranhão Novo” ao “Novo Tempo”: a trajetória da oligarquia Sarney no Maranhão. In: BARROS, Antonio Evaldo et al. (orgs.). **Histórias do Maranhão em Tempos de República**. Jundiaí: Paco Editorial, 2015, p. 189-235.



COSTA FILHO, Odylo. Babaçu... **Jornal do Povo**. São Luís, 12/03/1953, s/p.

D'ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão**. São Paulo: Siciliano, 2002.

DIÁRIO DO NORTE. São Luís, 03/02/1940.

_____. São Luís, 19/04/1940.

_____. São Luís, 19/04/1938.

DIRETÓRIO REGIONAL DE GEOGRAFIA. Babaçu, uma riqueza maranhense. Bibliografia. **Revista de Geografia e História**. São Luís, DRG/CNG/IBGE, 1961.

ESCOBAR FILHO. O Babassú. **Revista da ACM**. São Luís, janeiro 1943.

FERREIRA, Antônio José. O babaçu enquanto alternativa energética no Maranhão: possibilidades. **Ciências Humanas em Revista**. São Luís, 3(2), p. 187-202, 2005.

GONÇALVES, Fátima. **A Invenção do Maranhão Dinástico**. São Luís: EDUFMA, 2000.

GONSALVES, Alpheu. **O Babaçu**. Considerações científicas, técnicas e econômicas. Série Estudos e Ensaios, n. 8. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura/Serviço de Informação Agrícola, 1955.

GRUPO DE ESTUDO DO BABAÇU. **Babaçu**. Estudo técnico econômico. Relatório do G.E.B. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura/CNEPA-SNPA, 1959.

JORNAL PEQUENO. São Luís, 01 de maio de 1962, p. 2.

JORNAL PEQUENO. São Luís, 01 de maio de 1958, p. 3.

JORNAL PEQUENO. São Luís, 08 de abril de 1954.

JORNAL PEQUENO. São Luís, 11 de agosto de 1953, p. 4.

LACROIX, Maria de Lourdes. **A Campanha da Produção (1948-1958)**. São Luís: ACM, 2004.

MARANHÃO. **O babaçu no estado do Maranhão**. São Luís: Governo do Estado/ Departamento Estadual de Estatística, 1942.

MARTINS, Cynthia. Acesso aos babaçuais e a relação entre as atividades econômicas no Médio Mearim, Baixada Maranhense, Tocantins e Piauí. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner et al. (orgs). **Economia do babaçu**: Levantamento preliminar de dados. São Luís: MIQCB/Balaios Typographia, 2001, p. 139-180.



MARX, Karl. Teorias da Mais Valia (Livro 4). In: MARX, Karl. **O Capital**. Crítica da Economia Política. São Paulo: Bertrand Brasil, 1987, p. 384-406.

MARX, Karl. O Processo de Produção do Capital (Livro 1). In: MARX, Karl. **O Capital**. Crítica da Economia Política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975, p. 201-356.

MESQUITA, Benjamin. As relações de produção e o extrativismo do babaçu nos Estados do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner et al. (Orgs). **Economia do babaçu**: Levantamento preliminar de dados. São Luís: MIQCB/Balaios Typographia, 2001, p. 73-138.

MESQUITA, Benjamin. A crise da economia do babaçu no Maranhão (1929-80). **Revista de Políticas Públicas**, São Luís, 2(2), 1996.

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA. INSTITUTO DE ÓLEOS. **Babaçú**. Comissão de Desenvolvimento Industrial. Rio de Janeiro, C.N.E.P.A/S.N.P.A, 1952.

O GLOBO. São Luís, 28 de julho de 1940.

O IMPARCIAL. São Luís, 03 de março de 1941.

OLIVEIRA, Paulo. O Maranhão Novo. **O Globo**, São Luís, 28 de agosto de 1940.

PACOTILHA. São Luís, 15 de junho de 1891, p. 3.

PEREIRA, Francisco Fernandes. Poranduba Maranhense ou Relação Histórica da Província do Maranhão. **Revista Trimensal do Instituto Histórico**. São Luís, Tomo Liv. P. I, abril 1890.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história**: operários, mulheres e prisioneiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

PORRO, Roberto. As Reservas Extrativistas do Babaçu. In: CNDDA. A Amazônia Brasileira em Foco. **II Seminário Maranhense de Defesa e Desenvolvimento da Amazônia**. Rio de Janeiro, CNDDA, 1994, p. 134-141.

REVISTA DA ACM, São Luís, fev.1937.

SANTOS, Murilo; ANDRADE, Maristela. **Fronteiras**. A expansão camponesa na Pré Amazônia Maranhense. São Luís: EDUFMA, 2009.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim. **Inventário das Leis, Decretos e Regulamentos de Terras do Maranhão – 1850/1996**. Belém: Supercores, 1998.

SILVEIRA, Simão Estácio da. **Relação sumária das cousas do Maranhão**. São Paulo: Siciliano, 2001.



TEMPOS NOVOS. Maranhão, ano VII, n. 66, dezembro de 1990.

THOMSPON, Edward. **Costumes em comum**. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TRIBUNA. Matutino Independente. São Luís, 26 de junho de 1936, p. 6.

TRIBUZI, Bandeira. **Formação econômica do Maranhão**: uma proposta de desenvolvimento. São Luís, FIPES, 1981.

VALVERDE, Orlando. Geografia Econômica e Social do Babaçu no Meio Norte. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, 19(4), p. 381-420, out./dez. 1957.

WANDERLEY, Maria de Nazareth. Raízes históricas do campesinato brasileiro. In: TEDESCO, Juan Carlos (Ed.). **Agricultura familiar e perspectivas**. Passo Fundo: EDIUPF, 1999, p. 21-55.

Artigo recebido em: dezembro/2021

Artigo aceito em: junho/2022



**UM “VISTOSO ALTAR NO TEMPLO DA MINERVA AMERICANA”:
EM TORNO DE ELOGIOS BIOGRÁFICOS SOBRE O SR.
VARNHAGEN**

***A “SHOWY ALTAR IN THE MINERVA AMERICANA TEMPLE”:
AROUND BIOGRAPHICAL PRAISE ABOUT SR. VARNHAGEN***

Ana Priscila de Sousa Sá¹

RESUMO: O artigo realizou um percurso por elogios biográficos promovidos no interior do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) em homenagem ao historiador paulista Francisco Adolfo de Varnhagen, o Visconde de Porto Seguro. Salvo algumas ponderações sobre a aridez de seu estilo de escrita e críticas pontuais em outros aspectos, nesses elogios Varnhagen sempre acabou aparecendo como o maior historiador do Império. O material básico, portanto, foi textos produzidos no século XIX e posteriores, no intento de compreender como essa imagem do Varnhagen grande historiador da nação brasileira foi construída por contemporâneos e pósteros. Na reta oposta, foi oferecido um contraponto, o ensaísta Manoel Bomfim, talvez maior crítico da obra varnhageniana já no início do século XX.

PALAVRAS-CHAVE: Varnhagen; IHGB; Elogios biográficos.

ABSTRACT: The article made a journey through biographical praises promoted inside the Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) in honor of the São Paulo historian Francisco Adolfo de Varnhagen, the Visconde de Porto Seguro. Except for some considerations about the dryness of his writing style and specific criticisms in other aspects, in these praises Varnhagen always ended up appearing as the greatest historian of the Empire. The basic material, therefore, was texts produced in the 19th century and later, in an attempt to understand how this image of Varnhagen, a great historian of the Brazilian nation, was constructed by contemporaries and posters. On the opposite side, a counterpoint was offered, the essayist Manoel Bomfim, perhaps the greatest critic of Varnhagen’s work in the early 20th century.

KEYWORDS: Varnhagen; IHGB; Biographical compliments.

¹ Doutoranda em História e conexões atlânticas: culturas e poderes (2020) e Mestra na mesma área pela Universidade Federal do Maranhão (2019). Possui Graduação em História (2013) e Especialização em História Social da Cultura (2016) pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Bolsista FAPEMA. Integra o grupo de pesquisa História, cultura letrada e outras linguagens (HILL) da UFMA. Tem interesse nas temáticas da História da Historiografia brasileira oitocentista, especialmente as obras de Francisco Adolfo de Varnhagen e João Francisco Lisboa, História do Brasil Império e Formação do Estado nacional brasileiro no século XIX. E-mail: priscilareds@hotmail.com



INTRODUÇÃO

No dia 3 de julho de 1878, o Jornal do Comércio do Rio de Janeiro veiculou a seguinte notícia:

Morreu o conselheiro Francisco Adolfo de Varnhagen, *Visconde de Porto Seguro*, atualmente enviado extraordinário e ministro plenipotenciário junto ao império-reino da Áustria-Hungria, *cavaleiro da ordem de Nosso Senhor Jesus Cristo, comendador da Rosa, grão-cruz das imperiais ordens russianas de Santo Estanislau e austríaca da Coroa de Ferro, comendador de número da americana real ordem espanhola de Isabel, a Católica, de número extraordinário da real e distinta ordem espanhola de Carlos III.* [...] Seria longo enumerar as obras importantes com que o preclaro paulista ilustrou a literatura do Brasil, granjeando o *nome imorredouro* que o há de perpetuar nos fastos dos que mais trabalharam pelo progresso da pátria, pela compilação das crônicas brasileiras e pelo adiantamento intelectual de seus concidadãos. *Historiador, corógrafo, geógrafo, poeta, dramaturgo, biógrafo e matemático, foi sempre Conselheiro Varnhagen considerado por seus estudos de superior quilate e pelo seu acrisolado patriotismo.* Na Europa, como diplomata, honrou e representou com dignidade e cortesia a nação brasileira, tornando-se saliente nas questões diplomáticas, ou nas exposições universais que ali se deram. *O falecimento de um brasileiro de tal ordem merece condolências da pátria* (Apud FLEURY, 1952, p. 111-112. Grifo meu).

O falecimento aqui notificado não foi de um sujeito ordinário, mas de um brasileiro que merecia condolências da pátria. As partes grifadas neste trecho da matéria se justificam pelo apelo do periódico em apresentar o falecido Conselheiro Francisco Adolfo de Varnhagen como um nome imorredouro que por seus estudos de superior quilate e acrisolado patriotismo, trabalhou pelo progresso da pátria; do que já se depreende imagens de uma grande figura intelectual e patriota. Para além de um elogio fúnebre, a citação das diversas condecorações recebidas, dos dotes intelectuais e atuação na diplomacia podem demonstrar a marcação de um lugar para Varnhagen dentro do universo das letras do Império. E não um lugar qualquer.

É possível dizer que a imagem do Varnhagen grande historiador da nação começou a ser timidamente delineada quando o historiador ainda era vivo, todavia, só ganhou contornos mais definidos após sua morte. Assim, esse artigo abordou alguns textos biográficos (elogios que apareceram em cartas, necrológios, ensaios e mesmo monumentos) sobre Varnhagen e sua obra, elaborados por sócios do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e a maioria saídos na Revista Trimestral do mesmo Instituto, que possibilitaram a formação de uma imagem do historiador-diplomata, e a demarcação de um lugar de produção na história da história do



Brasil, legitimando a importância do Instituto como marco fundador de uma prática historiográfica.

O material básico, portanto, foram textos da época e posteriores, no intento de compreender como essa imagem foi construída por contemporâneos e pósteros².

Varnhagen, historiador da nação

Entre os contemporâneos, a primeira menção no sentido de colocar Varnhagen como o maior historiador da época (ao menos que se tem notícia) veio de João Francisco Lisboa em cartas do ano de 1856. Lisboa havia sido designado pelo IHGB para coletar documentos históricos sobre o Brasil em Portugal, tarefa que anos antes fora desempenhada por Varnhagen.

Sabendo da dificuldade que teria em encontrar a documentação, Lisboa revelou seu desejo de ter Varnhagen “por mestre e guia” nessa missão, e foi mais longe, confessando folgar ao ver pontos “improvisados” do seu trabalho, sobre os quais tinha dúvida, serem “mais larga e judiciosamente averiguados” na *História Geral* de Varnhagen (VARNHAGEN, 1863, p. 68). “Com a mais perfeita estima e distinta consideração”, o jornalista e historiador maranhense também aproveitou para fazer outros pedidos. Demonstrando desânimo quanto a uma melhoria de posição, escreveu:

Duvido pois que se preste demasiada atenção ao meu pedido (de ficar com o cargo que era de Gonçalves Dias), no meio das distrações da política militante, se ela não for fortemente apoiado por pessoas respeitáveis. Escrevi a algumas; pretendo entender-me em Paris com porém julgo que v. e. é uma das pessoas mais bem colocadas para me servir neste empenho. A sua posição de membro do nosso instituto, e o seu título de *nosso primeiro e único historiador*, formam o voto de v. e, *tão competente como decisivo*. (VARNHAGEN, 1863, p. 68. Grifo do autor)³.

O tom acentuadamente laudatório demonstra que Lisboa não apenas queria que Varnhagen o informasse a localização e os documentos a serem copiados e mandados para o Rio de Janeiro, mas também que o ajudasse a ter melhores relações no Brasil e na Europa, em função de sua posição de *primeiro e único historiador* do Brasil. O nível de confiança e

² No geral, foi conservada a grafia dos documentos. Procurei atualizar/adaptar apenas na medida de não conservar palavras com pronúncia estranha ou eventual erro tipográfico, e não interferir tanto no texto e na pontuação do autor, podendo até mudar-lhe o sentido, embora se tivesse o devido cuidado.

³ Ao publicar a carta, Varnhagen suprimiu o nome citado por Lisboa, colocando pontos em seu lugar.



admiração que o Tímon maranhense dizia ter pelo historiador paulista pode ser aferido em outra carta, de 18 de outubro de 1856, quando fez a seguinte declaração:

Suponhamos todavia que tentasse uma História do Brasil, para que depois da sua? Sou franco, e dir-lhe-ei o que entendo sobre ela. Julgo que quanto ao estilo, carece de retoques e correções - poderá mesmo conter inexatidões históricas e geográficas (a exceção de um ou outro ponto sobre o Maranhão, o mais é mera suposição minha para conceder alguma coisa contra); porém na feliz e sábia disposição do plano, na distribuição das matérias, na conscienciosa e laboriosa investigação dos fatos, fique descansado que em nosso tempo não há de aparecer outro que se lhe ponha adiante. Para empreender e levar ao cabo uma obra destas há-se mester, — *coisas que juntas se acham raramente* - talento, consciência, patriotismo, tempo, paciência, dedicação, e posição ou ocasião - e ciência vasta e variada.

Mas depois de um trabalho como o de v. e. julgo que ainda mesmo aqueles que possuem os dotes, e estiverem na posição que acabo de indicar, andarão mais acertados escolhendo e tratando assumptos mais restritos e especiais como por exemplo — jesuítas, agricultura, guerra holandesa, legislação e forma do antigo governo colonial, etc., etc.

Era o que eu faria se tivesse disposição e capacidade: mas creio bem que me não sucederá (VARNHAGEN, 1863, p. 77. Grifo do autor).

A opinião de Lisboa sobre o estilo de escrita de Varnhagen, seu empenho no trabalho de pesquisa e a junção de diversas qualidades que concorriam para garantir seu posto de “grande historiador”, também apareceu nos trabalhos biográficos posteriores ao falecimento de Varnhagen.

O mais famoso necrológio foi escrito por Capistrano de Abreu. No *Necrológio do Visconde de Porto Seguro* (1878), Abreu contribuiu com a primeira análise mais substancial sobre a pessoa Francisco Adolfo de Varnhagen, atrelada ao ofício de historiador-diplomata. Começando o texto com a afirmação de que a Pátria trajava de luto pela morte de “seu historiador”, Abreu reconheceu que ele muitas vezes conseguiu se colocar sob o verdadeiro “ponto de vista nacional”, e que tal mérito construiu a matriz historiográfica que sobreviveria por muito tempo no ensino brasileiro (ABREU, 1931, p. 127-135). Mas, em Abreu, o ponto de vista nacional conseguido por Varnhagen valeu a alcunha de “quadros de ferro”, porque nem só de puro elogio foi feito o *Necrológio*. Também em outro ensaio, *Sobre o Visconde de Porto Seguro*, Capistrano de Abreu salientou a “sina” que acompanhou Varnhagen para a investigação em cartórios e bibliotecas, afirmou ser necessário enxergar suas qualidades debaixo dos seus defeitos, pois escavava documentos, determinava a autenticidade, mas pecava na compreensão dos fatos. A reserva maior de Abreu era não ver em Varnhagen o modo pelo qual se organizava



a vida social, resultante de seu desdém pelas teorias sociológicas em voga na metade do século XIX (ABREU, 1931, p. 129-139).

Capistrano de Abreu ter dado o nome de “quadros de ferro” para o que identificou como a matriz historiográfica varnhageniana indicava uma referência pessoal básica nos elogios biográficos sobre aquele autor: a região montanhosa onde nasceu era apelidada de Morro de ferro, por conta da abundância do referido mineral, e este foi extraído pela Fábrica na qual seu pai foi diretor. Estava dado um dos elementos que ajudaram na urdidura da narrativa acerca do personagem Varnhagen, ou seja, seu lugar de nascimento.

O fato de ter nascido no Brasil foi exaltado desde quando Varnhagen estudava em Portugal. Uma evidência encontra-se na carta de Vasconcellos de Drummond, lida na sessão do IHGB de 11 de janeiro de 1840. Drummond comentou com Januário da Cunha Barbosa que era motivo de muita satisfação saber que Varnhagen “se ocupa com tanto cuidado das coisas do Brasil”, porque “O lugar do nascimento cria inclinações profundas no coração do homem” (IHGB, 1840, p. 140). Na colocação de Abreu, Varnhagen foi um “destemido bandeirante à busca de mina de ouro da verdade” histórica (ABREU, 1931, p. 127). As condições de nascimento de Varnhagen, filho de alemão e nascido em Sorocaba, forneceram dois fundamentos sobre os quais as biografias foram estruturadas: a disposição para o estudo e a circunspeção herdada do sangue alemão, e a bravura herdada do lado paulista. A premissa inicial de cada elogio concorreu para a formação da primeira imagem do *Visconde*, envolvida pelo *ethos* germânico e paulista do historiador-bandeirante.

A ideia do personagem histórico Francisco Adolfo de Varnhagen, historiador dotado de grande rigor teórico e uma personalidade pouco flexível ultrapassou o discurso do ambiente acadêmico, espalhando-se até para a representação visual que se tem de sua pessoa, ou melhor, da escolha da imagem que mais se adequava ao que foi posto. As biografias, os monumentos, as homenagens póstumas em geral, produziram e conservaram o “mito Varnhagen” alicerçado em características como a descendência, a nacionalidade e o temperamento, o que confirma a afirmação de Renilson Ribeiro, segundo a qual:

Toda biografia de cunho essencialista e apologética que se preze estabelece como momento fundante de um indivíduo a sua origem, o seu *ethos*. Há uma obsessão pela árvore genealógica e pelo lugar de nascimento, elementos determinantes na configuração da identidade – as marcas – do sujeito. Definir a família e a nacionalidade, por esta lógica, é tarefa crucial para a constituição do perfil e da cronologia do biografado (RIBEIRO, 2009, p. 60).



No caso de Varnhagen, a “regra” foi cumprida, sua cidade natal e origem familiar foram colocadas como chaves essenciais na formação de sua personalidade e, conseqüentemente, na produção de sua obra.

Celebrando aniversário de nascimento, morte ou publicação de obra, Varnhagen foi propósito de discurso em várias sessões comemorativas no IHGB. Para Renilson Ribeiro, os letrados do Instituto construíram seu objeto, o seu mito ou herói intelectual, ao tempo em que falaram sobre ele (RIBEIRO, 2009, p. 20). O acolhimento da imagem de Varnhagen como um historiador predestinado a sê-lo por algum motivo, seja nascimento ou contexto de vivência, foi marcante nesses discursos.

Essa figura de um “pai fundador” precisa ser problematizada, uma vez que pode servir para a preservação de lugares de poder e de interpretação da história do Brasil. Um primeiro aspecto, nesse sentido, é que essas biografias publicadas nas páginas da Revista do Instituto serviram (e servem) a uma memória construída que arrogou para si (o próprio Instituto) o papel de *locus* fundacional da historiografia brasileira. Isto é, na medida em que falavam de Varnhagen, falavam da instituição, criando o Varnhagen historiador da nação, divulgavam também o IHGB centro produtor e irradiador da história nacional.

Com uma crítica ou outra, os discursos, depois impressos, acabavam sendo feitos como uma louvação dos próprios colegas de agremiação, pois, como assinalado por Lilia Moritz Schwarcz, a homenagem também era dirigida à instituição e à própria nação, criando um elo entre todos os envolvidos na operação e tendo como objetivo maior a exaltação (SCHWARCZ, 2013, p. 54). Quanto mais destacado fosse o autor escolhido para proferi-lo, tanto melhor para o defunto (mais honroso) e o entorno dele.

O verniz moralizante dessa modalidade justificava a aposta dos sócios em sua inserção na Revista do Instituto. As virtudes da conduta e da obra dos brasileiros ilustres forneciam peças para um mosaico mais amplo, conjugando exemplos para as gerações posteriores e servindo de “luz e guia” na marcha rumo à elaboração de um sentido histórico para o Brasil independente. O que demonstra a sobrevivência da tradição de uma história *magistra vitae*, com referência especial ao trabalho de um autor antigo de grande prestígio dentro do Instituto, Plutarco, para quem havia uma íntima ligação entre moral e história, pois buscava no passado ensinamentos para o presente através do exemplo de seus personagens (SCHMIDT, 2003, p. 58).



Os “guardiões do tribunal da posteridade” do IHGB legavam muito respeito e admiração aos mortos ilustres, como é possível perceber nessa fala de 1848 do então orador da academia Manoel de Araújo Porto-Alegre, para quem, das oblações consagradas ao homem:

são sem dúvida as mais nobres, e as que entram no domínio do heroísmo, as honras conferidas aos mortos. Um povo se retrata todo inteiro nas honras que conferem aos mortos ilustres [...]. As nações que entregam ao vento as cinzas dos seus beneméritos, não tem futuro: são raças barbarizadas (PORTO-ALEGRE, 1848, p. 219).

Um benemérito cujas cinzas não foram jogadas ao vento foi o Visconde de São Leopoldo, primeiro presidente do IHGB. Analisando o elogio biográfico do mesmo, Maria da Glória de Oliveira afirmou que a vocação para os estudos históricos era encarada como uma escolha marcada por sacrifício e abnegação, mais que propriamente por um talento artístico e original, ou manifestação de um gênio (OLIVEIRA, 2011, p. 158). Essa constatação é também válida para Varnhagen, que se colocava como alguém disposto a sofrer as mais duras censuras e ingratidões em nome das *ideias justas* que dizia defender. Nos rastros de Cícero e Plutarco, os consócios que se dispuseram a “escrever a vida” de Varnhagen teceram os fios assegurando-lhe um espaço na galeria dos brasileiros ilustres.

A frequência com que Varnhagen se referiu ao seu trabalho intelectual nas cartas se refletiu nesses trabalhos: foi homem de letras na correspondência e o mesmo nos elogios póstumos. Na realidade, aspectos que podem ser observados na relação epistolar como o apreço pelo Brasil, o intenso trabalho de arquivo, os pruridos de vaidade intelectual e as polêmicas mais graves, entre outros, tiveram sua cota de participação garantida nesses elogios biográficos.

O curioso, no entanto, é que durante toda a vida Varnhagen reclamou da falta de reconhecimento que o IHGB demonstrava a respeito de seu trabalho. Na carta de 24 de setembro de 1856, lamentou ao Imperador D. Pedro II:

Que exemplos, Senhor, “aos futuros escritores”, quer dar esse Instituto, que escolhi para pedestal do nome de V. M. I. na portaria da minha obra! – Triste e esmorecido com tanta indiferença, ou talvez antes oposição e miséria, sigo entretanto agora com a impressão; mas creio que V. M. I. não se Oporá a que eu não o lance à fogueira inquisitorial do juízo público, enquanto não receber, senão a censura do Instituto ao 1º, ao menos algumas palavras autênticas dele, por onde me conste se não levou na consideração que eu lhe quis dar o título com que me apresento no frontispício, para que no 2º volume eu possa apresentar-me assim ou de outro modo: v. gr. com as desonras de “*Ex-sócio &c*”.



A última Revista que vi (na Academia de História) é a nº 15 do 3º trimestre de 54; porém consta-me que no Relatório apresentado há pouco, nem se mencionou o meu nome, e só numa das recentes revistas vem um escrito em que sou “beliscado com unhas *muito duras*”, bem que felizmente “com uma *iniquidade clamorosa*”. Não sei a que se alude com estas expressões de uma carta que recebi; mas creio que se tiver razão me hei de queixar de que a Redação do Instituto, protegido por V. M. I., deixe passar tais ataques clamorosamente iníquos contra quem alguns serviços tem prestado ao mesmo Instituto, *desde o seu princípio* (VARNHAGEN, 1961, p. 236. Grifo do autor).

Varnhagen reclamou do que entendia como ingratidão de seus colegas que, além de ignorá-lo, ainda o censuravam, revelando uma irritação pincelada de sarcasmo: no segundo volume da *História Geral* deveria se assinar como um “ *Ex-sócio &c*”? O historiador se apresentava colérico por conta da *indiferença oficial* do Instituto, todavia, meio século depois de sua morte, um dos primeiros aspectos enfatizados no discurso de homenagem foi justamente o fato de o primeiro volume da *História Geral* (1854) ter aparecido assinado apenas por *um sócio do Instituto Histórico do Brasil, natural de Sorocaba*.

Nas *Recordações sobre Varnhagen*, Ricardo Moniz relatou que “Os Porto-Alegre (Manoel de Araujo), Macedos (Joaquim Manoel de), Joaquim Norberto que de longe o elogiavam, logo que ele deles se aproximou não o chamavam senão por um trapeiro”. E arrematou: “Varnhagen não se sentia bem no Instituto e queria todo custo pôr-se a panos”, por isso mesmo “O Imperador era o seu alvo” (Apud RODRIGUES, 2008, p. 154). Seria o paradoxo da *indiferença* enquanto vivo e a celebração depois de morto?

Em certo sentido, esses autores não fizeram mais que seguir o plano estipulado desde a fundação do Instituto e que foi apresentado no *Discurso* de Cunha Barbosa, isto é, não relegar ao esquecimento o nome dos brasileiros que “honraram a pátria por suas letras e por seus diversos e brilhantes serviços” (BARBOSA, 1839, p. 14). Mas o caso de Varnhagen foi adiante, porque as apropriações de sua figura feitas pelo IHGB auxiliaram na construção de uma tradição historiográfica.

Segundo Benito Schmidt, cabe ao biógrafo acompanhar o “fazer-se” do indivíduo ao longo de sua vida, levando em conta os espaços sociais por onde ele se movimentou, e suas percepções subjetivas, oscilações, hesitações e também o acaso (SCHMIDT, 2003, p. 69). Desse modo, os pronunciamentos grandiloquentes e laudatórios dos membros escolhidos para discursar buscavam individualizar e immortalizar o defunto em meio a expressões retóricas de dor, como a prática, instituída pelos patriarcas do Instituto, de que a sessão aniversária fosse



como “o dia a principiar com as rosas da aurora, a continuar-se com os fulgores do sol, e a acabar enfim nas sombras da noite melancólica”, ao “visitar em seus jazigos nossos irmãos” (MACEDO, 1878, p. 471)⁴.

O jazigo de Varnhagen foi visitado em 1878, quando foi homenageado na sessão solene voltada para recordar os membros falecidos ao longo do ano. O orador do Instituto naquele momento, Joaquim Manoel de Macedo, incumbiu-se de presidir a cerimônia, e em sua fala destacou o interesse por história do Brasil demonstrado por Varnhagen desde “mancebo”, possibilitado também pela condição que lhe era peculiar de aliar a inflexibilidade germânica no culto das ideias com a dureza justificante do “metal do seu berço”, pois foi “embalado em ninho de ferro”. Para Macedo, Varnhagen era o primeiro historiador do Brasil até aquele momento, e por isso “foi homem-monumento por seus trabalhos históricos”, merecendo o título de “escrupuloso iluminador da história do Brasil” (MACEDO, 1878, p. 483-489). Todavia, levando-se em conta que Varnhagen não era unanimidade dentro do Instituto, resta saber se o elogio de Macedo era sincero ou uma fina ironia...

Em 1903, no discurso de posse na Academia Brasileira de Letras (ABL), Oliveira Lima, que escolheu a cadeira 39 cujo patrono é Varnhagen, afirmou que o historiador paulista foi um “exemplar precioso [...] da raça, do meio e do momento” (LIMA, 1903, s/p)⁵, sintetizando numa só frase os três aspectos básicos para a construção do perfil do seu biografado: a origem, o lugar e o contexto. Como se pode perceber, esses elementos se repetem, sendo a tônica do discurso de Macedo, de Lima, no *Necrológio* de Abreu e nos demais elogios biográficos aqui mencionados.

⁴ A celebração da memória dos sócios falecidos era de vital importância dentro da estrutura de funcionamento do IHGB. Prevista nos Estatutos do grêmio, era uma das principais funções do orador, a quem cabia fazer o elogio, bem como o discurso fúnebre na cerimônia de sepultamento e nas sessões aniversárias, como foi o caso desta.

⁵ Escrita no início do século XX, quando o cientificismo, o darwinismo eram correntes fortes na intelectualidade brasileira, a frase de Oliveira Lima tinha clara inspiração em Hyppolite Taine. Não especularei aqui a existência de uma influência do cientificismo no pensamento de Varnhagen, a este respeito parece-me valer mais a observação de Capistrano de Abreu no *Necrológio* de 1878, quando lamentou o fato de Varnhagen ter ignorado ou desdenhado do “corpo de doutrinas criadoras que nos últimos anos se constituíram em ciência sob o nome de sociologia”. Embora tenha vivido e escrito, sobretudo, na Europa, o momento de Varnhagen ainda não foi o caracterizado por Sílvia Romero como o da chegada do “bando de ideias novas” ao Brasil, na segunda metade do século XIX. A reflexão de Oliveira Lima foi mais uma leitura de sua própria época do que uma característica patente da obra de Varnhagen. Ver: ABREU, 1931, p. 139; e o ensaio *Explicações indispensáveis* de Sílvia Romero, publicado como prefácio de *Vários escritos*, livro póstumo de Tobias Barreto, editado por Romero no ano de 1900.



Atribuindo o epíteto de reformador dos estudos históricos no Brasil que merecia um “vistoso altar no templo da Minerva Americana”, Lima se preocupou em tecer algumas considerações a respeito da escrita de Varnhagen, destacando que:

Se não era um homem de ciência como Humboldt, tão pouco era Varnhagen um estilista como Renan. Escrevia com gravidade, com correção, por vezes com fluência, mas sem elegância nem brilho. Quando mais apurada, isto é, quando se eleva ou mesmo se empola para condizer com o assunto, ou para traduzir os sentimentos nobres que animam, a sua linguagem perde toda a agilidade sob o peso dos atavios que, embora pouco gracioso, não seriam ainda assim julgados excessivos e de mau gosto se por causa deles não ficasse emperrada a expressão do autor (LIMA, 1903, s/p).

O estilo de escrita de Varnhagen foi recorrentemente qualificado como pouco brilhante. Correto (que era de sua preferência), mas árido (Varnhagen dizia não querer *empolar* o estilo). Na opinião de Lima, embora não comprometesse a qualidade da narrativa, a linguagem de graciosidade limitada de Varnhagen não poderia passar despercebida. Num outro momento, nem a ocasião e os elogios proferidos por Pedro Lessa em discurso no IHGB em 1916 foram suficientes para conter o comentário de que o drama *Amador Bueno* (1847) não era uma “obra de arte” e o poema *Caramuru* (1848), um “crime horrendo” (LESSA, 1917, p. 616).

Um traço sublinhado por Oliveira Lima e que não apareceu tanto nos demais textos biográficos foi o “ressentimento” de Varnhagen com os colegas do Instituto, o “ânimo quebrantado” de que se queixou na velhice. Para Lima, o desânimo de Varnhagen não era só devido à hostilidade da agremiação revelada, sobretudo, por conta da sua posição de refratário ao indianismo romântico (que circulava no IHGB), mas também pela impossibilidade de chegar ao grande público, granjear uma maior popularidade (LIMA, 1903, s/p).

Ao modo das “comparações culinárias”, como denominou, Oliveira Lima conclui que:

Varnhagen foi e continua a ser a peça de resistência da nossa refeição histórica, o assado sólido, gordo, apetitoso na sua simplicidade, pois é cozinhado à velha moda portuguesa, sem adubos nem temperos franceses, com um molho leal e nenhum acompanhamento. Dessa peça, um artista menos escrupuloso ou mais destro corta uma lasca, condimenta-a, guarnece-a de túbaras e de cogumelos e apresenta um novo prato, menos substancial, porém grato ao paladar e falsamente leve para o estômago. O abuso de tais pratos, dizem todavia os médicos, que predispõem à gota, a qual para os diletantes do espírito se chama a impotência criadora. Aquele que se alimenta de comidas nutrientes, mas singelas e sãs, tem mais probabilidade de resistir aos anos com saúde, como resistiu Varnhagen às inovações literárias, aos caprichos do estilo, às variações da forma, porque nele primava a preocupação do fundo, e porque resolvera manter-se firme à sua concepção histórica, que era a indagação do ponto



verdadeiro, e obediente à sua norma literária, que precedia pela verificação da opinião aventada (LIMA, 1903, s/p).

Este trecho diz muito a respeito do que Varnhagen entendia ser o trabalho do historiador, no entanto, o que importa reter nesse momento é que a avaliação de Lima se mostrou favorável à produção de Varnhagen, apesar das reservas de estilo e da diferença de preocupações que caracterizavam o tempo em que escrevia e o tempo em que Varnhagen escreveu. Lima entendeu que Varnhagen foi essencialmente um homem de letras, embora oficialmente tenha sido um diplomata cuja franqueza, patriotismo e americanismo o tornavam pouco afeito a arte de engolir desfeitas, por isso os rompantes coléricos como o abandono, sem permissão do governo imperial, do posto nas Repúblicas do sul da América.

No aniversário de 50 anos de falecimento de Varnhagen, o sócio designado para proferir o discurso foi Basílio de Magalhães. Anotando que outros consócios já haviam feito uma análise da “psicologia pessoal” e da “obra complexa” do “fecundo polígrafo” em outras ocasiões, ainda assim Magalhães reiterou pontos como a nacionalidade, para explicar a volumosa bibliografia produzida pelo historiador. O orador ressaltou o patriotismo como o “móvel que propeliu Varnhagen ao seu minucioso e magnífico trabalho sobre a nossa maior epopeia bélica do período colonial”, concluindo a esse respeito que o verdadeiro patriotismo não consistia em palavras ocas e retumbantes, como na celeuma dos Parlamentos e da imprensa, e sim “na meditada e percuciente visão de conjunto do dinamismo e das necessidades do país”, bem como “do ritmo deste no concerto do continente e da finalidade que lhe predestinam, no universo e na história, os fatores do passado e as forças propulsivas do presente” (MAGALHÃES, 1928, p. 901-904)⁶.

Tratando da má vontade que Varnhagen teve com os irmãos Andrada, sobretudo José Bonifácio, Magalhães questionou um aspecto sensível do trabalho do historiador afirmando que a imparcialidade absoluta não passava de um “mito”, pois mesmo um historiador pragmático (como o qualificou Oliveira Lima) não deixava de intrometer os seus móveis ideológicos e motivos pessoais nas considerações sobre os fatos (MAGALHÃES, 1928, p. 902). Uma característica interessante desse discurso, que mais tarde apareceu também na extensa biobibliografia escrita por Clado Ribeiro de Lessa, foi a divisão em itens (capítulos), cada um destinado a analisar os percursos de Varnhagen nas diversas áreas do conhecimento pelas quais

⁶ Magalhães se referiu ao volume da *História das lutas com os holandeses*, editado por Varnhagen em 1871.



transitou: o historiador, o etnógrafo, o diplomata, o político e economista, o crítico e polemista, o biógrafo e epistológrafo. Diante de tantos atributos, para o orador, Varnhagen era referência para o presente e a “grandeza ciclópica do futuro” do Brasil com sua obra elevada ao status de *monumentum aere perenius* (MAGALHÃES, 1928, p. 936).

Num pronunciamento de 1964, Hélio Viana se propôs a tratar das “singularidades” de Varnhagen, oferecendo algumas notas sobre as sete edições da *História Geral* e as cinco edições da *História da Independência*, comemoradas na ocasião. Viana pintou um quadro particular de Varnhagen, elucidando traços pitorescos do modelo de escrita do autor, novamente para atestar que ele não tinha muito tino poético para fazer evocações literárias e históricas. Outra coisa miúda bastante curiosa a respeito do homenageado e mencionada por Viana seria a “singularidade” de Varnhagen em cometer a infidelidade de “esconder o leite”, ou seja, esconder um documento que era do seu conhecimento, ainda que o citasse em seu trabalho (VIANA, 1964, p. 360). Esse “detalhe” da omissão de citação por parte do historiador também foi assinalado por outros comentadores como Rodolfo Garcia e Manoel Bomfim, o que se mostra estranho e grave para quem era crítico ferrenho de plagiários, autores que omitiam suas fontes (portanto, que faltavam com a verdade), inclusive travando polêmica por conta disso.

Viana caracterizou Varnhagen como um “diplomata que mais prezava os diplomas, no sentido documental da palavra, que as futilidades da carreira cosmopolita”, mas reconheceu que ele não foi subserviente só para agradar (VIANA, 1967, p. 232). Um bom exemplo disso foi quando mostrou-se completamente desfavorável ao épico *Confederação dos Tamoios* (1856), do colega Gonçalves de Magalhães, ainda que o poema tivesse sido dedicado à D. Pedro II, e o próprio monarca defendido (e nobilitado com o título de Visconde de Araguaia) o poeta das críticas do então jovem José de Alencar, que despontou no cenário das letras justamente a partir dessa polêmica. E Varnhagen fez isso numa carta endereçada ao Imperador.

A edição abril-junho de 1967 da Revista do IHGB trouxe o chamado Curso Varnhagen, consistindo em três ensaios escritos por Américo Jacobina Lacombe, Thiers Martins Moreira e José Honório Rodrigues, tratando das ideias políticas do historiador, sua relação com a Literatura portuguesa e a posição de mestre da *História Geral do Brasil*, respectivamente. Lacombe enfatizou a conjuntura política na qual Varnhagen iniciou seus trabalhos evocando uma famosa frase de Joaquim Nabuco no livro *Um estadista do Império* (biografia política de seu pai, José Thomaz Nabuco de Araújo), a de que a “Nação deixava-se suavemente deslizar para a monarquia” (LACOMBE, 1967, p. 167).



Varnhagen não só deslizou como foi defensor enérgico do regime monárquico, que viu como única saída face o risco de fragmentação do Brasil, e capaz de promover/garantir a unidade num período de profundas convulsões sociais como as Regências. Por conta de convicções como essa, sua obra herdou acusações como a de que foi escrita por um “reacionário bragantista”, atribuída por Manoel Bomfim (BOMFIM, 2013, p. 126). No cenário mais amplo das posições políticas de Varnhagen, Lacombe advogou que não eram as ideias que horrorizavam, mas o impacto do estilo direto e sem contemplação por correntes intelectuais que o cercavam como o indianismo romântico, da qual Varnhagen foi ilustre antipatizante (LACOMBE, 1967, p. 142).

Para Thiers Martins Moreira, mesmo que no início da carreira Varnhagen tivesse estado “entre portugueses, é um americano”, o que o diferia substancialmente de seu colega de formação Alexandre Herculano, cuja preocupação era sua terra, Portugal (MOREIRA, 1967, p. 160).

A lista acompanhada até aqui não poderia excluir a maior biografia de Varnhagen já escrita. Refiro-me ao projeto de Clado Ribeiro de Lessa intitulado *Vida e obra de Varnhagen*. No decorrer de sete longos capítulos, publicados em seis volumes da Revista do IHGB, Lessa rastreou cartas, livros, panfletos e qualquer material escrito pelo *Visconde de Porto Seguro*, num árduo trabalho de pesquisa em Portugal e no Brasil, sobretudo. Admirador assumido de Varnhagen, Lessa concordou com alguns aspectos tratados por outros autores, mas também defendeu Varnhagen, por exemplo, das acusações envolvendo a questão dos índios, alegando que o historiador só justificava a escravização dos povos “inferiores” como primeira etapa para sua integração na vida civilizada, e que era consciente da oposição que sofreria por parte dos “bugrófilos”, isto é, dos indianistas (LESSA, 1955, p. 86-87).

Em todos os elogios biográficos aqui elencados o conteúdo poderia divergir ligeiramente, lamentar as “incorreções” ou “imperfeições de forma”, alfinetar a respeito de suas posições políticas (o exemplar do primeiro volume da *História Geral* por ele remetido foi “engavetado” - provavelmente pelo tratamento dado aos indígenas), mas todos convergiram para um mesmo ponto: até ali Varnhagen estava insuperado como o autor do “maior



monumento erigido em honra do nosso passado” (MAGALHÃES, 1928, p. 892). No panteão de papel construído pelo IHGB, Varnhagen foi brasileiro ilustre por letras e virtudes nacionais⁷.

Essas biografias oferecem um panorama geral e particular do caleidoscópico Francisco Adolfo de Varnhagen, mas é interessante comentar que de outro local, bem mais inusitado que uma instituição como o IHGB, também saiu uma homenagem para o historiador. Ao longo da correspondência Varnhagen falou em ilustrar seu nome, no julgamento que a posteridade faria de sua obra, mas seria impossível prever que viraria enredo de escola de samba. Foi o que aconteceu no ano de 1969, quando o G.R.E.S. Mocidade Independente de Padre Miguel, do Rio de Janeiro, levou o samba-enredo *Vida e Glória de Francisco Adolfo de Varnhagen* para a Marquês de Sapucaí.

A letra do samba reproduziu muitos elementos que apareceram em algumas biografias de Varnhagen e que foram tratados aqui. A música cantada na avenida dizia assim:

São Paulo, terra dos bandeirantes, torrão natal de um artista tão brilhante. Francisco Adolfo de Varnhagen, ilustre personagem, este vulto imortal, exaltamos neste carnaval. Glória ao eminente historiador, assim cantamos em seu louvor. Ô ô ô ô ô ô ô. Apresentamos nesta passarela, esta história tão bela de Visconde de Porto Seguro, este gênio do passado foi honrado e agraciado com justas distinções, por outras grandes nações, obras literárias deste notável escritor, são lidas até hoje, mostrando seu real valor. Existe no Largo da Glória o busto deste grande brasileiro, embelezando ainda mais, o cenário do Rio de Janeiro (GRÊMIO RECREATIVO ESCOLA DE SAMBA MOCIDADE INDEPENDENTE DE PADRE MIGUEL, 1969, s/p)⁸.

Observa-se que logo na primeira linha do samba, antes mesmo do nome do homenageado, está a referência ao lugar onde ele nasceu, *São Paulo*, acrescido do qualificativo *terra dos bandeirantes*, ou seja, novamente o Varnhagen *bandeirante*, porque *paulista*. O tributo ao trabalho intelectual do autor também se apresentou: *gênio do passado*, ganhou *justas distinções*, e suas obras *são lidas até hoje*. Como na notícia do falecimento publicada no Jornal do Comércio, Varnhagen teria sido um *vulto imortal*.

⁷ Alusão ao nome de uma seção da Revista Trimensal do Instituto chamada *Biografia dos brasileiros ilustres por armas, letras, virtudes, etc.*, para a qual Varnhagen colaborou com muitos trabalhos. Do elogio aos vultos da nação, tornou-se ele mesmo um deles. Sobre a fabricação dos vultos nacionais, ver: ENDERS, 2014.

⁸ Samba-enredo do Grêmio Recreativo Escola de Samba Mocidade Independente de Padre Miguel, carnaval de 1969. Carnavalescos: Guilherme Martins e Alfredo Briggs; autor do samba: Volta Seca (apelido, não foi possível identificar o nome verdadeiro). Já falecido o autor do samba, não se sabe a razão da homenagem.



O busto de que falou o samba se encontra na Praça Paris, bairro da Glória, no Rio de Janeiro. Esculpido por José Otávio Correia Lima, foi inaugurado em 21 de outubro de 1938 em celebração ao centenário da fundação do IHGB. Outro monumento à memória de Varnhagen está localizado nas terras da antiga Real Fábrica de Ferro de São João de Ipanema, construído quatro anos após seu falecimento. Conforme pedido em testamento, foi levantada a *cruz tosca* (no Morro do Araçoiaba, nas terras onde nasceu). O monumento foi dedicado:

à memória de Varnhagen, Visconde de Porto Seguro, nascido na terra fecunda descoberta por Colombo, iniciado por seu pai nas coisas grandes e úteis. Estremeceu sua Pátria e escreveu-lhe a História. Sua alma imortal reúne aqui todas as suas recordações (Apud CEZAR, 2007, p. 186).

A autoria da mensagem é desconhecida, mas é nítido que seu autor seguiu literalmente as instruções do então futuro defunto: mencionou o Brasil, o pai e a *História Geral*. O monumento mais recente foi erigido em virtude das comemorações pelos 200 anos de seu nascimento. Em fevereiro de 2016, os restos mortais do *Sr. Visconde* foram retirados da Praça Edmundo Valle, e hoje descansam num monumento com busto em bronze em frente ao Mosteiro de São Bento, no Largo de São Bento, em Sorocaba (NOGUEIRA, 2016, s/p).

Tais elogios ao trabalho e/ou a pessoa de Varnhagen incorreram no que Pierre Bourdieu chamou de “ilusão biográfica”, ao discorrerem sobre a vida do historiador como se esta fosse um percurso orientado, linear, que teve um começo, etapas e um fim, um caminho que ele percorreu e que devia ter percorrido (BOURDIEU, 2006, p. 183). Por essa lógica, filho de alemão, nascido no ambiente da Fábrica de Ferro e na terra dos bandeirantes, Varnhagen estava destinado a ser um historiador circunspecto, obstinado na busca pela verdade dos fatos históricos, fundidor dessa história e construtor de “quadros de ferro” para a historiografia nacional. O resultado foi a construção de uma imagem do Varnhagen “pai” da historiografia brasileira.

Não cabe aqui diminuir os méritos do trabalho de Varnhagen ou julgar a atribuição de tal epíteto, mas perceber o movimento de como uma trajetória de vida e a obra escrita de determinado personagem deslizam, por meio de discursos, para a formação de um modelo de identificação entre esse personagem e um espaço temporalmente definido.



Um contraponto: Manoel Bomfim

Contudo, nem só de exaltação vive(u) a memória de Varnhagen. Talvez o médico e historiador sergipano Manoel Bomfim tenha sido o mais radical crítico do trabalho do autor. Para cada elogio, uma negação. Para Bomfim, os dotes em questão foram mal empregados por um historiador que trabalhava por “encomenda” e em virtude de realizar sua “fofa ambição”. Historiador de Corte e defensor do governo dos Bragança, Varnhagen teria escrito uma história não do Brasil, mas para o trono. O Brasil desenhado por Varnhagen não se encontrou com o Brasil de Manoel Bomfim, porque o Brasil tal como compreendido por Bomfim demorou a se libertar do jugo português, identificado por ele como destrutivo e ultrajante para a verdadeira tradição brasileira.

Portugal seria uma nação degenerada que se nutriu das riquezas do Brasil, de modo que a política adotada para com a colônia americana consistiu em destruir qualquer traço que pudesse concorrer para a afirmação de uma identidade, já manifesta, mas que deveria morrer para não prejudicar os interesses lusitanos. Não fosse essa postura, Bomfim acreditava que o Brasil teria alcançado sua plena expressão nacional, rompendo com Portugal que sobrevivia apenas por “ser metrópole”. Na luta “pela vida”, a Portugal restava continuar sendo metrópole, ou suicidar-se (BOMFIM, 2013, p. 15).

Bomfim continuou seu quase libelo afirmando que a Casa de Bragança foi o principal condutor da deturpação da história do Brasil, porque foi inimiga do que chamou “tradição brasileira”, isto é, os títulos históricos que deveriam ser procurados, acentuados e afirmados, para marcar a situação que cabia ao país no cômputo das influências que conduziam a humanidade. No caso do Brasil, entendia que sua colaboração na geografia do mundo moderno era irrisória, mas bastante significativa para a feição do Novo Mundo, e essa mesma tradição era a base da nacionalidade (BOMFIM, 2010, p. 143). Assim, na prática de sufoco empreendida pela Coroa, até a Independência em 1822 se fez contra a tradição nacional e o Império, ao esquecer e difamar os genuínos heróis do Brasil, forjou uma história desnaturante e antibrasileira. Em sua opinião, foi esse o tipo de história que Varnhagen sistematizou.

A discordância fundamental entre Manoel Bomfim e os biógrafos aqui citados era a de que o Frei Vicente de Salvador, e não Varnhagen, deveria ser considerado o iniciador da história do Brasil, com a escrita do livro *História do Brasil* no início do século XVII, mas só publicado no século XIX. A esse respeito, Bomfim acusou Varnhagen de ter “sumido” com o único exemplar completo, anotado e corrigido da obra do Frei, pertencente ao acervo da Torre do



Tombo e que foi por ele consultado. Num tom irônico, especulou que se o *Visconde de Porto Seguro* escondia documentos de que se servia, imagine então quem não tinha nobreza, nem primazias! (BOMFIM, 2013, p. 119-123). A completa ausência de simpatia que Varnhagen inspirou em Bomfim foi expressa numa criativa lista de denominações como “historiador mercenário”, “reacionário bragantista” com um “patriotismo de convenção”, chegando a insinuar que Varnhagen teria sido contratado para defender os bragantinos.

Ao maximizar os sentimentos pessoais de Varnhagen, Bomfim associou seu trabalho de escarafunchar arquivos com uma ideia de posse, ou seja, Varnhagen se apossou da história do Brasil para torná-la sua e escrevê-la segundo seus próprios interesses, ao fazer parte do grupo de intelectuais cuja orientação histórica era os “degraus do trono”.

É notório que Bomfim engendrou uma narrativa buscando desconstruir uma outra narrativa de louvor ao trabalho de Varnhagen, inclusive desqualificando a figura pessoal do historiador. Num trecho, afirmou que “Quando chega o momento de falar de si mesmo, quando não podia ser, apenas, inerte e opaco, encontramos-lo – o menos humano dos homens [...]. Contratado para ser brasileiro” (BOMFIM, 2013, p. 125-133), contestando, portanto, a versão “oficial” dada por Varnhagen de que seu amor pelo Brasil o havia feito escolher a nacionalidade brasileira em detrimento da portuguesa, conservada pelos biógrafos. Sua revolta aumentava ao constatar que Varnhagen “fez escola” e que os “sub-Varnhagen”, como chamou os historiadores posteriores, continuaram a escrever seguindo os passos do historiador sorocabano. Com uma diferença, o que Varnhagen conseguiu com uma demorada pesquisa arquivística, outros como Fernandes Pinheiro, Joaquim Manoel de Macedo e Moreira de Azevedo tentaram preencher com o esforço erudito, como se nada de tão importante tivesse escapado a *História Geral*. O problema estava em que a *História Geral* de Varnhagen, na ótica de Bomfim, não era a história nacional, mas uma história para entregar o Brasil à Casa de Bragança.

Para Bomfim, a história nacional varnhageniana não foi uma história brasileira de fato, porque menosprezou o que era verdadeiramente nacional para valorizar o colonizador que só causou males, que deveriam ser extirpados, não aplaudidos. Os “quadros de ferro” de Varnhagen, seu valor científico, seu papel na construção de determinado tipo de memória e sua força na elaboração de uma matriz explicativa da história brasileira constituiu um paradigma ainda em voga no início do Novecentos.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do artigo, revisei alguns elogios biográficos dedicados ao historiador Varnhagen e sua obra. Escritos em sua maioria por membros do IHGB, tais elogios concorreram para delinear a imagem de um Varnhagen primeiro grande historiador brasileiro, no sentido de um nativo que se empenhou e efetivamente escreveu uma obra extensa sobre a história de seu país, alicerçada em volumosa pesquisa documental realizada, sobretudo, em arquivos da Europa.

Nesse movimento, os sócios que se ocuparam em pronunciar/escrever discursos a respeito de Varnhagen e sua produção o elevaram ao nível de maior historiador de seu tempo. Com isso, elevavam também o próprio Instituto, que o tinha como membro ilustre. O sentido conferido à vida de Varnhagen nesses elogios biográficos apontou para a adoção de um ponto de vista comum: a explicação da vida de Francisco Adolfo a partir do cânone Varnhagen⁹. A partir de sua própria escrita ou de escritos de outras pessoas, Varnhagen alcançou um posto destacado na historiografia brasileira, e tais discursos contribuíram para a tarefa.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, João Capistrano de. Necrológio do Visconde de Porto Seguro. In: _____. **Ensaio e Estudos**. 1ª série. 2. ed. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, 1931.

BARBOSA, Januário da Cunha. Discurso de inauguração do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. **RIHGB**, Rio de Janeiro, TOMO I, 1839.

BOMFIM, Manoel. O Brasil modelou a América. In: GONTIJO, Rebeca. **Manoel Bomfim**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 2010.

_____. **O Brasil na história: deturpação das tradições, degradação política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks; Belo Horizonte: Puc Minas, 2013.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2006.

⁹ Forma parodiada do trecho final do ensaio de Daniela Maria Megid sobre biografias de Machado de Assis. A formulação original é: “o sentido que é conferido à vida de Machado de Assis nas três biografias parece apontar para adoção de um mesmo ponto de vista analítico - a explicação da vida de Joaquim Maria a partir do cânone Machado de Assis”. Ver: MEGID, 2012, p. 167.



CEZAR, Temístocles. Varnhagen em movimento: breve antologia de uma existência. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p.159-207, jul./dez. 2007.

FLEURY, Renato Sêneca. **Francisco Adolfo de Varnhagen, Visconde de Porto Seguro, “Paulista de Sorocaba”**. São Paulo: Melhoramentos, 1952.

IHGB. Carta de Antonio Menezes Vasconcellos de Drummond ao Secretário Perpétuo Januário da Cunha Barbosa. Sessão de 11 de janeiro de 1840. **RIHGB**, Rio de Janeiro, TOMO II, 1840.

LACOMBE, Américo Jacobina. As ideias políticas de Varnhagen. **RIHGB**, Rio de Janeiro, v. 275, p. 135-154, abr./jun. 1967.

LESSA, Clado Ribeiro de. Vida e obra de Varnhagen. **RIHGB**, Rio de Janeiro, v. 227, p. 85-236, abr./jun. 1955.

LESSA, Pedro. Sessão Solene Especial, em 17 de fevereiro de 1916, comemorativa do centenário do nascimento do Visconde de Porto Seguro. **RIHGB**, Rio de Janeiro, TOMO 80, 1917.

LIMA, Manuel de Oliveira. **Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras**. 1903. Disponível em: <http://www.academia.org.br/academicos/oliveira-lima/discurso-de-posse>. Acesso em: 09 jul. 2017.

MACEDO, Joaquim Manoel de. Discurso do orador. **RIHGB**, Rio de Janeiro, TOMO XLI, p. 471- 506, out./dez. 1878.

MAGALHÃES, Basílio. Sessão comemorativa do 50º aniversário do falecimento de Francisco Adolfo de Varnhagen (Visconde de Porto Seguro) – realizada em 20 de junho de 1928. **RIHGB**, Rio de Janeiro, TOMO 104, v. 158, abr./jun. 1928.

MEGID, Daniela Maria. De homem a personagem: as construções sobre Machado de Assis nas biografias. In: AVELAR, Alexandre de Sá; SCHMIDT, Benito Bisso (Org.). **Grafia da vida: reflexões e experiências com a escrita biográfica**. São Paulo: Letra e Voz, 2012.

MOREIRA, Thiers Martins. Varnhagen e a História da Literatura Portuguesa e Brasileira. **RIHGB**, Rio de Janeiro, v. 275, abr./jun. 1967.

NOGUEIRA, Leandro. Mosteiro recebe restos mortais de Varnhagen. **Jornal Cruzeiro do Sul**, Sorocaba, 18 fev. 2016. Disponível em: <http://www.jornalcruzeiro.com.br/materia/677254/mosteiro-recebe-restos-mortais-de-varnhagen>. Acesso em: 30 jun. 2017. s/p.

OLIVEIRA, Maria da Glória de. **Escrever vidas, narrar a história: a biografia como problema historiográfico no Brasil oitocentista**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011.

PORTO-ALEGRE, Manoel de Araújo. Discurso do orador do Instituto. **RIHGB**, Rio de Janeiro, TOMO XI, 1848.

RIBEIRO, Renilson Rosa. **“Destemido bandeirante à busca da mina de ouro da verdade”**: Francisco Adolfo de Varnhagen, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a invenção da



ideia de Brasil Colônia no Brasil Império. 391 p. Tese. (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2009.

RODRIGUES, José Honório. **História e historiografia**. Petrópolis, RJ: 2008.

SCHMIDT, Benito Bisso. Biografia e regimes de historicidade. **MÉTIS: história & cultura**, Caxias do Sul, v. 2, n. 3, p. 57-72, jan./jun. 2003.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Biografia como gênero e problema. **História Social**, Campinas, n. 24, primeiro semestre de 2013.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **Os índios bravos e o Sr. Lisboa, Timon 3º. Apostila e nota G aos nº 11 e 12 do “Jornal de Timon”; contendo 26 cartas inéditas do jornalista, e um extrato do folheto “Diatribes contra a timonice”**. Lima: Imprensa Liberal, 1867.

_____. **Correspondência ativa**. Rio de Janeiro: INL, 1961.

VIANA, Hélio. Singularidade de um historiador. A propósito da 7ª edição integral da História Geral do Brasil e da 5ª edição da História da Independência, de Francisco Adolfo de Varnhagen, Visconde de Porto Seguro. **RIHGB**, Rio de Janeiro, v. 264, jul./set. 1964.

_____. Correspondência do Visconde de Porto Seguro. **RIHGB**, Rio de Janeiro, v. 274, jan./mar. 1967.

VIDA E GLÓRIA DE FRANCISCO ADOLFO DE VARNHAGEN. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/mocidade-independente-de-padre-miguel/1194904/>. Acesso em: 16 dez. 2017.

Artigo recebido em: dezembro/2021

Artigo aceito em: junho/2022



APONTAMENTOS SOBRE O LIVRO *A PEDIATRA*, DE ANDRÉA DEL FUEGO

RESENHA

FUEGO, Andréa del. **A pediatra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

Wallace Rodrigues¹

A obra em análise é um livro de cento e cinquenta e nove páginas e editado pela Companhia das Letras, de São Paulo, com primeira edição em 2021. O livro em foco foi-nos indicado pela professora doutora Ana Crélia Dias.

Vale informar que este escrito vem de nossa participação no grupo de estudos “Literatura e Educação Literária”, encabeçado pela referida professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ e especialista em literatura brasileira.

O livro traz-nos a narrativa de uma médica pediatra e neonatologista Cecília Tomé Vilela, uma profissional sem paciência para os pais de seus pacientes e sem visíveis instintos maternos. Ela estudou medicina por influência da família, pois seu pai era também médico pediatra e sua mãe era enfermeira. A personagem via a medicina como uma série de procedimentos a serem executados com frieza e inteligência: “Ninguém notava que eu tinha pouca vocação e paciência para ser médica, a boa formação garantia que eu não fosse processada, fazia bem-feito o feijão com arroz, procedimentos que qualquer pediatra faz escondiam minha inaptidão” (FUEGO, 2021, p. 19).

Cecília decidiu não ter filhos e sua escolha por uma não maternidade parece ter fundamentos científicos e pouco sentimentais. Era filha única e extremamente lógica em tudo o que fazia. Pensava em tudo, calculando ações e reações a todo momento. Ela divorciou-se e

¹Pós-Doutor pela Universidade de Brasília - UnB/POSLIT. Doutor em Humanidades, mestre em Estudos Latino-Americanos e Ameríndios e mestre em História da Arte Moderna e Contemporânea pela Universiteit Leiden (Países Baixos). Pós-graduado (*lato sensu*) em Educação Infantil pelo Centro Universitário Barão de Mauá - SP. Licenciado Pleno em Educação Artística pela UERJ e com complementação pedagógica em Pedagogia. Professor Adjunto da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Docente do Programa de Pós-Graduação em Demandas Populares e Dinâmicas Regionais (PPGDire) e da Pós-Graduação em Ensino de Língua e Literatura (PPGL). Pesquisador no grupo de pesquisa Grupo de Estudos do Sentido - Tocantins - GESTO, da Universidade Federal do Tocantins – UFT. E-mail: walace@uft.edu.br



acabou por envolver-se amorosamente com Celso, um executivo casado com a grávida Cacá e pai de Bruninho, um menino de dois anos de idade.

Ainda, a empregada doméstica de Cecília, Deise, também estava grávida. Dormindo na casa da patroa, Deise não deixava de ser um lembrete diário sobre os incômodos proporcionados pela gravidez. Cecília, cercada de gestantes por todos os lados, convivía friamente entre os procedimentos dos atendimentos neonatais do hospital no Itaim e os atendimentos infantis em seu consultório.

Cecília era uma mulher que escolheu pela não-maternidade natural (não biológica), mas tomou para si uma maternidade de “aproximação” a partir do filho de Cacá e Celso, apegando-se a Bruninho de maneira afetuosa e muito próxima. No entanto, quando Bruninho fica doente em sua casa, ela não tem frieza bastante para examinar o menino, levando-o para o hospital do Itaim: “Bruninho faria exames, constatariam o diabetes tipo 1, o casal seria avisado do diagnóstico. Bruninho estava de volta à mãe, agora mãe-pâncreas.” (idem, p. 151).

A pediatra parece não valorizar a maternidade como uma sociedade patriarcal assim o espera de uma mulher. Ao contrário, ela tinha o pleno controle sobre seu corpo e suas intenções de não ser mãe natural. Ela mesma admitia: “Detesto crianças e não sou eu quem as trata, mas a medicina que estudei” (idem, p. 40).

Vale ressaltar aqui a singularidade de pensamento da personagem Cecília em sua busca por uma maternidade de adoção não integral e pela sua frieza com que encarava a sociedade machista que a cercava, utilizando-se de mecanismos de poder social para viver a sua maneira. Cecília chega ao ponto de ter pensamentos arrogantes em relação à babá de Bruninho, quando se impôs: “Subi o tom sem perceber, ali tinha uma mulher que não ama criança e nem por isso deixava de cumprir com a ética médica, jamais mediquei errado, ela que me respeitasse, estava diante da civilização” (idem, p. 118-119). A babá, por falta de instrução superior médica, não participava da civilização ocidental erudita?

Cecília também não via com olhos “civilizados” os atendimentos mais humanizados do neonatologista Jaime, da parteira e da doula que o acompanhavam. Ela desprezava os partos humanizados, as parteiras, os partos domiciliares etc. Essas práticas pareciam-lhe não médicas, pouco higiênicas e desprovidas de ciência. A pediatra chegou a se matricular na Mãe Prana, uma instituição informativa sobre partos humanizados e que referiam as parturientes para o doutor Jaime. “Eu, como pediatra, disse Jaime, defendo a via natural justamente pelo bebê, ele ganha imunidade ao atravessar a vagina, é um bebê que chega mais



forte. Ele sorriu, as mães também, se imaginando vigorosas no pós-parto, com filhos olímpicos e imortais. Detesto a linha dele.” (idem, p. 34).

A pediatra Cecília também via as doenças crônicas como mecanismos naturais que acabavam com as forças das mães: “A doença achata, mina, diminui as chances. Nunca amanhece para a mãe-pâncreas, isolada numa madrugada que não clareia, aferindo, observando, aplicando, não conhece descanso.” (idem, p. 152). Ela tinha horror a essas mães-pâncreas, as mais recorrentes pacientes de seu pai também pediatra, sempre pronto a atender os telefonemas de tais mães sofridas em seus desesperos por auxílios médicos.

Vale ressaltar que o pâncreas é uma glândula atrás do estômago e que produz alguns hormônios e enzimas essenciais ao processo digestivo, entre elas a conhecida insulina. Por isso, esta glândula acaba por ser indispensável ao bom funcionamento do organismo humano como um todo. Assim, as mães-pâncreas são aquelas que cuidam com muito esmero da saúde de seus filhos debilitados cronicamente. No entanto, tal esmero acaba por fragilizar as forças físicas e psicológicas destas mães. Elas acabam por colocarem-se integralmente ao cuidado dos filhos, o que causava certa repulsa em Cecília.

A pediatra retrata os preconceitos das classes mais abastadas em relação às classes populares, algo singularmente muito brasileiro. Cecília acaba por reproduzir e funcionar friamente dentro de uma estrutura social de dominação masculina, patriarcal, colonizada, elitista, preconceituosa, racista e classista à brasileira. Isso não faz com que o romance seja lido como preconceituoso, mas como uma criação ficcional a partir de situações que ocorrem na vida real de nosso país.

É importante ressaltar a forma como a autora construiu a narrativa: ela juntou pensamentos, falas, sentimentos e impressões das personagens sem utilizar uma pontuação habitual para diálogos (com travessão, espaçamentos próprios etc). Isso faz com que os parágrafos sejam longos, corridos e com uma amálgama de ideias de várias personagens. Há, também, uma escolha por capítulos curtos e numerados, 55 no total.

Notamos uma estética própria e inusitadamente inovadora da escrita de Andréa del Fuego, ganhadora do Prêmio José Saramago de literatura (dado pela Fundação Círculo de Leitores às obras literárias com primeira edição em língua portuguesa) com o romance *Os malaquias*, editado pela Língua Geral, em 2010. Essa intercalação de pensamentos, diálogos, observações, sentimentos etc faz com que o leitor seja flexível e rápido no entendimento do texto. A leitura corre fluida e rápida (infelizmente), pois o romance instiga-nos à continuação.



Andréa del Fuego escreveu *A pediatra* em um mês!

Não podemos nos esquecer que del Fuego traz uma visão atual de uma mulher divorciada e profissional que tomou as rédeas de sua vida e que decide por não ser mãe biológica. Esses comportamentos e escolhas somente foram possíveis porque as mulheres que vieram antes dela contribuíram para que isso fosse possível.

Vemos que historicamente as mulheres sempre foram massacradas socialmente (e ainda são, vide números de feminicídios no Brasil, somente para ver a ponta deste iceberg), principalmente em uma sociedade machista como a nossa. Rodrigues (2018, p. 71) relata essa situação durante a ditadura militar no Brasil: “Quando as mulheres se colocam como personagens principais e tomam para si as rédeas de relações familiares inusitadas, (...) ou têm ações tidas como ‘anormais’, (...) elas mostram a força que podem ter para mudar a visão de uma sociedade conservadora.”

Finalizando, compreendemos a importância deste livro de Andréa del Fuego para além de sua expressão literária e artística, mas como um chamativo para que as mulheres unam-se em coletivos e coloquem suas pautas no debate social. O livro traz personagens mulheres de vários tipos, mas a personagem principal acaba por ser a personificação da mulher empoderada que muitas meninas e jovens almejam ser, apesar de muitas atitudes politicamente incorretas de Cecília.

REFERÊNCIAS

FUEGO, Andréa del. **A pediatra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

RODRIGUES, Wallace. Cinema brasileiro e erotismo durante a ditadura militar. **Revista Porto das Letras**. Vol. 04, nº 03, Edição Especial, p. 61-71, 2018. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/portodasletras/article/view/5860/14531>
Acesso em: 16 jan. 2022.

Artigo recebido em: janeiro/2022

Artigo aceito em: agosto/2022